

La construcción de las sexualidades

Memorias de la IV Semana Cultural de la Diversidad Sexual

Edith Yesenia Peña Sánchez, Lilia Hernández Albarrán
y Francisco Ortiz Pedraza • Coordinadores



Divulgación

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

LA CONSTRUCCIÓN
DE LAS SEXUALIDADES
MEMORIA DE LA IV SEMANA CULTURAL
DE LA DIVERSIDAD SEXUAL

DIVULGACIÓN

LA CONSTRUCCIÓN
DE LAS SEXUALIDADES
MEMORIA DE LA IV SEMANA CULTURAL
DE LA DIVERSIDAD SEXUAL

Edith Yesenia Peña Sánchez

Lilia Hernández Albarrán

Francisco Ortiz Pedraza

Coordinadores

Primera edición: 2009

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

ISBN: 978-968-03-0389-2

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Impreso y hecho en México.

ÍNDICE

Presentación	
<i>Martha Rebeca Herrera Bautista</i>	9
Al lector	
<i>Luis Alberto Vargas</i>	15
Introducción	
<i>Edith Yesenia Peña Sánchez</i>	17
HISTORIA DE LAS SEXUALIDADES	
¿Es posible una arqueología de las sexualidades?	
<i>María de Jesús Rodríguez-Shadow</i>	25
La medicina higienista del siglo XIX y la regulación de la sexualidad	
<i>Oliva López Sánchez</i>	35
Sexualidad, demonios e histeria en un caso de la Inquisición novohispana	
<i>Marcela Suárez Escobar</i>	47
Historia jurídica de la transexualidad en México	
<i>Víctor Hugo Flores Ramírez</i>	61
LA CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL DE LA SEXUALIDAD	
Las sexualidades y las voces	
<i>Xabier Lizarraga Cruchaga</i>	73

La construcción del sujeto heterosexual: una aproximación antropológica <i>Joan Vendrell Ferré</i>	85
Sexualidad lésbica <i>Norma Mogrovejo Aquise</i>	107
Las complejidades de la sexualidad: entre sinergia y emergencia “la diversidad sexual” <i>Edith Yesenia Peña Sánchez</i>	117
ENFOQUES PSICOANALÍTICOS Y DIVERSIDAD SEXUAL	
Influencia religiosa en la clínica mental (1880-1910) <i>Martha Lilia Mancilla Villa</i>	133
Teoría <i>queer</i> y psicoanálisis <i>Susana Bercovich Hartmann</i>	147
Psicoanálisis y diversidad <i>Christian Herreman</i>	157
Homosexualidad, psicoanálisis y discriminación <i>Virginia Hernández Ricardez</i>	163
TESTIMONIOS DE POLÍTICAS Y MOVIMIENTOS SOCIALES: GÉNERO Y DIVERSIDAD SEXUAL	
Hacia la formación de la ciudadanía con perspectiva de género: los Centros Integrales de Apoyo a la Mujer <i>Lilia Hernández Albarrán y Edith Yesenia Peña Sánchez</i>	173
Diversidad sexual: realidad social <i>Hortensia Moreno Esparza</i>	185
El movimiento lésbico feminista en México <i>Yan María Yaoyólotl Castro</i>	195
Del silencio hacia la visibilidad <i>Marco Antonio Pérez Gaspar</i>	211

PRESENTACIÓN

En esta obra se aborda la sexualidad como construcción social, misma que alude a un fenómeno por demás complejo que durante siglos ha sido normalizado de diferente forma, según la sociedad y el tiempo en que se trate. Con el avance en el conocimiento de lo humano desde las ciencias sociales, las transformaciones médicas, tecnológicas y sociales, la desmitificación de verdades incuestionables en las últimas décadas por parte del feminismo y los estudios de género, hemos podido vernos más allá del ámbito biológico y entender que varios componentes que asociamos como parte de nuestra naturaleza son construcciones sociales, que con el devenir del tiempo se recrean y reproducen de una generación a otra, y aparecen ante nuestros ojos como algo inmanente que confundimos con lo innato o natural, de ahí que se invisibilicen y se instituyan como parte de la lógica viviente.

Por otra parte, los avances en el feminismo fueron poniendo en discusión y en la agenda política la condición subordinada de las mujeres en relación con los hombres, presas de su capacidad reproductiva y en el cautiverio de su domesticidad. Posteriormente, los estudios de género han permitido ir develando cómo a partir de las diferencias sexuales se tejieron las estructuras sociales por demás desiguales y hegemónicas en torno al ser hombre y ser mujer, reconociendo como legítima y natural la relación entre éstos y todo lo que se desprende, como privilegios masculinos, poder y control sobre las mujeres e hijos, y discriminación de los otros, donde la sexualidad respondía más que al placer a los intereses de la especie. Asimismo, la participación de diversos grupos y movimientos de esos muchos “otros”, no reconocidos, discriminados, etiquetados de perversos, enfermos mentales entre otras deno-

minaciones como son los homosexuales, lesbianas, transexuales, transgénero y travestis, desde hace algunas décadas han venido cuestionando esta estructura binaria de la heterosexualidad, y ponen de manifiesto una gama de identidades como de posibilidades de relaciones sociales distintas a la impuesta por la tradición y las instituciones, mismos que exigen su derecho a ser reconocidos con todas sus garantías individuales y a ser respetados socialmente como personas así como colectivos.

Precisamente, de eso tratan los diferentes artículos aquí reunidos, bajo cuatro temáticas que convocan a la reflexión, a desmitificar ciertas “verdades” impuestas y reproducidas tanto por la religión, la ciencia, la filosofía y la historia por solo mencionar algunos saberes que, por estar reconocidos socialmente, ejercen su poder mediante una violencia simbólica al instituir ciertas maneras de explicar el mundo, obligar ciertas relaciones sociales y normativizar la propia existencia humana. Tratar de comprender que la complejidad humana y sobre todo sus comportamientos en torno a la sexualidad son diversos, sacude todo lo instituido por largos siglos, de ahí que la configuración genérica hegemónica en la actualidad constriña esta situación al limitar su expresión en dos géneros, quizá por ello resulte provocativo la propuesta de un tercer género o mejor aún, una bisexualidad o intersexualidad como proponen algunos autores en el presente volumen. En ese tenor, la primera serie de artículos versan sobre la historia de las sexualidades. En esta, María de Jesús Rodríguez Shadow se pregunta ¿si es posible una arqueología de las sexualidades?, que se desprenda de los paradigmas dominantes, los cuales reproducen para sociedades pretéritas nuestras formas actuales de relación social y jerarquías entre géneros, de ahí que cuestione interpretaciones dadas por los arqueólogos sobre ciertas pinturas, esculturas, figuras y cerámica que reproducen algunos prejuicios en torno al cuerpo, a la sexualidad y a los géneros.

El trabajo de Olivia López revisa cómo la ciencia, la educación y la medicina higienista del siglo XIX regulan la sexualidad bajo los imperativos impuestos por la burguesía capitalista y su moral sexual, sobreponiendo el valor del trabajo, la moderación en la satisfacción de necesidades, la limpieza y el ahorro al placer. De ahí que se relacione la noción de salud con la buena conducta, el amor y la pasión con el matrimonio y con la procreación, la rigurosa vigilancia de la castidad prematrimonial y el resguardo de la fidelidad bajo prescripción médica.

En ese mismo tenor, Marcela Suárez nos presenta cómo en la sociedad novohispana la sexualidad femenina se asociaba al pecado, la lujuria, el demonio y la maldad. De ahí la necesidad de controlar dicho ejercicio, toda vez que constituía una transgresión al modelo cristiano de conyugalidad. Siguiendo el caso de una mujer acusada de tratos deshonestos con el demonio, nos revela las persecuciones de mujeres por parte del Tribunal del Santo Oficio, los comportamientos mantenidos por éstas con los demonios, y el imaginario colectivo alrededor de las brujas y hechiceras, cuyos signos siglos más tarde serán asociados con la histeria.

Por su parte, Víctor Flores nos relata cómo se ha ido construyendo la historia jurídica de la transexualidad en México y sus grandes tropiezos. A pesar del avance discursivo tocante al reconocimiento de la diversidad sexual y a los derechos humanos, muestra las vicisitudes que experimentan las personas transexuales que optaron por el tratamiento de reasignación integral de sexo-género hasta llegar a la etapa final, donde el cambio legal de nombre y sexo se hace imposible ante los argumentos jurídicos sustentados en un principio biológico-genético para la asignación del sexo, mismo que niega los procesos de construcción social y psicológica del género en cada persona, de ahí su negación y cerrazón para efectuar el cambio de nombre y el sexo asignado, en detrimento de su integridad física, moral y social.

El siguiente eje temático se refiere precisamente a la construcción sociocultural de la sexualidad; en éste participa Xabier Lizarraga, donde expone el papel que juega la palabra en la construcción y vivencias de la sexualidad como un universo plástico y flexible, situado en el terreno de lo abstracto y lo simbólico. Plantea que la sexualidad en cada individuo nunca termina de configurarse, detallarse y matizarse, en tanto producto, consecuencia y construcción del proceso de hominización-humanización. Es decir, a través de la palabra construimos una sexualidad simbolizada, donde cada ser humano le da su singularidad a la vez que la comparte con estructuras de nuestra organización social.

Joan Vendrell, en su artículo propone la necesidad de reinventar la heterosexualidad, ya que ha sido cuestionado el sustrato biológico que asociaba la presencia de instintos o impulsos sexuales. Plantea que todo ser humano es bisexual, en el sentido que posee la capacidad para relacionarse sexualmente con personas de cualquier sexo. Nos descubre algunos de los mecanismos de la hetero-

sexualidad, como son el asco y la homofobia, a fin de garantizar la sexualidad entre hombres y mujeres. De ahí la necesidad de abrir las categorías en el sistema de género y contemplar la posibilidad de una intermedia, es decir, un tercer género, en la medida en que la heterosexualidad no refiere a todas las posibilidades humanas y sí las limita.

Por su parte, Norma Mogrovejo hace un recorrido histórico sobre la sexualidad lésbica, que la medicina y el psicoanálisis la habían definido como una carga patológica y de perversión. No obstante, estudios posteriores sobre sexualidad, identidad y feminismo plantearon que el lesbianismo se distingue de la heterosexualidad y de la homosexualidad, ya que alude más que a una preferencia sexual a una relación social y política entre las mujeres, de ahí que se observe al lesbianismo como una posición de resistencia al poder y a la interpretación androcéntrica.

Posteriormente, Edith Yesenia Peña nos plantea la emergencia y complejidades de la sexualidad, que bajo identidades sexo-genéricas diferentes a las hegemónicas hombre-masculino, mujer-femenino, configuran un espectro amplio de identidades que luchan por ser reconocidas, respetadas e integradas a la sociedad con respeto irrestricto a sus garantías individuales y derechos humanos.

El tercer eje temático se configura por trabajos con enfoques psicoanalíticos en torno a la diversidad sexual. Martha Mancilla, en su texto nos relata que en el Porfiriato se reproducen los valores religiosos de la Colonia, mismos que permean la cultura médico-psiquiátrica de la época. Para ello reconstruye el deber ser de las mujeres, y la moral social imperante, en el que los espacios familiar y doméstico son donde se constriñe a éstas mediante el matrimonio monogámico y la maternidad. La histeria, definida como una enfermedad mental propia de las mujeres, es identificada por un conjunto de síntomas que en su mayoría se relacionan con una sexualidad alterada y escandalosa, constituyendo una transgresión del deber ser femenino, definido como un tipo de locura moral.

Christian Herrerman nos habla de los avatares del psicoanálisis cuando contempla como problemática de estudio la diversidad, y Susana Bercovich nos presenta las diferencias existentes entre el psicoanálisis y la teoría *queer*, que retoma las críticas de Foucault al psicoanálisis y rompe con la imposición de una sexualidad normal o heterosexista, autores que plantean inventar nuevas formas sociales alternativas para estar con los otros y para estar en el mun-

do, de ahí su carácter contestatario, diverso y de militancia política.

Finalmente, Virginia Hernández Ricardez trata en su artículo cómo la discriminación a la homosexualidad comienza en la familia ante el rechazo a los estereotipos dominantes de ser hombre y ser mujer, de ahí que den muerte simbólica al miembro diferente que no cumpla con la norma; discriminación que se convertirá en exclusión de la vida social tanto en lo afectivo, académico, laboral, religioso, educativo, cultural, por mencionar sólo algunos aspectos de lo social. De ahí la importancia del psicoanálisis como práctica clínica, que descubre en cada uno de los individuos mediante sus relatos, efectos del inconsciente, y por supuesto la singularidad de cada persona; es a través de la palabra de cada uno de éstos, que el psicoanálisis puede dar cuenta de que no existe la normalidad en el goce, mucho menos en la sexualidad.

Por último, en el cuarto apartado de este libro, que versa sobre políticas y movimientos sociales sobre género y diversidad sexual, Lilia Hernández y Yesenia Peña recapitulan el proceso de institucionalización de las políticas con perspectiva de género en los Centros Integrales de Apoyo a las Mujeres; a través de un estudio de caso, analizan la eficacia y pertinencia de distintos programas desde la percepción de las usuarias, así como su incidencia en la participación ciudadana y transformación de prácticas cotidianas más equitativas.

Por su parte, Hortensia Romero plantea que una nueva perspectiva de la sexualidad debería considerar el conjunto de prácticas específicas de relacionamiento, con derivaciones que van más allá del encuentro físico, que abarca los posicionamientos sociales hasta la construcción y destrucción de las identidades, considerando los afectos, el placer, la expresividad y la comunicación. Pone nuevamente en cuestionamiento la normalización de la sexualidad que ha restringido a la sexualidad en un binomio normal/anormal, femenino/masculino, heterosexual/homosexual.

Yan María Yaoyólotl Castro hace un recorrido histórico del movimiento lésbico feminista, mismo que plantea que es diferente de otros, ya que su propuesta sexo-política es re-evolucionaria en el sentido de que busca vincularse con movimientos nacionales e internacionales en contra de la dominación patriarcal. Muestra las diferencias existentes con otros movimientos homosexuales, lésbicos y demás nominaciones así como sus coincidencias.

Para cerrar Marco Antonio Pérez nos presenta su experiencia personal al enfrentarse a una sociedad y cultura homofóbica y discriminante. Su identidad homosexual le permite vincularse al movimiento social con la finalidad de reivindicar sus derechos humanos y contribuir a la transformación y apertura de la sociedad hacia el reconocimiento de la diversidad sexual.

Es así que los invito a transitar por esta serie de artículos que nos incitan a reflexionar sobre lo diverso y complejo de los seres humanos, desenmascarar lo simbólico de sus diferencias y abrir nuestra mirada y nuestra actitud hacia los “otros”, en aras de construir un mundo donde en la práctica y no sólo en el discurso quepamos todos.

Martha Rebeca Herrera Bautista

AL LECTOR

Nunca ha habido en nuestro planeta tantos seres humanos como hoy. Esto es un hecho evidente sobre el que pocas veces reflexionamos. Que seamos muchos y conservemos nuestra individualidad y personalidad tiene como consecuencia que nuestra especie sea cada vez más variable, tanto por su biología como por su manera de pensar y su comportamiento. Por ejemplo, es fácil aceptar que vista en su conjunto, la humanidad prepara hoy una diversidad de platillos y bebidas como nunca lo había hecho antes, aun tomando en cuenta aquellos que han desaparecido de nuestra mesa por múltiples causas.

Esto mismo ocurre en la escala de nuestra sexualidad, lo que nunca se considera debido a que hablar de este tema sigue enfrentado una serie de prejuicios y juicios de valor. En la mente de la mayoría, la sexualidad sigue vinculada indisolublemente a la reproducción y, en consecuencia, a la crianza de los hijos y la formación de una familia. Muchos todavía no conciben que existan sexos diferentes al masculino y al femenino ni aceptan que la tecnología actual ha controlado nuestra capacidad de procrear. Tampoco se acaba de entender cabalmente el concepto de género, ligado y al mismo tiempo independiente del sexo. Algunos estiman todavía que la diversidad sexual que observan a través del cine, televisión o revistas es patrimonio sólo de las grandes ciudades o de pueblos con un modo diferente de pensar.

Lo cierto es que cada vez hay mayor diversidad sexual y maneras distintas de vivir los géneros. Algunas de estas diversidades son conocidas desde la Antigüedad, pero también han aparecido nuevas formas, sobre todo en lo referente a las relaciones entre géneros y la estructura de los grupos sociales, incluyendo la familia. Además

las personas que son distintas a lo que la sociedad ha considerado como habitual, han logrado que sus voces se escuchen en diversos contextos, incluyendo el político.

De esta manera se han conquistado espacios y se ha iniciado el combate a la discriminación en un mundo generalmente hostil, donde la marginación es frecuente.

La obra que tiene usted en sus manos muestra ejemplos de la variabilidad de la sexualidad y la expresión de género en México. Contiene tanto artículos escritos por científicos y activistas como conmovedores testimonios.

Cuando se me pide escribir un texto para presentar a los lectores un libro, suelo preguntarme: ¿por qué recomendaría tal obra? La respuesta en este caso es sencilla en dos vertientes. Para los enterados del tema, la obra ofrece la recopilación de textos tanto de índice general como particular. También incluye experiencias individuales y colectivas de las que es fácil derivar propuestas concretas. Pero, también, quien se sienta atraído por el título y desconozca el tema, encontrará aquí la oportunidad de descubrir un mundo que se ha querido ocultar y que está en proceso de abrirse.

Luis Alberto Vargas

Instituto de Investigaciones Antropológicas
y Facultad de Medicina de la
Universidad Nacional Autónoma de México

INTRODUCCIÓN

La celebración de la IV Semana Cultural de la Diversidad Sexual es un esfuerzo del que muchos de ustedes han sido testigos y copartícipes de mantener un evento que permita reflexionar, discutir y dialogar en torno a la diversidad sexual. La idea de continuar con este evento y publicar una memoria se basa en que consideramos necesario secundar los esfuerzos de otros tantos compañeros y compañeras que han intentado abrir camino para que en nuestro país exista respeto y dignidad para todos los seres humanos sin distinción. En ese sentido, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) abre sus puertas para hacer un recorrido histórico, social, cultural y político del género y la sexualidad, que permita pensar desde diferentes aristas nuestra visión hegemónica y bipolar de la sexualidad, abriendo —de ser posible— un panorama de cuestionamiento y conciencia sobre la diversidad humana, pues qué mayor patrimonio existe en el humano que la misma variabilidad y pluralidad que se ha enriquecido y complejizado a lo largo de la historia de nuestras culturas. Por eso la diversidad sexual no puede quedar exenta de esa consideración y por ello también ha de ser vista dentro de su amplia gama de expresiones comportamentales como un patrimonio humano.

Así pues, en este espíritu hemos creído que es indispensable la participación de diferentes sectores sociales, de manera que puedan escucharse las distintas voces en la construcción de una sociedad justa, que también enriquezcan las posturas que cada uno tenemos, tanto académicos, gobierno, activistas, medios de comunicación, artistas y público en general. Esta cuarta edición es respaldada por diversas instancias del INAH, como la Secretaría Técnica, la Coordinación Nacional de Antropología, la Dirección de Antropología

Física, la Escuela Nacional de Antropología e Historia y el Museo Nacional de Antropología. Esfuerzo al que se suman la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, el Gobierno del Distrito Federal a través de la Secretaría de Desarrollo Social, la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal, la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, así como el Gobierno Federal a través del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación y el Instituto Nacional de las Mujeres, e instancias académicas como la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, el Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM, la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Morelos, la FLACSO-Chile, la Universidad del Valle de México, la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, El Colegio de México, la FES Iztacala, el Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social, la Universidad Benemérita de Puebla, la Universidad Autónoma de Sinaloa, la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, el Instituto Mexicano de Sexología, la Sociedad de Psicología y Psicoanálisis, el Grupo Interdisciplinario en Sexualidad y, finalmente, organizaciones civiles como Amnistía Internacional, Fundación Mexicana de Estudios Interdisciplinarios en Salud Integral (MEISI), Shalom Amigos, SIPAM, Mexfam, Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo (CIAD), Centro Nacional para la Prevención y el Control del VIH/SIDA (CENSIDA), Diversidad, Equidad Social y Democracia (DESyDE), Centro de Capacitación y Apoyo Sexológico Humanista A.C. (CECASH), Acción violeta, Letra eSe, Clóset de Sor Juana, Cabaretito, Armario abierto, Amantes de la Luna, Homópolis, Comunicación e Información de la Mujer A.C. (CIMAC) y Agencia de Noticias sobre Diversidad Sexual (ANODIS). Evento en el que se considera que la Antropología no podía pasar por alto los movimientos sociales actuales con respecto a la diversidad sexual y genérica, por lo que se tornó en un reto generar un espacio de encuentro permanente, dando así fecha y forma a lo que sería la IV Semana Cultural de la Diversidad Sexual, que se desarrolló del 6 al 10 de junio de 2005, cuyas sedes fueron el Auditorio Jaime Torres Bodet del Museo Nacional de Antropología y el Auditorio Román Piña Chán de la Escuela Nacional de Antropología e Historia; reunidos bajo un principio de unicidad “la diversidad somos todos”, que propone conceptualizar la diversidad humana como el patrimonio más invaluable que le ha permitido concebir un sinfín de manifestaciones, expresiones y creaciones, donde la sexualidad no es la excepción.

El comité organizador quedó conformado por Luciano Cedillo, Gloria Artís, Felipe Solís, Xabier Lizarraga, Francisco Ortiz, Joan Vendrell, Lilia Hernández, Héctor Meza, Miguel Ángel Merlos, Alejandra Mora, Erika Hernández, Verónica González, Claudia Mayén y Miriam Huerta. La coordinación del evento quedó a cargo de Edith Yesenia Peña Sánchez, profesora-investigadora de la Dirección de Antropología Física del INAH y generadora del proyecto. En conjunto, en esta cuarta edición como en las anteriores se realizó un recorrido por diversos contextos y problemáticas que atañen a nuestro país, con el afán de discutir y reflexionar en torno a la sexualidad y su diversidad, por lo que se organizaron cinco conferencias magistrales a cargo de Susana Zabaleta, José Olavarría, Marcela Lagarde y Ríos, Guillermo Núñez y Sylvia Covián, y diez mesas redondas con 50 ponentes, que invitaron a conocer, entre otros, los polimorfismos e interacciones de construcción sociohistórica de los sujetos sexuados; los cambios en las percepciones del cuerpo, género y erotismo; las políticas y problemáticas actuales en torno al cuerpo y salud; identidad, diversidad sexual y derechos humanos; temas que aportaron elementos teóricos con base en investigaciones, la visión de la militancia, denuncias y propuestas políticas para comprender el bagaje cultural de la diversidad sexual y los problemas sociales en torno a ella, bajo una interrogante común: ¿cómo nos construimos en sujetos sexuados? También se llevaron a cabo dos cursos de especialización sobre Teoría *queer* y la construcción de las masculinidades a cargo de Guillermo Núñez y José Olavarría, respectivamente.

Finalmente, la clausura se realizó con un pronunciamiento a favor de la Jornada mundial contra la homofobia y la Campaña nacional contra la discriminación y la homofobia, que a la letra dice:

La Semana Cultural de la Diversidad Sexual es un evento que desde sus inicios ha intentado constituirse como un espacio de discusión y diálogo que aborde diversos temas referentes a la diversidad sexual, asimismo se ha caracterizado por la participación de diferentes sectores de la población (académicos, representantes de instituciones de gobierno, asociaciones no gubernamentales, artistas, activistas del movimiento LGBT y medios de comunicación), ya que consideramos que es necesario escuchar las voces que tienen algo que compartir, proponer y demandar al respecto, pues tenemos la firme convicción de que la diversidad en general y, en particular, la sexual requiere ser reflexionada y problematizada sobre los tipos

de sujetos sociales y sexuales que somos y queremos ser. Para poder construir, entonces, la diversidad sexual como un patrimonio de la humanidad invaluable que es necesario rescatar y dignificar.

Bajo este contexto hemos realizado desde la academia un esfuerzo continuo al abrir este espacio desde el año 2002 en una institución de gobierno que salvaguarda el patrimonio cultural y que abre sus puertas a esta problemática social: el (INAH). Es por ello que se genera la Semana Cultural de la Diversidad Sexual en su cuarta emisión bajo el lema La diversidad somos todos. La cual tiene como trasfondo el cuestionarnos sobre ¿cuál es la situación en nuestro país en términos de diversidad sexual?, ¿qué avances hemos tenido en cuestión de política y salud sobre este tema?, ¿qué propuestas sociales han surgido al respecto?, ¿qué problemáticas se han solucionado y cuáles siguen vigentes?, ¿qué sucede con respecto a la violencia feminicida y homofóbica?, y ¿qué se está haciendo en torno a la discriminación por género y preferencia sexual? Estas interrogantes fueron puestas en la mesa del debate, por que creemos que es necesario discutir la situación actual que existe en México sobre diversidad sexual y pensamos que no podemos tolerar la discriminación y la violencia que se ejerce sobre amplios sectores de nuestra población.

En ese sentido, la coordinadora del evento y el Comité Organizador de la IV Semana Cultural de la Diversidad Sexual, nos pronunciamos a favor de la campaña nacional en contra de la discriminación y la homofobia que instituciones gubernamentales como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED)/CENSIDA y organizaciones civiles están llevando a cabo. Celebramos este esfuerzo e invitamos a la gente a unirse, donde el principal aporte de la sociedad sea ante todo un cambio de actitud hacia todos aquellos que son diferentes a nuestras convicciones, un cambio que se refleje no en la tolerancia sino en el respeto y la dignidad humana plasmados en nuestra vida cotidiana, herencia invaluable que deberá consolidar una cultura plural y diversa que brinde bases de legitimidad, legalidad y justicia a las nuevas generaciones, es por ello que “la diversidad sexual somos todos”. Negar esta realidad es antisocial y transgresora de los derechos propios y de otros.

De ahí la importancia de generar un compromiso para unificar desde la academia un activismo serio y solidario, donde podamos ofrecer también una difusión cultural de las problemáticas y los avances que existen en materia de diversidad sexual, por lo que

dicho esfuerzo se plasma en este libro, bajo una selección de artículos sobre los tópicos tratados en la IV Semana Cultural de la Diversidad Sexual. Obra a la que puede acceder todo tipo de público que quiera informarse y ampliar sus conocimientos sobre la construcción sociohistórica de la sexualidad.

Edith Yesenia Peña Sánchez
Otoño de 2005

HISTORIA DE LAS SEXUALIDADES

¿ES POSIBLE UNA ARQUEOLOGÍA DE LAS SEXUALIDADES?

*Maria de Jesús Rodríguez-Shadow**

RESUMEN

El propósito de este ensayo es plantear las premisas teóricas y las herramientas conceptuales que pueden ser empleadas en un estudio que enfoque la sexualidad en sociedades desaparecidas. Se explora la razón por la que existen pocas investigaciones en torno a estos aspectos en comunidades pretéritas, y se propone al constructivismo social como la teoría idónea para abordar el estudio de las sexualidades a partir de los restos arqueológicos: pinturas, esculturas y cerámica.

INTRODUCCIÓN

En la arqueología, como campo disciplinario de la antropología, es posible encontrar académicos que abordan en sus investigaciones aspectos diversos de la realidad social: la relación entre géneros, el ciclo de vida, las identidades étnicas, las clases sociales, la estructura económica y el sistema político, entre otros temas. Sin embargo, hay pocos estudios que se orienten al análisis de la sexualidad o la diversidad sexual en los vestigios arqueológicos. En este ensayo exploro las premisas teóricas y conceptuales que podrían sustentar estas investigaciones y la clase de evidencia que debe buscarse.

El registro arqueológico puede ser estudiado para entender las expresiones sexuales humanas a lo largo del tiempo. Una arqueología que se aboque al análisis de la sexualidad de las comunidades

*Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH.

del pasado será más completa e integral, pues la sexualidad está interrelacionada con aspectos sociales de gran importancia como las estructuras de parentesco, las ideologías de género, el mundo de lo imaginario; esto es, las mentalidades, el sistema político, las ideas religiosas, entre otros.

La sexualidad deja algunas pistas materiales en las pinturas (en cuevas, casas, tumbas), figurillas (cerámica, hueso, asta, piedra), y esculturas y relieves. ¿Qué información nos proporcionan estos vestigios sobre las identidades, actividades y relaciones sexuales de los grupos que las crearon? Investigar estas cuestiones constituye un reto, pues los indicadores —para definir variables culturales y relacionar la evidencia material con el comportamiento social— siempre están presentes en los vestigios que son objeto de estudio en la arqueología. En este sentido, creo que el estudio de la sexualidad no se diferencia del análisis de la organización política, la investigación de las estructuras económicas o las ideas religiosas de las sociedades del pasado. Sin embargo, es necesario examinar las teorías existentes y los métodos que pueden ser utilizados para conectar la evidencia material con las preguntas de la investigación acerca de la sexualidad.

¿POR QUÉ LA SEXUALIDAD NO HA SIDO ESTUDIADA POR LA ARQUEOLOGÍA?

Aunque nadie negaría que en las sociedades del pasado ha estado presente la sexualidad, ¿por qué los arqueólogos se han despreocupado por estudiar este aspecto? En relación a este asunto pueden identificarse, al menos, algunos presupuestos que pueden influir: a) el esencialismo sexual; b) la negatividad sexual; c) el principio de la heterosexualidad obligatoria, y d) el tratamiento lascivo de los materiales arqueológicos.

El primer postulado se relaciona con la idea de que el sexo es una fuerza biológica que existe antes de la vida social y que por tanto no es un fenómeno cultural ni es variable histórica y cultural. Al respecto, si hasta un fenómeno tan profundamente “biológico” como lo es el parto, constituye una expresión fundamentalmente cultural, puesto que las creencias, los “síntomas,” las posturas y los ritos asociados a éste varían de cultura a cultura y en una misma sociedad a través del tiempo, con mayor razón la sexualidad; para

comprobar esto bastará con estudiar la sexualidad en unas pocas sociedades y observar la variabilidad cultural de sus expresiones en los restos materiales.

El segundo presupuesto, relacionado con la negación sexual, ha contribuido a que pocos arqueólogos se interesen por el estudio de la sexualidad en las comunidades del pasado debido a que, desde la óptica de la sociedad occidental, el sexo es algo peligroso, destructivo, pecaminoso, independientemente de que también existen barreras institucionales que impiden la difusión de imágenes de contenido explícitamente sexual. En este contexto se comprende que en los museos no se exhiban representaciones de actos sexuales o se considere nociva la difusión de imágenes eróticas en textos escolares, aunque se trate de actos llevados a cabo en un pasado remoto.

La ideología sexual occidental jerarquiza las relaciones sexuales, señala un lugar común. Considero necesario enfatizar esto para no perder de vista que nuestra sociedad coloca, en el peldaño más alto de la sexualidad, el coito entre un hombre y una mujer dirigidos a la reproducción biológica en el marco del matrimonio; por esta razón, la evidencia arqueológica de expresiones sexuales no reproductoras (*cunilingus*, sexo anal heterosexual y la felación presentes en la cerámica moche y chimú, por ejemplo), no heterosexuales, es dejada de lado, lo cual pone un velo y oscurece la diversidad de las prácticas sexuales en el pasado.

El tratamiento lascivo de los materiales arqueológicos se relaciona con el hecho de que, tanto en los medios de difusión como en la práctica profesional, algunos arqueólogos han trivializado y exagerado las relaciones entre la sexualidad y otros aspectos de la cultura. Respecto al primer fenómeno, puede mencionarse la difusión de representaciones pictóricas, escultóricas o de figurillas cerámicas, o de diversos materiales, que son descontextualizadas y promovidas como pornográficas, de esta manera se enfatizan penes erectos, pechos opulentos o actos sexuales, que se imprimen en tarjetas postales, camisetas y otros artículos destinados al consumo masivo.

Desgraciadamente el tratamiento lascivo de los materiales arqueológicos no está limitado al mercado popular. A menudo, los arqueólogos realizan un tratamiento sexualizado de determinadas representaciones, de imágenes de cuerpos parcialmente vestidos, mismos que probablemente no tendrían connotación sexual o

pornográfica en su contexto cultural original, pero se proponen interpretaciones forzadas del pasado. Por ejemplo, algunos investigadores han sugerido que las llamadas “figurillas de Venus” del Paleolítico Superior europeo son representaciones sensuales de cuerpos femeninos de moda para la apreciación erótica y la excitación masculina. Hasta se ha llegado a proponer que estas figurillas de Venus fueron creadas y otorgadas a los hombres como “premio” por raptos, violación o incluso asesinato de mujeres (véase Dobres, 1999: 260), lo cual evidencia que en nuestra disciplina ha habido una fuerte tendencia androcéntrica e, incluso, sin exagerar se podría decir que hasta misógina.

También se da el fenómeno inverso: ver sexo donde no lo hay; al respecto puede mencionarse el estudio de Marija Gimbutas (2001), nombre emblemático en la arqueología del feminismo esencialista, donde plantea que las cabezas de toros esculpidas de la sociedad minoica representan los genitales y los órganos reproductivos femeninos. También se ha planteado que, por ejemplo, el conjunto megalítico de Stonehenge parece una vagina visto desde el aire, y no asombra que no sea arqueólogo, sino, casualmente ginecólogo quien haga esta propuesta, lo triste es que se gaste espacio para reproducir esto en una revista sin credibilidad como *Scientific American*. Este tipo de aseveraciones, que no están sustentadas en una firme evidencia arqueológica, en nada contribuyen a la comprensión ni de lo femenino ni de las expresiones sexuales en los mundo pretéritos.

LA TEORÍA, LOS MÉTODOS Y EL APARATO CONCEPTUAL

La teoría del constructivismo social¹ es la más pertinente para el estudio de la sexualidad humana a partir de los vestigios arqueológicos, pues el planteamiento inicial se funda en la premisa de que la sexualidad está socialmente construida, es decir, que es un producto histórico con expresiones diversas en distintas sociedades, pese a que posea un fundamento biológico. Desde esta teoría, la sexualidad aparece como una manifestación con características diferentes en distintos tiempos y lugares, así como con interrogantes

¹ Una explicación de esta teoría puede encontrarse en Johnson 2000, pp. 134-142, también véase Hodder, 2001.

sobre los factores que influyen en la construcción de la sexualidad en diversos contextos prehistóricos e históricos.

Partiendo de esta premisa la sexualidad puede ser analizada como fruto de las relaciones culturales e históricas que un grupo humano concreto desarrolla en un tiempo y lugar determinados y no como un producto inmutable, transhistórico y transcultural enraizado en la biología. De esta manera pueden reconocerse sus aspectos naturales, sin limitarse a éstos.

Para arribar a una arqueología de la sexualidad, tanto las premisas teóricas como los procedimientos metodológicos, así como el aparato conceptual deberán ser muy explícitos y pertinentes. Por lo anterior, resulta indispensable discutir los conceptos y las nociones relevantes en su desentrañamiento. Una cuestión fundamental será establecer la distinción entre sexo biológico, género y sexualidad. Al hablar de sexo biológico me refiero a las diferencias físicas y genéticas que están relacionadas con la reproducción (la genitalidad, las distinciones cromosómicas, las diferencias hormonales y los órganos reproductivos). El género es el conjunto de ideas sobre la diferencia sexual que arroja características “femeninas” o “masculinas” a cada sexo (Lamas, 2000: 53).

Para los fines de este artículo he construido un concepto de sexualidad que quiero proponer de manera provisional, parto de que es el conjunto de actitudes, prácticas, hábitos y discursos que cada sociedad, en un tiempo y espacio determinados, construye de manera colectiva en torno a los deseos y las relaciones eróticas.

Al partir de la idea de que la sexualidad es socialmente construida se entiende que ésta no es “natural” y por lo tanto consiste en un conjunto de relaciones específicas, histórica y culturalmente, y se halla estrechamente vinculada con otras estructuras sociales: la organización familiar, el sistema de parentesco, los rituales, las funciones políticas, la división social del trabajo, entre otras. Aunque la raíz biológica de la sexualidad la hace aparecer como natural, es necesario resaltar su carácter profundamente cultural, pues los significados que adquiere en el contexto de las relaciones sociales varía, ya que un símbolo, gesto o sonido que pueden tener connotaciones sexuales en una cultura no los tienen en otra. La sexualidad, entonces, está relacionada tanto con el sexo biológico como con el género, aunque es muy distinta de ellos.

Siguiendo a Schmidt y Voss (2000: 2) empleo el concepto de sexualidad para referirme a todos los tipos de relaciones sexuales,

incluyendo actividades sexuales, erotismo, identidades sexuales, significados sexuales y políticas sexuales. En este sentido, las actividades sexuales incluyen no sólo el coito y el orgasmo, sino todo el rango de posibilidades interpersonales y auto estimulantes. El erotismo está relacionado, pero no limitado, por la actividad sexual, incluyendo significados y representaciones que tienen la intención de despertar interés sexual, que contiene carga sexual o se vincula con el placer de este tipo.

Estoy de acuerdo con Lamas (2000: 49) en que la sexualidad constituye una elaboración psicológica y cultural sobre los placeres de los intercambios carnales, discurso codificado, pautado por proscripciones y sanciones que le dan —literalmente— forma y direccionalidad, la obligatoriedad de la heterosexualidad, por ejemplo.

En relación al concepto de las identidades sexuales me desvinculo de Schmidt y Voss (2000: 2) quienes sostienen que éstas “pueden ser definidas popularmente por la elección de un compañero sexual (por ejemplo, heterosexual, homosexual, pederasta);” yo propongo que aquellas constituyen modelos dinámicos, esto es, una persona no tiene una identidad sexual que es construida de una vez y para siempre; ésta puede sufrir transformaciones a través del tiempo, por lo tanto, es un producto histórico e instaura prácticas simbólicas que se encuentran insertas en una amplia red de relaciones sociales dinámicas. Estos conceptos los planteo de manera provisional, pues estoy consciente de que parto de esquemas y sistemas clasificatorios muy influenciados por una visión dicotómica.

Una de las metas de la arqueología de la sexualidad debe ser entender la dinámica del sexo biológico, el género y la sexualidad, en un sociedad concreta, para analizar sus expresiones, los mecanismos y las fronteras de sus influencias e interacciones dentro de los contextos sociales bajo investigación. Por ello, los términos que se emplean debían ser escogidos de manera pertinente y definidos explícitamente para adecuarse al contexto cultural y dirigir las preguntas de investigación. Esas nociones deberán proveer un léxico que permita que la sexualidad se vuelva visible, en lugar de estar escondida dentro de las narrativas de género y sexo biológico (Schmidt y Voss, 2000: 3).

Entre las muchas medidas que los arqueólogos pueden adoptar para llevar a cabo estudios con pocos sesgos sería deseable que:

- a) estén conscientes de los prejuicios e incluso sus preferencias sexuales para advertir la manera en que esta disposición puede

afectar su interpretación e, incluso, las preguntas que se plantea cuando ya está en el campo; *b*) que no impongamos a las sociedades del pasado las jerarquías de género que padecemos en nuestra sociedad, pero también que no presupongamos que en las sociedades prehistóricas las mujeres desempeñaron papeles de gran relevancia social e importantes roles políticos, sin que exista evidencia sólida que avale estos postulados. También debemos estar atentos al hecho de que en los vestigios arqueológicos puede encontrarse evidencia de otros géneros distintos a los que nos son familiares y a no encasillar el pasado al sistema dicotómico sexo/género que caracteriza nuestra sociedad, y *c*) si además existe evidencia arqueológica de desnudez, exposición de los pechos, falos erectos, vulvas, relaciones sexuales heterosexuales, homosexuales o hermafroditismo, no debe verse automáticamente como una prueba incuestionable de pornografía en la antigüedad. Debe insistirse en analizar estas representaciones sexuales en su contexto.

CONSIDERACIONES FINALES

Si se toman en cuenta las premisas mencionadas estoy segura de que los estudios arqueológicos de la sexualidad pueden arrojar algunas luces sobre la organización social de las diversas prácticas sexuales dentro de contextos históricos culturales específicos, teniendo presente que las sociedades y las culturas no son monolíticas y que es muy posible que haya divergencias entre las normas ideales de comportamiento sexual (que pueden ser distintas entre clases sociales diferentes y variar de un género a otro) y las prácticas sexuales vividas.

Ahora bien, ¿cómo pueden los estudiosos de la arqueología investigar la sexualidad? Evidencias de la ideología y de las prácticas sexuales en las sociedades desaparecidas pueden encontrarse en diversas representaciones en el arte prehistórico e histórico, entre éstas pueden citarse las pinturas, las esculturas, la cerámica y las figurillas en diversos materiales. Al llevar a cabo este tipo de estudios se deberá tener presente que habrá lagunas en el registro arqueológico, de la misma manera en que existen lagunas cuando investigamos otros aspectos sociales como la economía, la política o el sistema religioso.

Para que las lagunas en los materiales arqueológicos no nos desanimen a llevar a cabo el análisis de los aspectos sexuales de las

sociedades del pasado, sólo basta que tengamos presente que podemos hacer inferencias, buenas inferencias basadas en los datos que nos ofrezca la cultura material.

Lo que también me queda claro es que los arqueólogos que deseen enfrentar el estudio de la sexualidad en una comunidad concreta deberán ampliar el abanico de sus lecturas (de antropología, historia y sociología) y hacerse de conceptos y enfoques que provengan de otras disciplinas sociales, y adopten otras perspectivas teóricas que, sin duda, enriquecerán y constituirán fuentes de inspiración en sus análisis, independientemente de que harán posible el empleo de las analogías en sus interpretaciones y estudios. Pese a que los mejores trabajos que conozco en relación a la sexualidad en Mesoamérica provienen de una antropóloga (Quezada, 1975), un sociólogo (Dávalos, 1998) y un etnohistoriador (Balutet, 2006), quienes elaboraron sus estudios analizando fuentes y crónicas coloniales, considero que los restos materiales en Mesoamérica pueden ser investigados de manera fructífera. Joyce (2000) realizó un primer acercamiento exitoso a la sexualidad masculina entre los mayas a partir de los remanentes arqueológicos. Por ello, creo que existe una respuesta afirmativa a la pregunta planteada en el título de este artículo.

BIBLIOGRAFÍA

BALUTET, Nicolas

- 2006 “La condena de los transgresores de la identidad masculina: un ejemplo de misoginia mesoamericana”, en María J. Rodríguez-Shadow (ed.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 166-187.

DÁVALOS, Enrique

- 1998 “La sexualidad en los pueblos mesoamericanos prehispánicos. Un panorama general”, en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.), *Sexualidad en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las Ciencias Sociales*, México, El Colegio de México, pp. 71-106.

DOBRES, Marcia-Anne

- 1999 “Hacia una nueva interpretación de las figurillas de Venus: un análisis feminista,” en *Arqueología y teoría feminis-*

- ta, de L. Colomer, P. González, S. Montón y M. Picazo (comps.), Barcelona, Icaria, pp. 257-288.
- GIMBUTAS, Marija
 2001 *The Living Goddesses*, Berkeley, University of California Press.
- HODDER, Ian (ed.)
 2001 *Archaeological Theory Today*, Cambridge, Polity Press.
- JOHNSON, Matthew
 2000, *Teoría arqueológica. Una introducción*, Barcelona, Editorial Ariel.
- JOYCE, Rosemary
 2000 "A Precolumbian Gaze: Male Sexuality among the Ancient Maya", en Robert Schmidt y Barbara Voss (eds.), *Archaeologies of Sexualities*, Londres, Routledge, pp. 263-286.
- LAMAS, Marta
 2000 "Sexualidad y género: la voluntad de saber feminista", en *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.), México, El Colegio de México, pp. 49-70.
- QUEZADA, Noemí
 1975 *Amor y magia amorosa entre los aztecas, supervivencias en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- SCHMIDT, Robert y Barbara Voss (eds.)
 2000 *Archaeologies of Sexualities*, Londres, Routledge.

LA MEDICINA HIGIENISTA DEL SIGLO XIX Y LA REGULACIÓN DE LA SEXUALIDAD

*Oliva López Sánchez**

*La tarea de descubrir la verdad del
cuerpo es inseparable del reto de
descubrir la verdad acerca de la gente.*
Kuriyama

RESUMEN

En este trabajo abordaremos la relación entre los valores emergentes de la organización social del capitalismo burgués en el siglo XIX y la conformación de una moral sexual, que aseguramos, fue resultado directo de la representación del cuerpo en las coordenadas de una supuesta moral laica, en la que la ciencia y la educación se convirtieron en las herramientas principales para conseguir un cambio en las prácticas de los conjuntos sociales. Partimos del supuesto de que, la noción de un progreso continuo en el pensamiento moderno, colocó a la ciencia, discurso y práctica, en una suerte de cambio permanente, que ofrecía el perfeccionamiento de la condición humana en sentido material y moral. En este contexto de modernización y grandes cambios sociales, la medicina ocupó un lugar básico en la vigilancia y regulación del comportamiento de los ciudadanos. En especial, la medicina higienista se ocupó de promover el ejercicio de una sexualidad dentro del matrimonio y, para tales fines, la instrucción y la educación sexual de los recién casados fue una meta que se intentó cumplir a través de la difusión de manuales sobre higiene conyugal. Es así que centraremos

* Facultad de Estudios Superiores Iztacala-UNAM.

nuestro análisis en el inventario de las conductas sexuales, consideradas sanas, promovidas a través de dos manuales sobre higiene del matrimonio durante la segunda mitad del siglo XIX en Hispanoamérica.

ANTECEDENTES: EL CUERPO Y LA SOCIEDAD BURGUESA

Las representaciones y las rutinas del cuerpo fueron transformadas a finales del siglo XVIII y principios del XIX, estos cambios estuvieron ligados al surgimiento de la nueva organización social. Con el nacimiento de la burguesía capitalista, los cuerpos entraron a una nueva lógica de transformación conforme en sus estilos de vida. El discurso del nuevo orden económico-social fue pautando distintas formas de relación en el mundo material, las que inevitablemente modificaron las relaciones entre los hombres y las mujeres, tanto en el ámbito público como en el privado.

El mundo capitalista requería de cuerpos dispuestos para el trabajo y de ciudadanos con virtudes como la moderación en la satisfacción de las necesidades, la limpieza, el ahorro y sobre todo la capacidad de esperar, ya que el capitalismo requiere que la mano de obra se convenza del valor de postergar la satisfacción del deseo, para encauzarlo hacia las leyes del mercado; entonces, se introdujeron reglas sociales en la vida de los individuos tanto en la esfera pública como en la privada.

En el nuevo escenario económico, las profesiones liberales se perfilaron como instrumento indispensable en la organización social, y la medicina ocupó un lugar importante como elemento regulador del orden social, particularmente en lo referente al comportamiento de los sujetos. Así, encontramos que el discurso médico intentó desterrar los vicios mediante las prescripciones de la ciencia médica, y también se dio a la tarea de institucionalizar la noción de salud como sinónimo de buena conducta. La medicina, junto con las disposiciones pedagógicas y legales, buscó establecer pautas de comportamiento guiados por la lógica de la salud, la educación y la legalidad (López, 2003).

La época burguesa concedió a todas las personas el derecho a la autodeterminación. Pero este derecho supuso también, como contrapartida, la conciencia de la responsabilidad. El deber se asoció al derecho. En lo sucesivo, todos los hombres y mujeres sin distin-

ción estarían sometidos a la *obligación*. Esta ley social también dictó al amor y a la sexualidad su correspondiente objetivo. La sociedad burguesa estableció que el amor y la pasión por alguien debían tener su mayor expresión en el matrimonio, es decir, el fin último de ese sentimiento sería el matrimonio y la procreación. El deseo genésico no debía reducirse a la satisfacción del instinto sexual sino que debería ser respuesta a un deseo mayor: engendrar hijos. Por la importancia que el Estado le dio al matrimonio, se estableció éste como una institución de carácter moral y la única forma de legalizar el comercio sexual y su monopolio.

La vigilancia rigurosa de la castidad prematrimonial y el resguardo de la fidelidad son consecuencia de la función social y moral del matrimonio. Cualquier otro tipo de relación sexual encaminado solo a la satisfacción del deseo fue censurado. El adulterio fue considerado no sólo un crimen contra un tercero, sino incluso un crimen contra el Estado. El placer del amor venal, voluptuoso y desenfrenado fue tachado como despreciable. Bajo la lente de la moral burguesa, la prostituta dejó de ser vista como la maestra del amor y fue despreciada.

Lo sublime que tiene el matrimonio en la ideología burguesa es consecuencia de las formas amorosas que la decencia de la vida pública y privada, la moda, la sociedad y el mundo de las apariencias impusieron (Fuchs, 1996). No obstante, los ideales sexuales burgueses derivaron de sus necesidades específicas tales como la seguridad de su existencia garantizada en el marco de una economía familiar ordenada, y de una ideología pequeño burguesa.

Los legisladores pretendieron actuar ante todo como educadores. Así, encontramos que médicos, abogados e ingenieros se dieron a la tarea de establecer medidas profilácticas y correctivas por medio de disposiciones educativas en materia de higiene y sexualidad, que tuvieron como objetivo traducir en comportamientos concretos los contenidos de las instituciones moralizadoras del grupo social que representaban.

En efecto, dicho proceso capitalista por sí mismo no generó vicios y crímenes en el orden de lo sexual que no se conocieran en el antiguo régimen, pero sí aportó un elemento nuevo: elevó a fenómeno de masas el libertinaje sexual por la nueva lógica monetaria, la posesión de bienes y servicios ofrecidos al mejor postor, a la vez que promovió otras formas de vivir la sexualidad, puesto que se comenzó a dar un alto valor a la virginidad, la monogamia y la fi-

delidad. La virginidad se transformó en un bocado apetecible que sólo se podía obtener en matrimonio y la comercialización de los cuerpos de mujeres jóvenes, violentadas por el comercio de su virginidad. La violación de mujeres vírgenes se convirtió en un mercado importante en el círculo de los burgueses de la primera mitad del siglo XIX europeo. En 1884, un afamado redactor informó que en Inglaterra había gente que se dedicaba a comercializar la violación de vírgenes de tierna edad. En condiciones de engaño y completa impunidad, cientos de mujeres eran llevadas con artimañas o raptadas para servir al cumplimiento de los deseos de hombres acaudalados, que pagaban sus filias sexuales semanalmente; situaciones en las que policías, porteros y algunas mujeres, que hacían de tercería, estaban involucrados. Según estos informes, un cliente llegaba a solicitar hasta setenta vírgenes al año, es decir, tres cada catorce días (*idem*).

El orden social burgués exigía el mantenimiento de la decencia externa aunque permitía toda clase de excesos sexuales tanto en las clases altas como en el proletariado. La nueva moral laica encontró en la medicina higienista del siglo XIX un gran aliado, y amparada en el discurso de la ciencia, la medicina se convirtió en vigía de la sexualidad sana. En otras palabras, la medicina higienista militó a favor de la moral sexual burguesa que pretendía reprimir los bajos instintos del cuerpo en nombre de la producción, pues había que controlar el deseo en vista de que se perfilaba como una amenaza a la productividad y al cumplimiento del horario de trabajo (Jagoe *et al.*, 1998).

El estudio de la publicación y difusión de libros médicos para los recién casados es una veta de información que permite comprender la sexo-logía (Vázquez y Moreno, 1997) burguesa del siglo XIX; los contenidos y lineamientos muestran, en efecto, un cambio fundamental en torno al discurso acerca de las prácticas sexuales, las cuales debían reflejar la educación y conocimiento sistematizado sobre el comportamiento en el lecho nupcial.¹ Dichos manuales

¹ Los médicos pretendieron sustituir el conocimiento empírico de las *mesalinas* en la iniciación sexual de los varones. Véase Andrés Moreno Mengíbar y Francisco Vázquez García (2002), "La realidad cotidiana y el imaginario masculino de la prostitución andaluza, 1840-1950, en María Dolores Ramos y María Teresa Vera (coords.), *Discursos, realidades, utopías. La construcción del sujeto femenino en los siglos XIX y XX*, Anthropos, Barcelona.

contienen un inventario de la sexualidad legítima de la pareja burguesa dictado por médicos, moralistas y legistas. De entre las obras concernientes a la moral sexual del siglo XIX que circularon en Hispanoamérica encontramos las de Felipe Monlau y Amancio Peratoner, en ambos casos se trata de una especie de catálogo muy detallado del sexo conyugal, dictado por los preceptos de la higiene.

Higiene del matrimonio (Monlau, 1865) y *Fisiología de la noche de bodas* (Peratoner, 1903), respectivamente, ofrecen consejos relacionados con la frecuencia del coito y los peligros que podía acarrear a la salud si se infringían las disposiciones higiénicas regidas por criterios como la edad, la geografía, la ocupación, el sexo, el horario y la alimentación. Las prescripciones médicas en esta materia también abarcaron técnicas y posiciones para el coito, y advirtieron de lo peligroso que sería para la salud no respetarlas.

LAS REGLAS DE LA HIGIENE CONYUGAL

Los preceptos de la higiene conyugal estaban sustentados en una lógica que concebía a la sexualidad como una necesidad fisiológica regulada por la propia naturaleza del cuerpo según la demanda de satisfacción, pero que al igual que beber y comer el deseo genésico muchas veces se veía violentado por estímulos externos que provocaban excesos en su ejercicio. Monlau asegura que el hombre está sujeto a los ciegos estímulos de la carne y reducido a buscar en el matrimonio no sólo el alto fin de la procreación, sino también un medio autorizado para el deseo concupiscente. Ante la proclividad del deseo de la carne y las pasiones humanas, la medicina proponía algunos consejos que dictaba la *higiene*. Los médicos higienistas defendían el principio fisiológico de la autorregulación, que funcionaba de igual manera para todas las demandas del cuerpo:

Así como nunca se debe comer sino cuando hay apetito, ni beber sin sed, ni dormir sino cuando sentimos sueño, así tampoco nunca debe el esposo entregarse a los placeres de la copulación, sino cuando natural y buenamente se sienta estimulado a ello. Así como el hambre es el gran condimento de los manjares, una razonable continencia es también el condimento del placer genésico. El deseo vivo hace la fruición² más com-

² Goce de una pertenencia.

pleta, y el obedecer sin demora alguna a la voz interior de la saciedad, es el único medio de no experimentar quebranto en la salud. La apatencia venérea es considerada con razón, como un signo de salud; pero no basta el sólo apetito, sino que además se necesita robustez para poder satisfacerlo, y exige que esta satisfacción dé un resultado prolífico.

El esposo no debía satisfacer el instinto de la procreación sino cuando se sintiera naturalmente llamado a ello, y no provocado por excitantes interiores, por espectáculos voluptuosos o caricias indiscretas. Pero, tan insano era el exceso como la ausencia de la función genésica, así lo dejaron en claro los higienistas. Los médicos y fisiólogos no consideraron en el matrimonio simplemente la unión de los sexos; sustentaron que el matrimonio no sólo era indispensable al completo desarrollo de los órganos, sino también necesario para el equilibrio de las funciones orgánicas y las facultades intelectuales. Es decir, en el imaginario de los médicos higienistas, el ejercicio moderado de la sexualidad promovía la armonía de relaciones entre lo físico y lo moral (Peratoner, 1903: 9).

A decir de los higienistas, investigaciones estadísticas realizadas por algunos de sus mentores y colegas les habían dado las pruebas materiales de que la locura, la epilepsia, la hipocondria, la manía, el histerismo, el furor uterino, el tedio de la vida que conduce al suicidio, y gran número de tristes dolencias, defectos y vicios, se desarrollaban particularmente entre los célibes. Los médicos sostenían que la muerte hería a muchos más célibes que a casados, y que los ejemplos de longevidad se encontraban con mayor frecuencia entre los últimos (*idem*).

En la lógica de la medicina higienista, el matrimonio se planteó como el único medio de coordinar el instinto genital sujetándolo a un fin moral; sólo la institución del matrimonio podía regular y moderar el apetito venéreo, pues, se argumentaba, tan peligroso era sofocar el instinto genital como soltarle la brida.

La ley general de la armonía exige el ejercicio moderado de todos los órganos de nuestra economía. Los placeres del matrimonio, usados con moderación, son necesarios para el sostén de la salud general; apagan los deseos violentos, las impacencias, las inquietudes, las penas del amor; previenen los ensueños eróticos que abrasan y perturban el sueño; facilitan el juego de las funciones orgánicas y alegran el alma. En fin, las dulzuras del matrimonio son una venturosa compensación á los trabajos y miserias de la vida (Peratoner, 1903: 11-12).

CONSIDERACIONES
SOBRE EL SEXO,
RELATIVAS A LA ESTACIÓN,
CLIMA, EDAD, TEMPERAMENTO,
CONSTITUCIÓN Y PROFESIÓN

Los higienistas decimonónicos, como en otras épocas, se dieron a la tarea de prescribir las funciones fisiológicas en función de la edad. Sólo que la edad estipulada como la ideal para ejercer una sexualidad rebasaba la aptitud biológica, porque no se circunscribía solo a la pubertad. Los médicos exigían el cumplimiento de una madurez orgánica y moral. Se (estipuló) que la aptitud reproductora cabal y adecuada no duraba más que de los 25 a los 45 años en el hombre, y de los 20 a los 35 en la mujer. Para la procreación robusta y bien conformada era necesario que el individuo hubiera completado su crecimiento y desarrollo, tanto en lo físico como en lo moral. Para dar la vida a un nuevo ser, era necesario tener vida de sobra que ofrecer.

En cuanto a los débiles de constitución o debilitados por cualquier causa, debían ser muy sobrios, y aun en ciertas épocas del año debían guardar continencia absoluta. Los literatos, artistas, hombres de estudio o aquellos que ejercieran una profesión liberal, estaban propensos a que su vida se consumiera con asombrosa rapidez, si no los guiaba la medida en el momento de entregarse a los transportes del tálamo conyugal.

Los higienistas aseguraban que en los climas extremos el coito era más debilitante que en los templados. De las estaciones, la primavera y el otoño eran las menos desfavorables. En verano e invierno, y aun en otros meses convenía muchísima discreción en el goce de los placeres conyugales. “La Venus no es útil en estío ni en otoño; en esta última estación, sin embargo, es mas tolerable; pero en estío conviene abstenerse enteramente de ella, en cuanto sea posible” (Monlau, 1865: 162).

Citamos algunos refranes castellanos relativos a la abstinencia sexual que se asociaban al clima: “junio, julio y agosto, señora, no soy vuestro” (también se decía no os conozco); “en agosto, ni mujer, ni mosto”. Estos refranes, a decir de Monlau, probaban bien que el instinto higiénico popular conoció muy pronto, y formuló en refranes, lo mucho que debilitaban y extenuaban, durante los calores, las evacuaciones espermáticas.

PRECEPTOS HIGIÉNICOS SOBRE EL PLACER GENÉSICO A FAVOR DE LA SALUD, LA LONGEVIDAD Y LA ROBUSTEZ

Los manuales conyugales decimonónicos enfatizaron la necesidad de la higiene de las funciones (generativas); higiene precisa, racional, irrecusable, que llevaría a una modificación de los hábitos y costumbres que a los ojos de los médicos eran contrarias a la salud de hombres y mujeres. Durante el siglo XIX, la medicina higienista mostró una preocupación por diferenciar las características del deseo genésico natural y el deseo antinatural, que conllevaba a la disminución de la economía del cuerpo. Así, encontramos que Monlau enumeró aquellas condiciones que llevarían a una sexualidad fuera de lo natural y lo sano, entre ellas los enlaces anticipados y la prolongación de los mismos pues, afirmaba, que

Por un lado [el hombre] ha llegado a hacer muy prematura la pubertad; y por otro ha querido prolongar la facultad reproductora, o al menos la sensación de los placeres sexuales, mucho más allá de la época que la razón y la fisiología señalan (Monlau, 1865: 161).

Otros aspectos señalados por el médico catalán eran los vicios de la educación, la promiscuidad de los sexos, los espectáculos más o menos livianos, las lecturas eróticas, los fuertes condimentos, el uso de las bebidas fermentadas y destiladas, la debilidad de las creencias religiosas, la ignorancia de los preceptos de la higiene y la relajación física y moral en todos sentidos.

Los manuales conyugales estipulaban la frecuencia con que se debía ejercer y solicitar el débito conyugal:

De los 20 a los 30 años, el hombre casado puede ejercer sus derechos de dos a cuatro veces por semana dejando un día de intervalo entre una y otra. Los que infringen los consejos de la higiene, se extenuan reiterando la cópula cinco o seis veces al día, rápidamente sufren los estragos y la consecuente ineptitud. De los 30 a los 40 años, el hombre debe limitarse a dos veces por semana. De 40 a 50, una vez. De 50 a 60, una vez cada quince días, y menos aún, no sintiendo de ello necesidad. En adelante, más vale la abstinencia total porque más que placer causa dolor y puede ser mortal por el agotamiento que representa para su constitución.

Los preceptos higiénicos para las mujeres son similares que en el caso de los hombres. Si bien la mujer puede prolongar el acto vené-

reo por más tiempo que el hombre, y repetirlo más a menudo, en razón a que sus pérdidas son menores, conviene no obstante que sea sobria de los placeres del matrimonio, puesto que esta sobriedad le conservará la frescura de unos atractivos que los excesos no tardarían en marchitar. Las voluptuosidades solitarias á que se entregan muchas mujeres descontentas de sus maridos, son una peligrosísima maniobra que las enerva y las predispone á las flores blancas,³ a las irritaciones de los órganos genitales y a las neuropatías de los mismos. La mujer razonable debe contentarse siempre con lo que su marido pueda darle, sin nunca exigirle más. En el caso en que un marido demasiado vigoroso abuse de su actividad genital, deberá la mujer cuerda empear todo el ascendiente que tenga sobre el marido para moderar sus ardores, apagar sus fuegos y hacerle comprender que los excesos venéreos no sólo son perjudiciales a la conservación de sus facultades viriles, sino que además son funestos para los hijos procreados en un estado de extenuación (Peratoner, Amancio, 1903: 30 y 32).

El débito conyugal debía estar seguido también por otro tipo de recomendaciones: un trato suave y sin uso de la fuerza; no debía desempeñarse la unión sexual después de una copiosa comida por que el violento espasmo que la eyaculación seminal provoca en la economía entera podía suspender la función digestiva, acarrear obstrucciones, sofocaciones y a veces apoplejía. En contraparte, el hombre debía abstenerse de solicitar el débito a su mujer, si la viera contrariada moral y físicamente, porque podría comprometer la salud de sus vástagos en caso de quedar embarazada.

La posición recomendada por los médicos para que tuviera efecto la fecundación era la horizontal, aquella en la que el hombre se halla tendido sobre la mujer. Otras posiciones fueron tachadas de indolentes y perezosas porque dificultaba la procreación. La posición de pie se consideró sumamente fatigosa para el hombre y lo ponía en riesgo de gravísimos accidentes, como laxitudes en los miembros inferiores y fatigas generales. Todas las posturas que evitaran el fin de la naturaleza y que sólo buscaran el placer fueron calificadas como *onanismo conyugal*. Sólo en tres circunstancias la postura en *retro* era permitida y recomendada por los médicos: en el estado de preñez, de obesidad de la mujer y cuando el miembro viril no tuviera la longitud requerida para que tuviera efecto la preñez. Los médicos refieren casos en los que la esterilidad de las

³ Flujo leucorréico.

mujeres era resultado de la falta de longitud del miembro de sus maridos, las cuales llegaron a ser madres practicando este *modus conjugendi* (*ibid.*: 35).

La conformación de una lógica sexual avalada en los preceptos de la medicina higienista definió las características de la fisiología sexual y el placer. El hombre debía experimentar una sensación de bienestar semejante a la que resultaba de la satisfacción de una imperiosa necesidad después del acto genital. Al contrario, el que interrumpiera artificiosamente aquella función, sentiría fatiga, completo abatimiento, acompañado de un sentimiento de tristeza general y prolongada. Además, la mujer también se resentiría de tales artificios y prontamente conseguiría un empobrecimiento orgánico manifiesto, por efecto de accidentes nerviosos que inevitablemente llevaban tras de sí los fraudes genitales. Los deseos no satisfechos desequilibrarían todo el cuerpo porque el aparato genital entraba en un violento orgasmo, particularmente el de la mujer y la sobre excitación nerviosa persistiría:

Sucede entonces lo que acontecería si después de presentar succulentos manjares á un hambriento, se le retiraran de la boca, dejando irritado su no satisfecho apetito. El baño local de semen es indispensable á la mujer para apagar la incitación que acompaña el coito, y para hacer recobrar la calma á sus órganos sexuales y á toda la economía. La sensibilidad de la matriz y todo el sistema reproductor se ven importunados en sentido contrario. A esta causa, tan á menudo, por desgracia, puesta en acción, deben atribuirse esas múltiples neurosis, esas extrañas afecciones cuyo punto de partida es el sistema genital de la mujer (*ibid.*: 42).

Entre las épocas no favorables para la cópula estaba en primer lugar la de los menstruos o líquidos catameniales, porque el acto conyugal en esta circunstancia no lograría cumplir sus fines, debido a que la menstruación no es más que una función preparatoria para la concepción, por lo que el periodo que inmediatamente le sigue era más favorable para la procreación.

Otra medida recomendada por los médicos para conservar la salud de los órganos de la generación, además de la prescripción de la moderación, era la limpieza de dichos órganos. Las abluciones cotidianas eran consideradas absolutamente necesarias para segregar las impurezas que los cubrían; la mujer, sobre todo, debía practicarlas escrupulosamente, tantas veces cuantas su constitución y estado requerían.

ALGUNAS IDEAS A MANERA DE REFLEXIÓN

Considero tres imperativos que distinguen a la sociedad burguesa decimonónica: el cumplimiento de una moralidad, la limpieza y la represión de los instintos bajos del cuerpo en nombre de la productividad. Los términos empleados para referirse a la fisiología y las técnicas sexuales están relacionados con los principios de la economía capitalista vinculadas con las condiciones del mercado: inversión, pérdidas, débito, ganancias y monopolio.

La domesticación de la vida requirió de manuales que desterraran los vicios del empirismo, imponiéndole una pedagogía de casi todos los ámbitos de la vida privada; como ejemplo podemos citar los manuales de higiene popular y los llamados *health self*.

Resulta evidente que los principios de vida, los discursos y los imperativos sociales se encarnan en el cuerpo porque en éste se inscriben las políticas económicas, y los designios sociales y culturales de una nación.

Finalmente, podemos señalar que, a diferencia de la preocupación actual por aumentar el número de coitos y el placer experimentado durante el sexo, los médicos higienistas del siglo XIX lucharon por controlar y tasar las prácticas sexuales, teniendo como único espacio permitido la alcoba matrimonial.

BIBLIOGRAFÍA

FUCHS, Eduard

1996 *Historia de la moral ilustrada*, 3, La época burguesa. Barcelona, Alianza Editorial.

JAGOE, Catherine, Alda Blanco y Cristina Enríquez

1998 *La mujer en los discursos de género. Textos y contextos en el siglo XIX*, Barcelona, Icaria, Antrazyt.

LÓPEZ SÁNCHEZ, Oliva

2003 "La reglamentación de los placeres", en Marinella Miano (comp.), *Caminos inciertos de las masculinidades*, México, ENAH.

MONLAU, Felipe

1865 *Higiene del matrimonio*, París, Garnier Hermanos.

MORENO MENGÍBAR, Andrés y Francisco Vázquez García

2002 "La realidad cotidiana y el imaginario masculino de la

prostitución andaluza, 1840-1950", en Ma. Dolores Ramos y Ma. Teresa Vera (coords.), *Discursos, realidades, utopías. La construcción del sujeto femenino en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Anthropos.

PERATONER, Amancio

1903 *Fisiología de la noche de bodas*, Buenos Aires, Maucchi Hermanos e Hijos.

VÁZQUEZ GARCÍA, F. y A. Moreno Mengíbar

1997 *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España* (siglos XVI-XX), Madrid, Akal.

SEXUALIDAD, DEMONIOS E HISTERIA EN UN CASO DE LA INQUISICIÓN NOVOHISPANA

*Marcela Suárez Escobar**

RESUMEN

Desde sus inicios el discurso cristiano vinculó la sexualidad al pecado y ubicó al mal y a la lujuria unidos a la mujer, ideas que culminaron en el Medioevo con la construcción de la ideología bruñeril que perfeccionó el discurso sobre la relación entre las mujeres y el demonio. La conquista y la colonización de América trajo la figura demoníaca como parte de la evangelización, y en la Nueva España estuvo presente en creencias, blasfemias, discursos y en el ejercicio de la sexualidad. El Tribunal del Santo Oficio persiguió a las endemoniadas, aquellas mujeres que se suponía mantenían relaciones con el maligno y cuyas manifestaciones físicas lo delataban. Freud demostró más tarde que estos síntomas eran sólo expresiones de la estructura histérica. Este ensayo realiza una reflexión sobre la sexualización de Mefisto y sus implicaciones sociales.

SATÁN Y LA SEXUALIDAD

La cosmovisión cristiana supone la existencia de un “pecado” y éste la presencia de un Dios. Un pecado es la trasgresión de un compromiso personal a una exigencia infinita de un poder inconmensurable; es la ruptura de una relación; es una desviación y también una prisión, porque el pecador requiere de ser liberado (Ricoeur, 1992: 213-246); pecar es faltar a los mandatos de Dios cuando éstos

* Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

constituyen la base moral de los creyentes, y la sociedad cristiana occidental vinculó la sexualidad al pecado desde el origen de su discurso. El ejercicio de la sexualidad apareció ligado a la maldad, a Satán, y esto se manifestó en pensamientos y discursos sobre sus trampas y tentaciones.

La Iglesia cristiana, desde su fundación, emitió una serie de normas entre las que se encontraban las que intentaban controlar el ejercicio de la sexualidad. Como motivo del esfuerzo de los predicadores por interiorizar en las mentes de los primeros cristianos la diferencia entre Dios y el demonio, se ubicó el discurso acerca de la sexualidad y éste se empezó a emplear para delimitar manchas y pecados; de esta manera el control de las pulsiones sexuales se constituyó en elemento fundamental en la construcción del cristianismo primitivo y piedra angular de su desarrollo. Desde el principio, la Iglesia cristiana hizo suyo el terreno de la sexualidad, quizá como lo indica Peter Brown (1999: 258-273) porque era uno de los elementos cuyo ejercicio particular distinguía a los cristianos de otros grupos religiosos en los primeros momentos de construcción de la doctrina.

La primera referencia al mal ligado a la lujuria y a las mujeres la hizo Filón de Alejandría (30 a.C.-40 d.C.), cuando escribió de la existencia de ángeles-demonios que, según él, eran los intermediarios entre los hombres y Dios; relata la caída de estos ángeles y su transformación en seres malignos debido a su lujuria por las mujeres mortales (Burton, 1981: 60). Tertuliano de Cártago (160-220 d.C.) sostuvo que el diablo provocaba inmoralidades como la lujuria, impaciencia e ira, y acusó a las mujeres como fuente de tentación de los hombres, pues afirmaba que eran la puerta del diablo. Clemente de Alejandría (muerto en 215 d.C.) manifestó que los demonios promovían la herejía, el ateísmo, los malos sueños, la magia, la fornicación, las pasiones diabólicas y la lujuria (Burton, 1981: 145).

Hacia el siglo III el monasticismo fue la mejor fuente para el desarrollo de la demonología porque se pensaba que los demonios, con frecuencia, tentaban con la lujuria a los monjes jóvenes, y dentro de la hagiografía de este siglo, el diablo tomó la forma de mujer para seducir a los hombres (*ibidem*: 218-220).

En el siglo XIII el pensamiento cátaro introdujo nuevas ideas para la demonología, las que aseguraban que Satán era el dueño del mundo y de los cuerpos humanos, que por materiales eran

corruptos, y se decía también que la sexualidad era una invención diabólica. Tomás de Aquino respondió a los cátaros afirmando la dependencia de Satán con respecto a Dios; afirmaba que el diablo poseía un perfecto intelecto y una gracia sobrenatural que perdió por orgullo, y de manera indirecta lo culpaba de los males del mundo. Asimismo, sostenía que el diablo era la cabeza de las criaturas del mal y los pecadores eran miembros de su cuerpo místico (*ibidem*: 202). Para este pensador todas las acciones de Satán contaban con la anuencia de Dios, y el maligno era capaz de ejercer su maldad penetrando en la mente de los humanos, provocando ilusiones y sensaciones. Podía actuar desde fuera del cuerpo humano ofreciendo bienes materiales, o desde adentro, a través de los fluidos corporales. Satán no tenía cuerpo y era incapaz de engendrar, pero le era posible adoptar a una persona cualquiera y tener prácticas sexuales como íncubo o como súcubo; podía anidarse en los cuerpos por un tiempo, pero no podía impedir el libre albedrío (*ibidem*: 200-206). Estas ideas tomistas fueron determinantes para las posteriores incriminaciones y acusaciones de brujería.

SATÁN Y LA BRUJERÍA

En la Edad Media se consideraba que las mujeres eran inferiores, pero se penaban más los delitos que ellas cometían porque había amplias posibilidades de que alteraran el orden público a la vez que se les consideraba seres peligrosos cuando sus faltas se vinculaban a la pasión sexual (Wade, 1986: 247-248). La brujería como un “habitus de gracia negativa” se entiende en el sentido religioso como la disposición permanente de hacer el bien o el mal (Pitt, 1989: 121), y en este sentido la enfermedad y el amor pueden inducir a conductas sospechosas lejanas a los patrones cristianos. Muchas mujeres acusadas de brujería estuvieron de alguna manera ligadas a la naturaleza con tradiciones mágicas (Baroja, 1982: *passim*), muchas veces vinculadas con asuntos amorosos o sexuales; estas mujeres tuvieron un papel inquietante ya sea como curanderas, brujas o seductoras y el miedo social a lo incierto creó chivos expiatorios (esos individuos que “requerían” de purificación).

Hubo un documento, el *Malleus maleficarum* que se constituyó en el manual de consulta empleado por los jueces que determinaban el estado brujeril de una persona o su inocencia. El *Malleus* expli-

caba los actos de íncubos y súcubos, la manera de establecer pactos con el demonio, las supersticiones, los hechizos, y el modo de elaborar pócimas para hechizos. Para el Malleus, la brujería era la peor herejía que, por cierto, requería de tres elementos: “El demonio, la bruja y el permiso de Dios”. Consideraba que la infidelidad y la lujuria eran los principales motivos que llevaban a las mujeres a pactar con el demonio, siendo las más proclives aquellas que poseían un temperamento más ardoroso para satisfacer sus “repugnantes apetitos”. Clasificaba a estas brujas en tres grados: las que curan y dañan, las que sólo dañan y las que sólo curan (Trejo, 2000: 295-297).

EN LA NUEVA ESPAÑA

En el siglo IX se introdujo la idea de que se podía establecer un pacto directo con el diablo; supuesto que sirvió después para la demonización de las minorías. En la Nueva España, el pacto era un tema muy difundido, y dio origen a innumerables denuncias ante el Santo Oficio, por lo cual personas de todas las etnias fueron denunciadas por este motivo.¹ Ante necesidades imperiosas, algunos intentaban invocarlo con técnicas que iban desde oraciones hasta ofrecimientos varios.²

En la época moderna, el diablo todavía formaba parte muy importante de la cultura popular; en la Colonia siempre estuvo presente en los discursos eclesiásticos y en el imaginario colectivo, como parte de la conquista espiritual de América (Cervantes, 1994: 9). Bartolomé de las Casas en su *Apologética Historia Sumaria* culpaba al diablo de algunos estados y prácticas relacionadas con posible magia y afirmaba que los demonios podían mover la sangre y los humores hacia la imaginativa y fantasía, potencias interiores; la perturbación de los humores provocaba el surgimiento de imágenes en los vientos y la magia era una desviación moral (Gruzinski y Bernard, 1992: 57-62). A decir de Lecler, (1969: 95) en el siglo

¹ Archivo General de la Nación México, en adelante AGNM, ramo Inquisición, vol. 543, exp. 64, año 1700. “Denuncia de Juana de San Crisóstomo, María Concepción y Tomasa de Guido contra varias personas, por haber dado, según decían, su alma al diablo”.

² AGNM, ramo Inquisición, vol. 785, exp. 10, año 1746. “El secretario que hace de Sr. Fiscal contra Joaquín León, por haber invocado al diablo y cometer otras herejías”.

XVI el Estado y la religión cristiana se encontraban estrechamente unidos y la intolerancia religiosa era casi universal; se consideraba que los herejes eran siervos del demonio. En el siglo XVII gran cantidad de mujeres fueron perseguidas como brujas; un documento escrito por un inquisidor Boloñes en 1639, señalaba que:

Bruja formal es aquella que ha hecho pacto con el demonio y apostatando de su fe, con sus maleficios o sortilegios ha dañado a una o más personas, de modo que de tales maleficios o sortilegios se siga la muerte, o por lo menos enfermedad impotencia para engendrar o detrimento notable a los animales, el pienso u otros frutos de la tierra... (Gingzburg, 1994: 37).

En Nueva España, el demonio estuvo presente en blasfemias, creencias, supersticiones, discursos de la Iglesia y la Corona, documentos del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, en las fantasías sexuales y en el campo. Cualquier acto considerado sobrenatural se pensaba empapado de su influencia y lo no explicable también. Pedro Ciruelo, un inquisidor español famoso por su ortodoxia, escribió un *Tratado de las supersticiones* (Ciruelo, 1986: *passim*), en el cual especificaba este tipo de faltas y las relacionaba siempre con la intervención del Maléfico.

De hecho, en la primera mitad del siglo XVII el discurso sobre la brujería tuvo más auge. Nadie escapó a la obsesión del demonio y en España, donde la preocupación por la ortodoxia cristiana era grande, esa inquietud fue mayor (Deformeaux, 1966: 144). En este sentido, resulta paradójico que, como lo señala Raymundo Mier (1999: 140-141), el fantasma de Satán coexistiera con los albores de la ciencia médica “moderna” que comenzaba a explicar los fenómenos corporales pero que no pudo sacar al diablo del espacio asignado.

LA INQUISICIÓN NOVOHISPANA

Además de una institución política, a decir de Elia Nathan (2000: 275), el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición fue una institución productora y difusora de ideologías, entre ellas la brujeril, que se desarrolló en la Europa occidental entre los siglos XIV y XVII. A partir de su discurso, la brujería, curanderos, magos y hechiceros, que eran aceptados en la cultura y las creencias populares, fueron estigmatizados al vincularlos con la noción del diablo,

y considerados elementos de peligrosidad social. Sin embargo, los demonios no estuvieron presentes sólo en estos individuos, sino también en místicos, alumbrados o iluminados, que cayeron en manos del Tribunal del Santo Oficio y fueron acusados de herejes (Lagarriga, 2000: 263-277)

El diablo, entonces, se encontraba presente en asuntos corporales y sexuales, siempre se le vinculó al sexo, y las personas que fueron denunciadas al Tribunal voluntariamente o por tortura frecuentemente confesaban transgresiones al modelo cristiano de conyugalidad. De alguna manera, la noción del diablo siempre implicaba relaciones sexuales de los acusados o de terceras personas por culpa del *maldito*. No sólo las brujas realizaban pactos con Satán, o las hechiceras que elaboraban pócimas para el amor, sino también los embrujados, endemoniados y místicos.

Indicadores de la presencia del demonio en los cuerpos podían serlo estados de raptó (vómito de animales por parte del afectado), visiones, clarividencia, anestesia en algunas partes del cuerpo, ataques convulsivos, perturbaciones de la actividad sensorial y alteraciones del discurso. En el imaginario, su cercanía se podía detectar por la presencia de hombres muchas veces vestidos de negro, en vuelos mágicos con algún hombre y, en las mujeres, por “tratos deshonestos” que mantenían con esos demonios. De acuerdo al imaginario colectivo, el diablo acostumbraba presentarse en forma de un hombre poderoso física y económicamente, aunque también como un animal indefenso que se transformaba en feroz, en viento, granizo o rayo (Salazar, 2000: 333). De acuerdo con el antiguo discurso medieval, satán vivía en cuevas, árboles y barrancas; en la Nueva España, relatos de habitantes de Yautepec, Morelos, hablan incluso de “la cueva del diablo” (*ibidem*: 327).

MARÍA IFIGENIA DE LOS REYES,³ SATANÁS Y LA HISTERIA

María Ifigenia fue una mujer novohispana que en la primera mitad del siglo XVIII llegó a autodenunciarse con el comisario del Santo Oficio en Guadalajara, don Baltasar Colomo. Se acusó de mantener tratos con el demonio y justificó su inculpamiento por el temor que

³ María Ifigenia de los Reyes, AGNM, ramo Inquisición, lote Riva Palacio, t. 29, núm. 3, Guadalajara, 1737-1742.

le provocaba la epidemia de sarampión —que azotaba el lugar— y la posibilidad de morir. Se culpó de tener catorce años de “mala amistad con el demonio”, de efectuar cópulas casi a diario con el Maligno o con otros doce amigos de Satán, de conculcar imágenes y de infanticidio, todo ello por la influencia y la presión del demonio. El proceso duró cinco años, durante los cuales la endemoniada fue presionada por el Tribunal que, a la más pequeña resistencia de confesión, colocaba grillos y torturaba a la indiciada. La mujer relató la aparición del diablo, el proceso de seducción, las órdenes de éste y su exigencia para ser adorado y obedecido, así como de acuerdo al imaginario de la época, los detalles que acompañan a la noción del Maléfico. María Ifigenia lo describió como un hombre fuerte y autoritario, no feo, con poder de volar y de hacer volar a las personas, de aparecer y desaparecer sin perder la presencia, de una sexualidad poderosa y, sobre todo, muy interesado en coitos y mujeres. Habló de hechizos, magia, asesinatos, antropofagia y sus travesías con él por los campos, barrancas, sembradíos y cuevas. Habló de la excitación sexual que le producía, y que el maldito le obligaba a copular con varios hombres. Temía al Tribunal, pero al mismo tiempo la atormentaba la conciencia, en su delirio soñaba con Dios que no la perdonaba, y con la Virgen Amorosa, pero, al mismo tiempo, varias veces intentó regresarse al campo con Satán. María Ifigenia alucinaba, tenía visiones y fenómenos de conversión, además expresaba una culpabilidad sexual, y una erotización en las declaraciones que se presentaron en varias ocasiones en su confesión. Mas que el demonio, la histeria estaba presente.

LA HISTERIA

En el mundo occidental de entonces se consideraba la existencia de estados alterados de la conciencia. Se pensaba que un desequilibrio de los humores producía trastorno mental (Sacristán, 1992: 130); según la teoría de los humores, las enfermedades eran consecuencia de un desequilibrio entre los cuatro humores internos del cuerpo: el sanguíneo, el flemático, el melancólico y el colérico, y las enfermedades mentales se originaban por alteraciones del humor melancólico (López de Hinojosa, 1977: *passim*).

Desde el siglo XVI, Ambroise Paré había vinculado el pensamiento hipocrático a la teoría de los humores y consideraba que

en la histeria cabía la posibilidad de encontrar, además de algunos síndromes psíquicos, algunos rasgos de enfermedades mentales. La mezcla de síntomas psicológicos y somáticos, la naturaleza onírica de ciertos estados y su relación con la sexualidad ya se mencionan en las primeras descripciones de la locura histérica. En el siglo XVII, el inglés Edward Jorden descubrió a la histeria en la supuesta posesión demoníaca, cuando afirmó que las crisis convulsivas, anestesia corporal, ceguera y mutismo con intermitencia se debían a causas naturales y no demoníacas. En el siglo XVII se generalizó el enfoque médico de la demonología, y autores como Jorden, Burton, Sydenham y Baglivi empezaron a pensar en la histeria como una enfermedad que podía trastornar el espíritu (Maleval, 2004: 214-216); curiosamente, al mismo tiempo llevaban a cabo procesos inquisitoriales en que el *Malleus Maleficarum* guiaba los métodos de tortura para descubrir la presencia del maligno en los individuos.

Después, Freud (1985a: *passim*), que resolvió y revolucionó el concepto de *Histeria*, lo equipararía con la posesión demoníaca, debido a la relación de ambos con la penetración de “un cuerpo extraño” al del sujeto. A diferencia de sus antecesores, Freud (2004a: 45-53) concibió la histeria como una anomalía del sistema nervioso, que descarga en una diversa distribución de excitaciones, probablemente con formación de un estímulo dentro del origen químico, un excedente de estímulo distribuido por representaciones conscientes e inconscientes. Freud dijo que esta patología podía surgir en la infancia o juventud en mujeres u hombres de edad inmadura; describió sus síntomas —ataques convulsivos, perturbaciones de sensibilidad, existencia de zonas histerógenas y perturbación de la actividad sensorial— y, en cuanto a su etiología, escribió sobre cierta predisposición hereditaria, pero en un primer momento adjudicó esa patología a un trauma de origen sexual, para agregar en 1893 la tesis de una vivencia de afecto, y descubrir en 1897 las fantasías en la sexualidad de varones adultos. Por otro lado, detectó la presencia de *cosas reprimidas* que los enfermos mantienen fuera de su pensamiento consciente y habló de la necesidad de volverlos a la conciencia, provocando una descarga afectiva o *abreacción* para lograr la cura (Freud, 2004b: 339-342). Con respecto a la persecución de brujas, la obsesión por los demonios, la confesión y tormento inquisitoriales, las posesiones, lascivias, torturas, ordalías y la búsqueda del *stigmata diaboli* con todas sus consecuencias, vinculó el imaginario brujo con la realidad

de la histeria (Freud, 1985b: *passim*). Al respecto, Jones en el siglo XX señaló que los principales significantes del delirio histérico del pasado lo habían sido las fantasías de incubos y súcubos, los fantasmas, vampiros, diablos y brujas, los cuales se encontraban entrelazados de manera que los rasgos de uno podían encontrarse en los de otros. Freud agrega que las supersticiones se elaboran a partir del material sexual reprimido e inconsciente, destacando tanto la importancia de los deseos incestuosos como las formas infantiles de la sexualidad.⁴

Respecto a María Ifigenia de los Reyes, la presencia de alucinaciones, la fragmentación del cuerpo —cuando habla de transportarse y estar al lado del Maligno en dos lugares a la vez—, las capacidades de *desidentificación* —cuando habla de que con muchos trabajos “es”—, la presencia de una idea fija y del tema fálico —cuando todas sus declaraciones giran alrededor de Satanás—, todos ellos son síntoma de un cuadro de histeria. El delirio como discurso contestatario existió en cientos de hombres, pero sobre todo en mujeres que cayeron en las manos del Santo Oficio; el delirio, siempre empapado de la sexualidad reprimida que sin embargo expresa el encubrimiento de acciones sexuales trasgresoras que se dieron más que en lo imaginario, en lo real.

UNA REFLEXIÓN

En la mentalidad de ciertos grupos sociales, el diablo aparece, a veces, como parte de una religiosidad que resulta de la mezcla de información religiosa, supersticiones, tradiciones o costumbres locales; su invocación, más que una cuestión de religión, parece expresar situaciones críticas que lo colocan como una posibilidad de supervivencia.

En gran cantidad de testimonios de reos del Tribunal del Santo Oficio, el Maligno estaba presente en blasfemias y en proposiciones heréticas, delitos menores que si bien fueron perseguidos, no se consideraban graves ni aun en el espacio de la herejía (Alberro, 1988: 179). También estaba presente en la hechicería, relacionada en el ámbito novohispano con las tradiciones prehispánicas y al

⁴ Cfr. Jean Claude Maleval, “Delirio histérico no es delirio disociado”, en *Locuras...op. cit.*, pp. 44-50.

quehacer femenino. Mujeres negras y mulatas acudían al diablo para mejorar sus míseras condiciones de vida, y las mestizas se dedicaban a la magia, fungiendo como intermediarias entre el indígena—dueño del saber y de las pociones—y las usuarias de la magia, principalmente mujeres blancas (Alberro, 1988: 187). La hechicería suponía el auxilio de la magia para fines prácticos como sanar,⁵ asegurar la fertilidad, combatir a un enemigo y —lo más socorrido— atraer al ser amado; originalmente los cristianos no creían que la magia involucraba a Satán, hasta que llegó la escolástica que negó la magia natural y metió a Lucifer (Burton, 1996: 206). De cualquier modo, a pesar de discursos y prohibiciones, la hechicería formó parte de la vida colonial para mejorarla.

Con la sexualización de Mefisto, su poder se esparció en innumerables fantasías, sobre todo en la ideología brujeril; la hechicería se castigaba con penas leves, no así la brujería que implicaba transgresión sexual. El Maligno sirvió a los inquisidores, esos que buscaban los estigmas de Satán, para encontrar justificaciones, y fue útil a los reos porque su presencia les otorgaba la posibilidad de romper con las normas represivas del ejercicio de la sexualidad. Las fantasías y delirios acordes con la represión de la sexualidad y al discurso católico imperante, buscaron un camino de fuga de la represión. La invocación de Satán y los discursos místicos constituyeron elementos que se mantuvieron al lado de las pulsiones sexuales; los castigos, discursos y amenazas no fueron suficientes para impedir que en la cálida sociedad colonial las infracciones al modelo cristiano de sexualidad ocurrieran todos los días. Muchas personas transgredían las normas pero la violación de éstas nunca llegó a ser un asunto de hetedoroxia religiosa, simplemente, como diría Reich (1985: 50-55), fue el resultado de factores subjetivos, como las necesidades básicas. Nunca fue problema de ateísmo, ya que el pensamiento religioso cristiano se encontraba en la cotidianidad de todos los sectores sociales, aunque la conducta de los individuos pareciera lejana al dogma; el asunto era simplemente el intento por ajustar el mandato divino a la realidad terrenal, quizá porque el ejercicio de la sexualidad siempre ha tenido que ver más con la vida.

⁵ AGNM, ramo Inquisición, vol. 872, exp. 24, año 1736, “El señor inquisidor contra Juan Bautista Chirino, de oficio cocinero y de nación extranjera, por dedicarse a la curación de diversas enfermedades por medio de la magia blanca”.

Gramsci (1975: 28-30) señala que cada individuo es no sólo la síntesis de las relaciones existentes, sino también la historia de esas relaciones (Goffman, 1989: *passim*), también recuerda que un ser humano estigmatizado es un ser defectuoso portador de una mancha que contagia, se le relaciona con una posibilidad de culpa o quizás con un castigo (Delameau, 1989: 9-49), lo que puede implicar para los no estigmatizados un posible peligro y debe sugerir segregación y desprecio. La calificación social obliga al individuo estigmatizado a enfrentarse a una serie de restricciones porque el desvío de las normas implica una gran lesión a la identidad social. La concepción de delito implica la noción de culpa, y en occidente la unión de la sexualidad a la mancha, pecado y culpa fue fácil de construir. Las brujas, las endemoniadas, las alumbradas, las hechiceras, sólo fueron histéricas que intentaron sobrevivir, como muchas de las mujeres de hoy.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERRO, Solange
 1986 *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE.
- BAROJA, Julio Caro
 1982 *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial.
- BERNARD, Carmen y Serge Gruzinski
 1986 *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE.
- BROWN, Peter
 1999 *La antigüedad tardía. Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus.
- BURTON RUSSELL, Jeffrey
 1981 *El príncipe de las tinieblas*, Chile, Andrés Bello.
 1996 *Satanás*, Cornell, Ithaca.
- CIRUELO, Pedro
 1986 *Tratado de las supersticiones*, México, Universidad Autónoma de Puebla.
- CERVANTES, Fernando
 1994 *The Devil in the New World. The impact of diabolism in New Spain*, Yale, Yale University Press.
- DELAMEAU, Jean
 1989 *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus.

- DEFORNEAUX, Marcelin
 1966 *La vida cotidiana en la España del Siglo de Oro*, Buenos Aires, Hachette.
- FREUD, Sigmund
 1985a “Carta 118, 17 de enero de 1897, en *Cartas a Wilhelm Fliess*, Buenos Aires, Amorrortu.
 1985b “Carta 119, 24 de enero de 1897, en *Cartas a Wilhelm Fliess*, Buenos Aires, Amorrortu.
 2004a “La histeria”, 1888, *Obras completas VI*, Buenos Aires, Amorrortu.
 2004b “Proyecto de psicología”, *Obras completas VI*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GINZBURG, Carlo
 1994 *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa.
- GOFFMAN, Erving
 1999 *Estigma, la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GRAMSCI, A.
 1975 *Cuadernos de la cárcel. Nota sobre Maquiavelo, política y el estado moderno*, México, Juan Pablos.
- LAGARRIGA, Isabel
 2000 “Heterodoxia y estados alterados de la conciencia en la Nueva España: los iluminados alumbrados o ilusos”, en Noemí Quezada (coord.), *Inquisición novohispana*, México, UNAM.
- LECLER, Joseph
 1969 *Historia de la tolerancia en la época de la Reforma*, II, Valencia, Marfil.
- LÓPEZ DE HINOJOSA, Alonso
 1977 *Summa y recopilación de cirugía*, México, Academia Nacional de Medicina, ed. facsimilar de la edición del siglo XVI.
- MALEVAL, Jean Claude
 2004 “El escamoteo de la locura histérica”, en *Locuras histéricas y psicosis disociativas*, Barcelona, Gedisa.
- MIER, Raymundo
 1999 “Brujería y misticismo: juicio, milagro y arrebató como figuras de certeza”, en Esther Cohen y Patricia Villaseñor (coords.), *De filósofos, magos y brujas*, Barcelona, Azul, México, UNAM.

- NATHAN, Elia
 2000 "La Inquisición como generadora y transmisora de ideologías", en Noemí Quezada (coord.), *Inquisición novohispana*, México, UNAM/UAM.
- PITT RIVERS, Julián
 1989 "La gracia en antropología", en *La religiosidad popular. Antropología e historia*, C. Álvarez Santaló, María de Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.), Barcelona, Anthropos.
- RICOEUR, Paul
 1992 *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus.
- REICH, W.
 1985 *Revolución sexual*, México, Planeta.
- SACRISTÁN, María Cristina
 1992 *Locura e Inquisición en Nueva España, 1571-1700*, México, FCE.
- SALAZAR, Ana María
 2000 "Representaciones del diablo en Morelos siglos XVI al XX", Noemí Quezada (coord.), *Inquisición novohispana*, México, UNAM/UAM.
- TREJO, Flor de María
 2000 "El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de la Chuparratones", en Noemí Quezada (coord.), *Inquisición novohispana*, México, UNAM/UAM.
- WADE, Margaret
 1986 *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Nerea.

HISTORIA JURÍDICA DE LA TRANSEXUALIDAD EN MÉXICO

Víctor Hugo Flores Ramírez*

Las mujeres no nacen en los quirófanos.
Registro Civil del Distrito Federal

RESUMEN

El estudio de la transexualidad a través del discurso de la ciencia biomédico-psiquiátrica (Foucault, 1984) ha cobrado una gran relevancia a partir del siglo XIX, misma que se traduce en la búsqueda de su etiología. Hasta la fecha se desconoce la causa que origina la transexualidad; sin embargo, la teoría más aceptada refiere un problema de carácter hormonal durante la concepción (Becerra, 2003), sin que se reste importancia al entorno psicológico y social que rodea al individuo después de nacer y que conforma su identidad en los tres primeros años de vida. Ahora bien, la transexualidad, desde el punto de vista psiquiátrico, es considerada un trastorno de identidad de sexo (género), mismo que encuentra su clasificación en el DSM-IV,¹ o en el CIE-10,² consistente en una discordancia entre las características biológicas (sexo biológico) del sujeto y el sentido de pertenencia a un género determinado (sexo psicológico). Asimismo, el tratamiento a seguir en personas transexuales se denomina tratamiento de reasignación integral de sexo

* Abogado y sexólogo independiente.

¹ DSM-IV-TR, *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, texto revisado, Masson, Barcelona, 2002.

² CIE-10, *Trastornos mentales y del comportamiento. Descripciones clínicas y pautas para el diagnóstico*, OMS, Meditor, Madrid, 1992.

(género), el cual se divide en diferentes etapas consecutivas: tratamiento psicológico y hormonal, cirugía de reasignación de sexo (CRS) y finalmente el cambio legal de nombre y sexo. En el presente estudio abordaré la transexualidad desde la óptica de la ciencia jurídica, enfocando mi atención al llamado juicio de rectificación de acta, es decir, el cambio de la mención registral de nombre y sexo asentada en el acta de nacimiento, tomando en consideración que este cambio legal, como la última etapa del tratamiento de reasignación integral de sexo, se debe en su mayor parte a la corriente existencial humanista³ que lucha por la reivindicación de los derechos de las personas transexuales (Feinberg, 1996) a partir de la década de 1990, como consecuencia de la revolución sexual y el movimiento de liberación gay en la década de 1970.

EL DERECHO A LA IDENTIDAD GENÉRICA

Los tribunales de justicia del fuero común y federal de México conocen con mayor frecuencia juicios donde se solicita el cambio de nombre y sexo en el acta de nacimiento. Estos juicios comúnmente son entablados por personas transexuales, que en uso de su derecho a la identidad sexo genérica (López-Galiacho Perona, 1998), y habida cuenta de haberse sometido a un tratamiento de reasignación integral de género, accionan el sistema de administración de justicia con la finalidad de adecuar el acta de nacimiento y documentación correspondiente a su realidad social. En estos casos, la institución del Registro Civil es la persona moral a quien se demanda ante juez de lo familiar (Distrito Federal) para solicitar el cambio de nombre y sexo en el acta de nacimiento. Esta institución ha tenido en su haber una evolución histórico jurídica que podríamos dividir en tres estadios para su estudio, en atención a la defensa que el Registro Civil ha sostenido dentro de los juicios entablados en su contra: 1) estrategia de defensa antes del año 2002; 2) el caso M, 3) estrategia de defensa del año 2005.

El primer estadio se caracteriza por una defensa que carece en gran medida de un sustento teórico y práctico del conocimiento

³ La corriente existencial humanista considera a la transexualidad como una condición del ser humano exenta de la conotación clínica de la ciencia médica, que patologiza determinadas conductas.

de la transexualidad por parte de la Institución del Registro Civil, en la inteligencia de que requiere de un estudio multidisciplinario —sexología, genética, psicología, embriología, cirugía reconstructiva, psiquiatría— (Barrios, 2005) para su comprensión y análisis, sin los cuales la construcción de una defensa jurídica adolecerá de la falta de elementos probatorios suficientes e idóneos para acreditar la razón de su dicho. Sin embargo, a través de los diferentes casos —que el suscrito tiene en conocimiento— y que se tramitaron hasta antes del año 2002, la Institución referida sostiene los siguientes argumentos en contra del cambio de nombre y sexo:

a) El Registro Civil es una institución de buena fe que asienta en las actas los datos que los comparecientes manifiestan.

b) Los comparecientes señalan un nombre y sexo con el que social y jurídicamente será identificada la persona.

c) Los comparecientes firman al calce del documento registral manifestando su conformidad con lo declarado.

d) Para que sea procedente la rectificación de un acta de nacimiento en cuanto a la mención registral de nombre es preciso demostrar con documentación oficial que se ha utilizado el nombre que pretende adoptar la persona en forma cronológica durante todas las etapas de su vida, es decir, la niñez, adolescencia, juventud y edad adulta.

e) La rectificación del acta de nacimiento en cuanto al nombre es un capricho si no cumple con lo señalado en el inciso anterior, y la rectificación del acta en cuanto al sexo es meramente un capricho.

De la lectura de estos argumentos observamos que, si bien es cierto que los comparecientes (los padres) acuden al Registro Civil a efecto de que se levante un acta de nacimiento asentando el nombre y sexo de una persona, también lo es que existen causas posteriores al nacimiento que motivan la rectificación del acta —ejemplo la transexualidad— y que en atención a la necesidad de adecuar el acta a la realidad social de la persona es procedente el cambio de nombre. En el mismo orden de ideas, resulta incongruente considerar un capricho el cambio de sexo de una persona transexual por la necesidad de adecuar el acta a su realidad psicosocial, amén de un tratamiento integral de reasignación —psicológico, hormonal y quirúrgico— al que fue sometido y que tiene el carácter de irreversible, habida cuenta del derecho que la persona tiene sobre su propio cuerpo —principio de disponibilidad sobre el cuerpo— y que en ningún momento para perjuicio a terceros,

amén de ser un derecho inherente —teoría iusnaturalista— a la persona o reconocido —teoría iuspositivista— jurídicamente por el Estado. Cabe señalar que no existe sustento legal alguno que obligue a una persona a demostrar el uso o costumbre del nombre que pretende adoptar de forma cronológica durante toda la vida. Este argumento esgrimido por el Registro Civil es sólo una construcción teórica de la defensa jurídica de la institución, más no un fundamento legal que nuestro ordenamiento jurídico contemple.

El segundo estadio tiene lugar a partir de un juicio que denominé el caso M y que marcó un precedente en nuestro país. Este caso, a diferencia de las otras sentencias referidas hasta antes del 2002, evidencia una mayor oposición por parte del Registro Civil por rectificar el acta de nacimiento en cuanto a la mención registral de nombre y sexo de una persona transexual. Fue un caso que tuvo la necesidad de ventilarse en tres instancia (Juzgado de Origen, Sala y Tribunal Federal), en la inteligencia de la marcada oposición de una Institución que se negó rotundamente a otorgar este tipo de rectificación, en el entendido de que la transexualidad jurídicamente no estaba reconocida en nuestro país hasta antes de la publicación de las reformas al Código Civil para el Distrito Federal en años recientes. Ahora bien, si es cierto que el cambio de sexo no estaba contemplado expresamente en la ley,⁴ también lo es que a título de interpretación jurídica era posible realizar dicho cambio; sin embargo, dentro de los argumentos sostenidos por el Registro Civil en su defensa, amén de los ya señalados, habré de referir los siguientes:

1. El nacimiento es un hecho natural o biológico que no puede ser cambiado por una desviación o convicción y mucho menos por un capricho.

2. El sexo de un individuo no es por gusto posterior, sino por una forma genética y biológica de su nacimiento, pues aún cuando realice en su cuerpo un sin fin de operaciones, genéticamente siempre será... varón o mujer según sea el caso.

3. La persona transexual desea realizar la modificación de su acta de nacimiento para ostentarse con doble personalidad y así poder realizar conductas (posiblemente) delictivas.

⁴ Código Civil para el Distrito Federal antes de la reforma publicada el 13 de enero del 2004 en la *Gaceta Oficial del Distrito Federal*, cito: artículo 135, fracción II: “Hay lugar a pedir la rectificación del acta: II. Por enmienda, cuando se solicite variar algún nombre u otra circunstancia sea esencial o accidental.”

A través de esta defensa el Registro Civil plantea *la piedra angular de la transexualidad* al referirse a los diferentes elementos objetivos y subjetivos que integran la identidad sexogenérica de una persona, a saber: los elementos objetivos —hormonal, morfológico y cromosómico o —genético—, gonádico y subjetivos —psicológico, social y legal— (López-Galiacho, 1998); sin embargo, esta defensa solamente hace mención de un elemento objetivo —cromosómico— en la constitución del ser humano, excluyendo los demás elementos —objetivos y subjetivos— que integran la totalidad del mismo, resultando por demás inconclusos los argumentos vertidos por la institución, toda vez que el *ser humano*, a través del estudio de las diferentes disciplinas, es considerado *un todo*, no una fragmentación de sus características que lo integran. Sin embargo, la institución del Registro Civil ha formado poco a poco un argumento dogmático sustentado en un imperativo biológico (los cromosomas) en oposición a la construcción social y psicológica que rodea a la persona transexual, situación que puede observarse de la lectura de la siguiente contestación de demanda:

los documentos que exhibe no son bastos ni suficientes para poder acreditar la rectificación de acta de nacimiento en cuanto al nombre y sexo, toda vez que ha quedado demostrado que a lo largo de su vida el C... se ha ostentado con el nombre de (sic) que legalmente le fue dado por sus señores padres, por lo tanto no tiene derecho a demandar las prestaciones que aduce a mi representada y en cuanto al cambio de sexo no es procedente toda vez que de los 23 pares de cromosomas humanos se encuentran en cada célula normal(sic), veintidós de ellos son semejantes. Los miembros del par vigésimo tercero, de los cromosomas sexuales, pueden o no ser similares. Las mujeres tienen cromosoma “x” equivalentes, mientras que los hombres tienen solo un cromosoma “x” y un cromosoma “y”, definiéndose con esto el sexo del ser humano, por lo que la reasignación integral de sexo-género a la que dice se sometió no define el sexo como lo pretende hacer creer la parte actora, ya que el sexo de un individuo no es por gusto posterior, sino por la forma genética y biológica de su nacimiento, ya que el nacimiento es un hecho biológico y natural que no puede ser cambiado a simple capricho; asimismo no se puede señalar que la parte actora sea de sexo femenino, puesto que biológica y genéticamente es un HOMBRE, situación que no afecta al hoy actor en su desarrollo, pues específicamente aparece en su acta que se trata de una persona de sexo MASCULINO, pudiendo desarrollarse en un sin fin de actividades inherentes a su sexo y a su persona, ya que como se ha mencionado anteriormente el hecho de que se encuentre sometida a un tratamiento hormonal; así como a una reasignación integral de sexo-género, tendien-

tes a adecuar su supuesta realidad social, no le da pauta a que con ello su información genética recibida al momento de la concepción humana, se haya modificado, por lo tanto de accederse tal petición sería ir contra natura y contra las disposiciones de orden público.⁵

Si bien es cierto que el nacimiento es un hecho natural, también lo es que la identidad de género, es decir, el sentido de pertenencia a un género determinado, se configura tres años después del nacimiento del individuo y, en consecuencia, pueden existir causas posteriores que hagan necesaria la rectificación del acta de la persona, en especie, la transexualidad, a efecto de adecuar la identidad sexo genérica del sujeto a la realidad social y jurídica que le rodea. Cabe señalar, con base en el argumento del numeral tres de este estado histórico, que las personas transexuales no son delinquentes como pretende hacer creer el Registro Civil. La “condición” transexual no hace a una persona delincuente. Ninguna persona está exenta de cometer algún delito: una conducta (típica, antijurídica y culpable) sancionada por la ley, pero considerar que un transexual por el hecho de serlo sea un delincuente, se traduce en un prejuicio con un tono discriminatorio que corre riesgo de violar garantías constitucionales.

El tercer estadio histórico nace en el año 2005 y se caracteriza por una política del gobierno local encaminada a negar todo tipo de rectificación de acta, so pretexto de que acceder a este tipo de peticiones desencadenaría una ola de juicios motivados por la transexualidad, misma que, a criterio del Registro Civil, es contrario a derecho, amén de ser una patología. A diferencia de los otros estadios históricos, el Registro Civil aporta los siguientes razonamientos para acreditar tal criterio: 1. La persona (transexual) es un enfermo mental, padece una psicopatología que requiere urgentemente tratamiento psicológico y no una rectificación de acta. 2. La persona padece una perversión sexual que se encuentra contemplada dentro de las parafilias como lo son pedofilia, zoofilia, necrofilia, entre otras, así como lo es el homosexualismo, y el travestismo. 3. La persona es un travesti no un transexual. 4. La persona es un artificio producto de una serie de cirugías, “una

⁵ Fragmento extraído de la contestación de demanda del Registro Civil en un juicio de cambio de nombre y sexo sostenido por una persona transexual.

aberración social”. 5. El cambio de sexo no está contemplado en la ley.

De la lectura de dichos argumentos se desprende una gran confusión de conceptos acuñados por la “ciencia biomédicopsiquiátrica” (Focautl, 1984), amén de la tergiversación de terminología científica, al grado de tachar de aberración social a quien se haya sometido a un conjunto de cirugías y, peor aún, afirmar de una forma categórica que las mujeres no nacen en los quirófanos. Todos estos argumentos hacen ver como un monstruo social, a esa persona olvidando que es un ser humano circunscrito en el ámbito de las manifestaciones de la diversidad sexual (Nieto, 2003). Sin embargo, el Registro Civil pretende que se crea que la rectificación del acta no es procedente en virtud de que la persona transexual padece una psicopatología y requiere un tratamiento psicológico, olvidando que la transexualidad no es una enfermedad mental; obviando que el transexual se sometió a un tratamiento de reasignación integral de género,⁶ hecho que cumple con todos y cada uno de los consensos internacionales sobre la materia, y la necesidad jurídica de rectificar su documentación para adecuarla a su realidad social e identidad de género, habida cuenta de las reformas legales que México ha llevado a cabo sobre transexualidad.

Tal es el caso, que en la década de 1990 se reformó el Código Civil en el estado de Morelos que tuvo a bien establecer un precedente en esa entidad, toda vez que contempla como causal de divorcio la transexualidad.⁷ Esta reforma refleja la reivindicación de los derechos de las personas transexuales como parte integrante de la sociedad civil. Sin embargo, no fue hasta 2003 en el Distrito Federal, cuando el ciudadano Manuel Andrés López Obrador envió al legislativo local (Asamblea Legislativa), una propuesta de ley con una serie de modificaciones y reformas al Código Civil, en las

⁶ En los juicios de rectificación de acta el argumento que sostiene que la persona transexual se sometió a un tratamiento de reasignación de sexo, acoge su reclamo dentro de los derechos de la salud, en la inteligencia de que el Estado en artículo 4o Constitucional recoge la garantía social del derecho a la salud; sin embargo, el suscrito no es partidario de esta postura, toda vez que se patologiza la transexualidad, empero, en la praxis es de gran utilidad invocar el derecho a la salud.

⁷ Artículo 198 del Código Civil del Estado Libre y Soberano de Morelos dice: “Son causales de divorcio: fracción XXI. Cuando uno de los cónyuges, por tratamiento médico o quirúrgico intente cambiar o cambie de sexo”.

que se contempla el cambio de sexo, misma que fue aprobada por la III Asamblea Legislativa del Distrito Federal y publicada el 13 de enero de 2004 en la *Gaceta Oficial* de esta entidad, que en su parte conducente dice:

Artículo 135. Hay lugar a pedir la rectificación del acta: fracción: II. Por enmienda cuando se solicite variar algún nombre u otro dato esencial que afecte el estado civil, la filiación, la nacionalidad, el sexo y la identidad de la persona.

Esta reforma se traduce, en mi opinión, en el reconocimiento jurídico de la transexualidad en México, toda vez que una ley expresamente faculta la interposición de un juicio de rectificación de acta de nacimiento en atención de la necesidad de adecuar la realidad social y jurídica a la identidad sexogenérica, sobre la base del principio de disponibilidad sobre el cuerpo. La reforma mencionada establece también que una persona puede solicitar la rectificación del acta de nacimiento cuando exista un dato asentado en ella que afecte la identidad de la persona, que en especie, se traduce no sólo en los supuestos de transexualidad, sino en el transgenerismo e intersexualidad (Nieto, 1998) —y de carácter extensivo para cualquier persona. Sin embargo, aunque existe esta reforma, el Registro Civil sigue sosteniendo

que en nuestra legislación vigente no se desprende ordenamiento alguno, en el que se puede fundamentar para cambiar un hecho biológico, como lo es el sexo de una persona... (*idem*),

Situación que a mi criterio es falsa, en la inteligencia de que existe una norma jurídica que regula el cambio de sexo, con independencia de la forma como se lleve a cabo; amén de ser un elemento que recae sobre “la identidad de la persona”:

no se acredita que le asista la razón y el derecho para demandar de mi representada la rectificación de su acta de nacimiento en los apartados correspondientes de nombre y sexo, ya que nuestra legislación no concede el derecho de acudir a una instancia judicial para los fines que persigue el hoy demandante, por lo que tales cambios aparentes, no pueden llevar al hoy actor a exigir un derecho coactivamente a la sociedad ni tampoco lo facultan para reclamar y exigir a las instituciones el reconocimiento de un cambio de sexo. Asimismo, se destaca que despenalizar no es legalizar y por tanto es bien sabido que nuestra legislación

no contempla como derecho inherente de la persona, la aspiración a un cambio de sexo, por lo tanto nuestro ordenamiento jurídico no tiene obligación de llenar el vacío legislativo (*idem*).

CONSIDERACIONES FINALES

La labor jurídica presentada en este ensayo, sea a través del Poder Legislativo o Judicial, representa un discurso jurídico de la transexualidad en México, es decir, la construcción de un discurso que se articula (Guasch *et al.*, 2003) en favor o en contra de la transexualidad a partir del pronunciamiento de las instituciones públicas y privadas, organismos no gubernamentales, comunidad transexual y sociedad civil, llegando al reconocimiento jurídico de la transexualidad por parte del Estado a través de la reforma del Código Civil para el Distrito Federal. Sin embargo, no basta sólo el reconocimiento jurídico, es necesario regular sobre la materia a efecto de brindar certeza y seguridad jurídica a terceros, toda vez que existen vacíos legales que no resuelven los problemas jurídicos generados como consecuencia de haber cambiado de nombre y sexo en el acta de nacimiento, dejando los alcances de las sentencias en el criterio judicial, con el riesgo de vulnerar el ejercicio de los derechos civiles vinculados a la personalidad jurídica; empero, la transexualidad en México ha ganado terreno de forma sigilosa, casi imperceptible para el común denominador y, que a diferencia de la homosexualidad, ha logrado el reconocimiento institucional por parte del Estado.

BIBLIOGRAFÍA

BARRIOS MARTÍNEZ, David

2005 *En las alas del placer*, México, Editorial Pax.

BECERRA-FERNÁNDEZ, Antonio

2003 *Transexualidad. La búsqueda de una identidad*, Madrid, Ediciones Díaz de Santos.

H. CONGRESO DE LA UNIÓN

2004 *Código Civil para el Distrito Federal en materia común y para toda la República en materia federal*, México, H. Congreso de la Unión.

CIE-10

- 1992 *Trastornos mentales y del comportamiento. Descripciones clínicas y pautas para el diagnóstico*, Organización Mundial de la Salud, Madrid, Meditor.

DSM-IV-TR

- 2002 *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, texto revisado, Barcelona, ed. Masson.

FEINBERG, Leslie

- 1996 *Transgender Warriors Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*, Boston, Beacon Press.

FOUCAULT, Michel

- 1984 *Historia de la sexualidad*, t. I, II y III, México, Siglo XXI, 27a edición.

GUASCH, Oscar y Viñuales, Olga (eds.);

- 2003 *Sexualidades. Diversidad y control social*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.

LÓPEZ-GALIACHO PERONA, Javier

- 1998 *La problemática jurídica de la transexualidad*, Madrid, McGraw-Hill.

NIETO, José Antonio (ed.)

- 2003 *Antropología de la sexualidad y diversidad sexual*, Madrid, Talsa ediciones.

NIETO, José Antonio (comp.)

- 1998 "Transexualidad, transgenerismo y cultura", en *Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa Ediciones.

LA CONSTRUCCIÓN
SOCIOCULTURAL
DE LA SEXUALIDAD

LAS SEXUALIDADES Y LAS VOCES¹

Xabier Lizarraga Cruchaga*

Con amor a Diego.

*Cada uno de nosotros, al formarse,
estaba preñado de una infinidad de seres posibles.*

Jean Rostand

RESUMEN

En este artículo se analiza el papel que juega la palabra en la construcción y las vivencias de la sexualidad, a semejanza de un universo plástico y flexible de significaciones que devienen en forma de ser y sentir la *mismidad* y la *otredad*.

INTRODUCCIÓN

El animal humano, *Homo sapiens* (*demens* para mayores señas) (Morin, 2003), es un primate que, como cualquier animal tiende al hedonismo (la incesante búsqueda de bienestar) y, como ocurre en otras especies con un sistema nervioso evolucionado y complejo —como delfines o chimpancés—, tiende a la desmesura (la perturbadora búsqueda del exceso). Con esas dos características sería más que suficiente para pensarnos como animales cuya sexualidad desborda los límites de posibles controles biológicos del compor-

¹ Parte del contenido de este ensayo son ideas que me encuentro desarrollando en un libro sobre las preferencias sexo-eróticas.

* Dirección de Antropología Física.

tamiento (como los instintos); una sexualidad que, por ende, deviene plurívoca, laberíntica y caleidoscópica... paradójica como el animal humano: bordada de contradicciones. Si a ello agregamos que, además, el primate humano es generador de un lenguaje simbólico² (Bikerton, 1990) que, por sus cualidades, permite que todo lo que concibe, hace, siente e imagina sea soluble en conceptos y adjetivos, en las palabras que utiliza para comunicarse, no resulta difícil reconocer que nuestra sexualidad está mediada y teñida, incluso preñada de verbalidad.

LAS PALABRAS DEL SOMOS Y EL SON

La palabra —pensada, dicha, escuchada, escrita o leída— es un ingrediente imprescindible (e inevitable) de nuestra sexualidad. Con la palabra construimos nuestro mundo y nuestro *yo*, construimos nuestro *ser-estar-haciendo* y construimos al *otro*, construimos los sexo-géneros y los adjetivos con los que los calificamos, las expectativas sexo-sociales y los deseos; construimos nuestro ahora, tanto como nuestro pasado y nuestro futuro, nuestros recuerdos y nuestras ilusiones. En todas sus dimensiones (sexuales o no) el comportamiento *sapiens-demens* es producto, en alguna medida, del lenguaje, tanto prosaico como poético. Nuestro estar en el mundo es permeado y moldeado por nuestras propias voces polifónicas y polisémicas, por nuestras definiciones, descripciones y metáforas, creadoras de nuestras narrativas que convertimos en textos, en biografías y novelas, en dramas llevados a escena, en epopeyas que nos permiten hacernos más grandiosos de lo que en realidad somos.³ Son las voces las que nos permiten —para bien y para mal— movernos y relacionarnos en el ambiente que creamos a partir de un desdibujado y caótico entorno; las que nos permiten dar contorno y cuerpo a una idea, una sensación o una pasión (la que fuere), a una identidad (numerosas y cambiantes formas de identidad) y a una valoración (no siempre consensuada). Son las voces las que

² Lenguaje simbólico que, como tantos autores han insistido en recordarnos, se diferencia de otros sistemas de comunicación animal más cualitativa que cuantitativamente. Véase Robert Bikerton (1990).

³ Y al hablar de voces, no excluimos a los sordomudos, que con sus manos y su rostro hacen oír su voz y son capaces de escucharnos a nosotros, incluso más allá del lenguaje escrito.

nos permiten explicarnos y narrarnos a nosotros mismos, así como explicar y narrar a los demás, en un entramado de opiniones y arrebatos:

Cuando era niña yo pensaba que el sexo era besarse y tener hijos, hoy estoy convencida de que los besos y los hijos son sólo una posibilidad del sexo; una parte muy pequeña. La sexualidad es cómo se vive y cómo se experimenta el sexo... Es excitación, orgasmos y comunicación con los demás. [♀ -Hm].⁴

Mi padre me dijo un día que, como yo ya era un hombre, me llevaría a conocer a las mujeres... nos iríamos juntos con las putas. Fue una experiencia rara; me moría de miedo de fracasar y al mismo tiempo sentía orgullo de que me considerara su igual [♂ -Ht].

No sé ni cómo descubrí que yo era diferente. Desde niño sentí que no era como era mi hermano... pero tampoco era como mi hermana [ríe]. Llegué a pensar que yo era el único hombre al que le gustaban los hombres; todos mis amigos hablaban y presumían de sus novias, y yo me las tenía que inventar. Fue difícil crecer y ser yo mismo [♂ -Hm].

El sexo es la parte biológica que tiene que ver con la menstruación, la ovulación, la gestación y la crianza; con la reproducción. Para mí, la sexualidad es mucho más que eso, y una nunca acaba de aprenderla... es mucho más de lo que nos dicen que es [♀ -Ht].

Ser bisexual no es fácil, todos esperan que una elija entre los hombres y las mujeres; no pueden aceptar que te puedan gustar ambos [♀ -B].

⁴ Al insertar fragmentos de pláticas con hombres y mujeres que han colaborado en la investigación, así como algunos comentarios escuchados (casi por casualidad) en restaurantes, bares, actividades sexo-políticas y fiestas o reuniones. Añado al final de la cita una sencilla clasificación, para que sirva como indicador de cómo se asumen a sí mismos los sujetos: hombre heterosexual = ♂ -Ht, mujer heterosexual = ♀ -Ht, hombre bisexual = ♂ -B, mujer bisexual = ♀ -B, hombre homosexual = ♂ -Hm, mujer homosexual = ♀ -Hm... Y utilizo Tv y Ts para travestis y transexuales (respectivamente), anteponiendo ♀ o ♂ si es (desde una perspectiva biológica) hombre o mujer; y en el caso de los travestis, anteponiendo también si se asumen homosexuales (Hm), bisexuales (B) o heterosexuales (Ht). Sin duda falta incluir al amplio espectro de los (quizá mal) llamados intersexuales, pero durante el trabajo de campo no se reportó ningún caso, por lo que no se tienen testimonios directos; por otra parte, esos casos darían lugar a una discusión teórica que desborda los alcances que este trabajo pretende: cómo definiríamos o categorizaríamos una preferencia sexo-erótica (hetero, bi u homo) en sujetos que no son reconocidos en su calidad sexual, sino obligados (vía actas de nacimiento, por ejemplo) a una inscripción binaria: hombre o mujer.

La sexualidad se piensa, se siente e interpreta de muy diversas maneras por cómo nos pica aquí o allá, por cómo nos late o se nos enrojece la piel, por cómo nos mira aquel hombre o nos dirige la palabra esa mujer, por lo que leemos en revistas y libros o lo que escuchamos en la radio, por lo que proyectan en el cine y la televisión, por lo que encontramos en internet o las anécdotas vividas (sean ciertas o no), por cómo reacciona mamá o el vecino ante un gesto o un comentario que hacemos (sin detenernos a pensar en sus posibles implicaciones), por la manera en que nos responde a una pregunta el profesor o la enfermera o el sacerdote o el policía o nuestro más cercano amigo: por las mil y un voces diferentes que emite nuestro mundo y sugieren nuestros órganos.

A través de la palabra y de nuestra capacidad de creer que lo que decimos es reflejo fiel de la realidad, nuestra sexualidad termina por ajustarse, por momentos, a nuestros relojes y calendarios cotidianos, a nuestras particulares normas e instituciones, a las intuiciones y los arrebatos de nuestros deseos más íntimos; y del mismo modo como se ve modelada por genes y hormonas, mediante complejos metabolismos y procesos fisiológicos, se ve modulada y teñida por nuestras voces sociales, que ocasionalmente bordan alabanzas, pero que con la misma facilidad lanzan y siembran injurias. Las sexualidades del animal humano se dan y maduran, se deterioran y se revelan vía las palabras, en diálogo o en soliloquio, en concierto o en discusión, vía voces que entrechocan en el entorno social y cultural de los grupos-sociedad-especie:

A mí no me gustan las etiquetas: soy mujer como cualquier mujer; con quién me acuesto o a quién amo no me hace diferente a otras mujeres. Me han llamado de todo, desde tortillera hasta marimacha; antes esas palabras me dolían, me ofendían. Hoy no me gustan y no las utilizo, pero ya no me lastiman [♀ -Hm].

A los hombres les es tan fácil llamarte “reinita”, “mamacita” y “princesa” o “flor” cuando quieren algo contigo, como también les resulta fácil calificarte de “presumida”, “engreída”, “machorra” o “estrecha” cuando no respondes como esperan a sus requerimientos, y si no tienes bronca de irte a la cama con quien te apetece, para la mayoría eres “puta”, “una fácil” [♀ -Ht].

Desde niño oí hablar de “jotos” y “maricones”, y oí cosas de ellos que me daban miedo. Debía ser terrible ser eso; pero mi miedo fue mayor cuando me di cuenta de que era a mí a quien le llamaban con esas pala-

bras, que yo era ese algo terrible que todos rechazaban, ese algo que incluso había aprendido a rechazar yo mismo... [♂-Hm].

Sólo porque uno es hombre las mujeres te califican de “macho” si no eres condescendiente con lo que ellas quieren o de “mandilón” si no les demuestras que eres tú quien lleva los pantalones en casa [♂-Ht].

Ser hombre es lo mismo que ser macho, viril, fuerte y valiente, es ser padre y ser hijo... lo demás es ser maricón; del mismo modo como ser mujer es ser esposa y madre, es ser hija y femenina, obediente y cariñosa; las demás no son realmente mujeres, o son putas o son machorras [♂-Ht].

Sí, soy mujer, soy mexicana, soy socióloga, soy madre soltera, soy heterosexual, soy feminista, soy de izquierda, soy católica; pero nada de eso me hace realmente diferente a los demás, únicamente me ubica en una lista de posibilidades [♀-Ht].

Creo que yo soy un poco de todo, tengo cuerpo de hombre y me siento hombre, aunque no sólo me gustan las mujeres, también me gustan otros hombres. Pero no me gusta utilizar la palabra “bisexual”, pues me parece que no se refiere a lo que yo soy realmente sino a lo que me atrae, y tampoco me gustan físicamente todos los hombres ni todas las mujeres [♂-B].

NUESTRA SEXUALIDAD, NUESTRA INDIVIDUALIDAD

Nuestra sexualidad se configura única e irrepetible mediante las voces que emitimos y que escuchamos, y quizás incluso a pesar de las creencias que no compartimos y de las instituciones sociales que nos arropan y que en ocasiones nos asfixian. Y es que la nuestra es una sexualidad que comienza no en un lugar o momento precisos ni de una manera programada bioquímicamente, por lo que no sigue una dirección y un sentido unívoco: emerge en la vorágine de ser biológicos y de convertirnos en sujetos sociales. Es por ello que la sexualidad del primate humano sólo adquiere dirección y el sentido de las vivencias íntimas y grupales, individuales, sociales y culturales, incluso en las significaciones que les dan los padres y vecinos a los cuerpos de sus hijos, en las formas que éstos tienen de ser y de vivir, de ver la vida...

Nuestra sexualidad es un algo tan flexible y plástico, inevitable y constante, difuso y contundente, que sólo puede ubicársele con

precisión (más que con certeza) en el terreno de lo abstracto y lo simbólico, asumiendo que sus fronteras son imprecisas y se ubican entre las funciones biológicas y las opiniones sociales, entre las carnes y las voces, entre las percepciones y los sueños, entre las sensaciones y las normas, entre los razonamientos y la fantasía o los delirios. En su muy variada manera de manifestarse, la sexualidad es una emergencia expresiva que identificamos cuando una voz la hace socialmente presente y se dan las condiciones y dispositivos culturales y de poder que se precisan para que adquieran forma y resonancia los ánimos individuales de los sujetos sociales... Pero la sexualidad nunca es una realidad que crece y madura hasta alcanzar un límite en la que se estanca y perpetúa. De hecho, como nuestro hablar, como nuestros discursos y nuestras plegarias a los dioses de nuestras personales mitologías, nuestras sexualidades nunca terminan de configurarse, detallarse, matizarse, y siempre están a punto de fracturarse: la sexualidad también padece afo-nías.⁵

Nuestras sexualidades (como todo en nosotros) son producto, consecuencia y construcción del doble proceso de hominización-humanización (evolución-historia) (Lizarraga, 2002), matizadas y singularizadas aún más por el peculiar devenir ontogenético de cada organismo-individuo, devenir que atraviesa espacios y momentos mientras el individuo monologa y el grupo corea, en ocasiones odas y liturgias que nos resultan incomprensibles (cuando no, inaceptables). Ahora bien, las individualidades que derivan de las ontogenias —incluso en términos de grupo— son expresiones de las voces de quienes nos rodean, voces sexualizadas y sexualizadoras de nuestra existencia, desde el momento mismo en que nacemos... (Badinter, 1993), cuando las voces revientan las imposibles calmas de un siempre intranquilo despertar al mundo:

—*¡Fue niño!* —grita con orgullo un recién estrenado padre.

—*¡Vístanlo de azul!* —canta la tradición, pensando en los privilegios que tal decisión puede derivar en el futuro a la criatura.

—*¡Será médico... ingeniero... policía... poeta... deportista... cómo su padre... cómo su abuelo!* —alcanza a escucharse en la algarabía del nacimiento.

⁵ Pensemos, por ejemplo, en las diversas disfunciones sexuales que registran los especialistas o en los fracasos de muy diversa índole que vivimos como sujetos sexuales y sexualizados.

—*¡Es una niña!* —comenta llena de satisfacción ilusionada una abuela.

—*¡Vístanla de rosa!* —corean numerosas voces que, anónimas, parecen no querer hacerse responsables de las consecuencias.

—*¡Será como su madre (su tía o su abuela), una mujer de bien!* —se siente qué piensan quienes rodean a la criatura.

Nuestra individualidad y, por ende, nuestra sexualidad en sus polifónicos erotismos está regida (y constreñida) por el contexto social y cultural, definitorio de nuestra especificidad animal... de nuestra animalidad primate,⁶ por demás altricial⁷ (Lincoln *et al.*, 1986), es decir, dependientes del cuidado de nuestros progenitores durante un largo periodo (o en su defecto, de otros adultos de nuestra especie). Y es en esa inversión-dependencia parental que las voces hacen su parte definitoria y definitiva: nacemos biológicamente indefensos, al tiempo que parentalmente protegidos y, en la medida en que somos animales solubles en nuestro lenguaje, como queda dicho, no debe extrañarnos que nazcamos simbólica y verbalmente indefensos, al tiempo que socio-parentalmente condicionados:

1) Si eres niño tienes todo un horizonte de privilegios y posibilidades sociales ante ti y una serie de prohibiciones pre-establecidas por el entorno sociocultural; dado que los hombres son fuertes, los hombres no lloran... no conviene que muestren sus sentimientos, sus emociones y, mucho menos, sus debilidades.

2) Si eres niña, tienes una gran cantidad de cualidades deseables, constreñidas por las expectativas de los adultos del grupo, en general, y de los miembros masculinos del mismo, en particular; dado que las niñas son dulces y bellas, sumisas y cariñosas, son obedientes... y las niñas no deben hacer esto y aquello... (y aquí llenen, por favor, la línea puntuada con todo lo que se espera que no hagan las mujeres)...

Como somos los animales más altriciales de todos y la neotenia nos caracteriza (la conservación de rasgos juveniles en estado adulto) (Lincoln *et al.*, 1986), nuestra sexualidad es lúdica, al tiempo que susceptible de ser modelada por las voces de nuestros progenitores y ancestros, por las voces de las generaciones que nos

⁶ Como los gorilas, chimpancés, bonobos, gibones, macacos, mandriles... y lémures, amén de otra larga lista de (géneros y) especies hoy extintas.

⁷ Altricial, de altruismo. Véase Lincoln *et al.*, (1986).

precedieron, que configuran unos modelos que debemos imitar (a veces arcaicos) y diversos referentes (con frecuencia monolíticos e inamovibles) del propio grupo social al que pertenecemos... y que posiblemente rechazamos en nuestro fuero interno. Así, en nuestro devenir judeo-cristiano y greco-latino, nos vemos conformados y modelados por las voces convertidas en grito estridente de un solo sexo-género (el masculino), que se impone sobre el otro (el femenino), y por las voces discriminantes de una heteronormatividad que pretende regir nuestros momentos y nuestras sensaciones con la imposición de una sexualidad marcada (y acotada) por la reproducción. Y, sin embargo, son esa altricialidad y esa neotenia del primate *sapiens-demens* las que finalmente nos hacen fuertes y resistentes, diversos: plásticos y flexibles, capaces de emitir nuestras propias voces, de gritar nuestras propias versiones del deseo, puesto que nos permiten tener ánimo y tiempo para construirnos a nosotros mismos como una singularidad, como individuos-sujetos sociales (y sujetos, a veces a regañadientes, al todo social).

No tratemos de negarlo volviendo el rostro en otra dirección o cerrando los ojos, los *sapiens demens* somos animales frágiles e inseguros, animales que requerimos de un más o menos prolongado proceso de maduración y desarrollo bio-funcional-ecológico, durante el cual nos impregnamos de *los (nos) otros*; por lo mismo, nos vemos expuestos a múltiples experiencias que median, modulan, dirigen y desvían (texturizan) no sólo los rasgos y las proporciones físicas —biológicas, metabólicas, fisiológicas— sino también las cualidades y respuestas psico-afectivas, las capacidades comportamentales y las posibilidades y maneras de interactuar con el entorno, que incluye, primera y necesariamente, a individuos adultos —por lo general, de muy variadas edades y de distintos sexos—, así como va incluyendo otros numerosos componentes bio-sociales y socio-culturales que devienen mediadores, relacionales (articuladores) y estimulantes (perturbadores)... afectivos y afectantes.⁸ Somos, por lo mismo, un animal hecho de voces, frágil al tiempo que resistente, protegido y moldeado, susceptible a las más diversas y a

⁸ Desde el primer momento —a partir del nacimiento, y antes, a través de las expectativas generadas por los padres o el núcleo parental— nos vemos sujetos a presiones y envueltos por la organización social, las creencias y los recursos del contexto cultural del grupo-sociedad-especie al que pertenecemos.

veces no identificables influencias, atravesados por las miradas, las palabras, las luces, los gestos, los comentarios, las presencias o las ausencias, las normas, las instituciones, las sugerencias, las creencias... los numerosos eventos y sucesos de los que somos protagonistas o antagonistas o, bien, sólo somos comparsas o simples testigos (conscientes o no), inevitablemente involucrados en los dramas y las teatralidades de los encuentros y desencuentros intrínsecos a la comunicación, a la narración y al acontecer grupal, al concierto/desconcierto social y cultural; todo ello, matizado por una radiación psico-afectiva dialógica, que a su vez texturiza el ambiente y las posibilidades de percepción y sensación, de experimentación y acción de cada uno de nosotros... Una radiación psico-afectiva que, a nivel de los grupos y las sociedades de la especie *sapiens-demens*, deviene en emergencia, configuración y consolidación de una capa envolvente psico-afectiva —podríamos decir, un tipo de “atmósfera” emocional—: una *psicoósfera*.⁹

A MODO DE CONCLUSIÓN

La sexualidad del *Homo sapiens demens*, que transita de lo pragmático a lo inútil es, como se ha apuntado, una sexualidad atravesada y mediada por la palabra y, por tanto, *simbolizada*. Y como bien nos recuerda José Antonio Marina, el “símbolo es una contraseña, una moneda partida que permitía a su poseedor reconocer al desconocido poseedor de la mitad restante” (2002: 78), por lo que la sexualidad simbolizada de cada animal humano viene a ser sólo una mitad entre numerosas mitades posibles de un todo polimorfo... y esas otras mitades son el complejo y plural fenómeno al que llamamos “sexualidades”: una mitad que permite reconocer al otro como parte de otra mitad (plural y cambiante) que nos es desconocida... atractiva o repelente. Para cada uno de nosotros (y en diferentes momentos de la vida) la mitad simbolizada es una mitad distinta. En consecuencia, esa otra mitad desconocida es, inevitablemente, susceptible de ser ignorada, falseada, inventada, distorsionada o negada, por más que choquemos de frente con ella

⁹ Permítaseme el neologismo *psicoósfera*, inspirado en el concepto que acuñara Teilhard de Chardin (1976) en su obra *El fenómeno humano*, y que, hoy por hoy, revive con fuerza en Edgar Morin en su obra *el método*.

una y otra vez; prueba de ello son las expresiones de misoginia, homofobia y, más general aún, de erotofobia, que caracterizan a gran parte del discurso y del ánimo social hegemónico.

La nuestra es una sexualidad no sólo afincada en las células de nuestro organismo, sino también en las células de nuestra organización social, y éstas expresándose mediante las voces del grupo y de los individuos en lo particular. El animal humano, en tanto que sistema abierto al eco-sistema y a los encuentros vinculares con otros individuos de su propia especie y de otras,¹⁰ y cerrado en y por su auto-referencialidad, es un organismo permanentemente inacabado, siempre en construcción.¹¹ Quizá podríamos decir que *en diversos y constantes procesos de gestación y deterioro, de construcción-desconstrucción-reconstrucción, de creación-recreación y de organización-desorganización-reorganización*.¹²

Al nacer, las posibilidades de vida y de muerte están ahí —en el ser-naturaleza—, pero nuestra frágil (aunque resistente) biología permanece indisolublemente unida a las biologías de otros (infinidad de formas y tipos de organismos —entre los que se cuentan nuestros progenitores—), sólidamente inmersa en la exogenia toda (el entorno físico-biótico y bio-social), en un siempre conflictivo y sensible *estar/siendo bio-psico-eco(socio-cultural)*, en un permanente intercambio de momentos y lugares, en la generación de vínculos y distancias entre un *yo-mismo-ahora-aquí* y múltiples *ellos-*

¹⁰ Pensemos que incluso la domesticación de animales como los caballos, cabras, vacas, cerdos, borregos y palomas (por no hablar de las mascotas familiares) podemos interpretarla sólo como una forma singular de controlar a individuos de tales especies, vía encuentros que devienen vinculares: co-dependiente.

¹¹ Cabe apuntar (subrayar) que la noción *construcción* no debe limitarse al ámbito de lo social o cultural; aquí se le utiliza como noción que abarca esos ámbitos tanto como los de lo biológico y lo psicológico: sobre y a partir del soma (biología) el organismo-individuo construye un cuerpo, sobre y a partir de una estructura psicológica específica y particular del organismo-individuo, éste construye sus identidades psico-afectivas, un carácter sobre la base de un temperamento y una personalidad y una individualidad a partir de lo anterior (tanto a través de la conciencia como del inconsciente —que forma parte de la anterior—; y a partir y sobre sus identidades asignadas por el contexto-orden social hegemónico, vía los recursos de la cultura, construye su unicidad social.

¹² Cuando se habla de construcción y creación, no tenemos que pensar sólo en términos de acciones volitivas y conscientes, ni tampoco necesariamente en acciones resultantes de una evaluación y una elección, en la medida en que nos vamos construyendo en... y por... la dinámica social, a través de reacciones, respuestas, sensaciones, ideas, creencias y osadías.

otros en un dinámico tiempo-espacio/contexto social (Montagu, 1970). No podemos eludir que, en tanto que animales mamíferos, somos producto (y productores) de vínculos y distanciamientos con la madre (biológica y/o social-nutricional);¹³ lo que sin duda da pie a la cooperación y la competencia, al diálogo y la discusión, la aventura, a búsquedas y extravíos, la generación de nuevos vínculos frecuentemente fracturados por las distancias, los desencuentros y las pérdidas —desilusiones, fracasos, abandonos—, en una dinámica de intercambios y confrontaciones, sin más lógicas permanentes (siempre subterráneas) que la auto-referencia y el ego-centrismo, y sin poder evadir las lógicas (siempre mediadoras) de la organización social y el contexto cultural,¹⁴ que nos impone (impronta) una socio-referencialidad y un socio-centrismo; pues como el propio Edgar Morin (2003) subraya: “La cultura es lo que permite aprender y conocer, pero es también lo que impide aprender y conocer fuera de sus imperativos y sus normas”.

Como toda cría primate, desde el momento mismo de nacer tendemos a alejarnos y a retornar a la madre;¹⁵ quizás “demarcada” como *primer territorio*, en tanto que la madre deviene en epicentro de los primeros movimientos afectivos que la convierten no sólo en referente, sino en sitio-ubicación de todo tipo de referencias, que la vuelven *sinónimo* de seguridad, protección y alimento.¹⁶ Durante un tiempo bastante prolongado —en comparación con el requerido por otras especies más precoces—¹⁷ la dependencia madre cría es prácticamente total y siempre es verbal y táctil, pese a la emergente y creciente autonomía que deriva del doble

¹³ Pensemos en “las alomadres” (madres sustitutas o agregadas, nodrizas, asistentes maternas, etc.) de las que nos hablan los trabajos de Sarah Baffler Hrdy (1999a y 1999b).

¹⁴ Pensando el término *cultura* en el sentido amplio en que lo utiliza Edgar Morin (2003: 40), a saber: “La cultura [...] constituida por el conjunto de hábitos, costumbres, prácticas, saber-hacer, saberes, reglas, normas, prohibiciones, estrategias, creencias, ideas, valores, mitos, que se perpetúa de generación en generación, se reproduce en cada individuo, genera y regenera la complejidad social”.

¹⁵ Que se significa como universo de texturas, olores, sabores, sonidos, temperatura, formas e imagen.

¹⁶ Que da pie y sustento a la idea de Edipo como un universal; no obstante, discutible cuando deviene en unívoco principio explicativo (de aquello que lo desborda), más que como fenómeno plurívoco.

¹⁷ Animales que, a diferencia de los altriciales, nacen con grandes posibilidades de sobrevivir por sí mismos; un claro ejemplo son las tortugas.

proceso auxológico [crecimiento y desarrollo] que caracteriza las primeras etapas de la ontogenia, tras el desarraigo del útero, del fisiológico vientre materno. Así, a la par que el metabolismo se re(auto)organiza e independiza de las fisiologías maternas, y los músculos se fortalecen y se afinan las capacidades de los sentidos —tacto, vista, oído, gusto y olfato—, la cría deviene activa y verbal, comportamental: entra en contacto sensible y verbal con el mundo-entorno, lo explora y lo nombra, se apropia de él al oler, probar, palpar, oír-escuchar y mirar-observar a su alrededor, así como al darle un sitio y un peso particular a cada cosa o situación, vía la palabra. Con esos contactos endo-exógenos, la criatura capta, siente, percibe y aprehende tanto su propio cuerpo-soma como otros cuerpos-cosas de distintas temperaturas y tamaños; explora, experimenta y aprehende-aprende acercándose y distanciándose de aquellos otros que se le asemejan, que huelen igual pero con matices distintivos, que paulatinamente se dibujan y esculpen parecidos y diferentes, diversos y cambiantes... próximos y distantes. La cría consolida, así, su ser *auto-referente* y *ego-céntrico*, su ser sexual y su erotismo hedónico y desmesurado, su sexualidad holgada de metáforas y de guiños semánticos.

BIBLIOGRAFÍA

BADINTER, Elisabeth

1993 *XY. La identidad masculina*, Madrid, Alaienza Editorial.

BIKERTON, Robert

1990 *Lenguaje y especies*, Madrid, Alianza Editorial.

HRDY, Sarah Blaffer

1999a *The Woman That Never Evolved*, Cambridge, Harvard University Press.

1999b *Mother Nature. Maternal Instincts and How They Shape the Human Species*, Nueva York, Ballantine Books.

LINCOLN, R.J., G.A. Boxball y P.F. Clark

1986 *Diccionario de ecología, evolución y taxonomía*, México, Fondo de Cultura Económica.

LIZARRAGA, Xabier

2002 “Pensar al primate humano: pensar en hominización-humanización”, en Rafael Pérez-Taylor (comp.), *Antropología y complejidad*, Barcelona, Gedisa, (pp. 105-137).

MARINA, José Antonio

2002 *El rompecabezas de la sexualidad*, Barcelona, Anagrama.

MORIN, Edgar

2003 *El método, V. La humanidad de la humanidad*, Madrid, Ediciones Cátedra.

MONTAGU, Ashley

1970 *Hombre, sexo y sociedad*, Madrid, Guadiana de Publicaciones.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre

1976 *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus.

LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO HETEROSEXUAL: UNA APROXIMACIÓN ANTROPOLÓGICA

*Joan Vendrell Ferré**

RESUMEN

El presente artículo trata de la necesidad, por parte de las sociedades humanas, de “reinventar” la heterosexualidad, ya que, considerado únicamente en cuanto a su biología, el ser humano se encuentra básicamente *des-sexualizado*. Carecemos de instintos asociados a la reproducción, y también de lo que actualmente conocemos como *impulsos sexuales*. Por ello, todo ser humano es potencialmente *bisexual*, es decir, posee la capacidad de relacionarse sexualmente con personas de cualquier sexo. No existe pauta instintiva alguna que lleve a los humanos a acercarse a un sexo y alejarse del otro. De hecho, se puede constatar la ausencia de preocupaciones sexuales (instintos, pulsiones o deseos), a menos que la sociedad los imponga de alguna manera. Las sociedades humanas deben reinstaurar la necesidad de reproducirse, y la pulsión y el deseo sexuales como medio para ello.

Aquí se analizan someramente diversos mecanismos socioculturales de heterosexualización, desde la inscripción de la diferencia sexual en los cuerpos (previamente sometidos a un dimorfismo sexual que cabe investigar desde el punto de vista de la evolución de nuestra especie), hasta la generación y manipulación de emociones como el asco. También se habla de las consecuencias de dichos procesos, claramente visibles en sociedades heterosexistas como la nuestra. Por último, nos preguntamos, a la luz de la comprensión actual sobre la diversidad sexual humana, si es realmente necesario seguir construyendo sociedades e instituciones basadas

* Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

en la heterosexualidad exclusiva, en detrimento del desarrollo de las capacidades polisexuales humanas.

POSIBILIDAD BISEXUAL Y NECESIDAD HETEROSEXUAL

Para poder asegurarse la continuidad, las sociedades humanas necesitan “reinventar” la reproducción sexual —y, por lo tanto, la heterosexualidad. Los arreglos a que esto puede dar lugar, en lo referente a estructura social, instituciones, modelos culturales, etcétera, son diversos. Considerado únicamente en cuanto a su biología, el ser humano se encuentra básicamente *des-sexualizado*. Carece de instintos asociados a la reproducción, y por tanto de lo que actualmente conocemos como “impulsos sexuales”.¹ Ello implica que, potencialmente, todo ser humano es *bisexual*, es decir, posee la capacidad de relacionarse sexualmente con personas de cualquier sexo. No existe pauta instintiva alguna que lleve a los humanos a acercarse a un sexo y alejarse del otro. La conocida ausencia de *celo* en la especie humana no quiere decir sexualidad permanente (en el sentido de instinto, pulsión o deseo inmanente en los miembros de dicha especie), sino más bien la ausencia de preocupaciones sexuales (instintos, pulsiones o deseos), a menos que la sociedad los reinstaure de alguna manera. Y esto es precisamente lo que hacen las sociedades humanas: reinstaurar la necesidad de reproducirse, y la pulsión y el deseo sexuales como medio para ello.

Esto tiene lugar en el seno de un campo simbólico en el que el cuerpo no es otra cosa que la arena donde combaten las diferentes

¹ Si adoptamos el testimonio de los llamados *niños selváticos* o *salvajes*, como una de las escasas fuentes posibles para acceder a seres *humanos* completamente deslindados de contextos socioculturales, la conclusión parece bastante clara: “Todos los autores observan, no sin cierto asombro, la indiferencia sexual del ‘homo ferus’: Tomko demostraba repugnancia ante las sollicitaciones eróticas, el ‘pobre Kaspar’ una extrema frigidez y Peter llegó hasta la vejez sin haber manifestado deseo erótico alguno; en cuanto a Víctor, Kamala en su adolescencia y el niño de Kronstadt después de tres años de vida social, apenas si dejaron aparecer algún vago impulso” (Malson, 1973: 48). Para el interesante caso de estos niños y sus implicaciones en nuestra comprensión de lo humano, véanse también Itard (1982), Lane (1984) y Le Breton (1999). Parece que hay que estar de acuerdo con Clifford Geertz (1987) en el hecho de que, fuera de un medio sociocultural, apenas es dable hablar de humanos; en ausencia de dicho medio, las criaturas humanas se revelan como seres muy poco viables.

fuerzas sociales, y en la que se inscribe la cultura.² Para asegurarse la reproducción, un grupo de seres humanos debe crear el deseo heterosexual, mínima condición para un número significativo de sus miembros.³ Para asegurar la adecuada crianza de una cantidad suficiente de descendientes (capaz de asegurar la generación de reemplazo) pueden resultar útiles ciertas soluciones como la de la familia nuclear basada en una pareja heterosexual, pero ésta no constituye la única solución posible.⁴

Para una adecuada construcción del deseo heterosexual, los grupos humanos requieren que ambos *sexos* sean fácilmente diferenciables. La androginia ocasionaría problemas a la hora de construir la heterosexualidad, al menos de carácter exclusivo, ya que daría lugar a confusiones y sería, por tanto, una fuente permanente de ambigüedad. Quizá podamos ver ahí la explicación de por qué el dimorfismo sexual es tan marcado entre los seres humanos, mucho más que en especies próximas de primates que todavía conservan la programación genética de su actividad sexual, orientada básicamente a la reproducción y delimitada por el celo.⁵

² Esa inscripción puede ser *sutil*, dando lugar a la somatización de las violencias ejercidas sobre el cuerpo que denominamos *violencia simbólica* (Bourdieu, 1999, 2000; Bourdieu y Passeron, 1977), o puede tratarse de una inscripción literal: tatuajes, escarificaciones, pinturas, mutilaciones, deformaciones, piercing... Los ejemplos en la literatura etnográfica o histórica son innumerables.

³ Puede tratarse de una mayoría, cuando así lo requiere la necesidad de asegurarse una generación de reemplazo, o de determinadas minorías, bajo requerimientos sociodemográficos específicos. Una vez resuelto el problema de la reproducción (generación de reemplazo), la tendencia en los grupos humanos parece ser hacia la explosión demográfica, lo cual implica la puesta en marcha de nuevas estrategias. Marvin Harris (1989) hizo hincapié en la guerra, y la concomitante, según él, dominación masculina, como estrategias de control demográfico. Para el caso que aquí nos ocupa, el de las orientaciones sexuales, la *bisexualidad* antigua ha sido interpretada en este sentido por Aline Rousselle (1992). Las políticas de población puestas en marcha por el Estado nos sitúan en otro nivel de complejidad, las cuales no son ajenas a nuestra propia época, pero las inercias históricas del cristianismo, todavía con un gran peso social y cultural, añaden nuevos factores de complejidad al asunto.

⁴ La información histórica y etnográfica disponible nos muestra que nunca ha sido así. De todos modos, en la actualidad aparecen nuevos factores que dan lugar a nuevas complicaciones y también a nuevas soluciones (Bestard, 1998).

⁵ Podría explicarse así la evolución de *enigmas* del dimorfismo sexual humano clásicos como los pechos prominentes y la acumulación de grasa en las nalgas y caderas de las hembras biológicas de la especie, así como del tamaño desproporcionado del pene humano en relación con el de sus primos evolutivos más cercanos (Morris, 2000).

Desde su nacimiento, una criatura humana aprenderá a sentirse atraída —desear— por los elementos marcadamente diferenciales del otro sexo, sin confundirlos con los del sexo propio: si es un macho, su atención será desviada hacia los pechos femeninos, las caderas anchas, las nalgas prominentes o la ausencia de pelo;⁶ si es una hembra, se sentirá atraída por la altura, el pene (magnificado en el macho humano, es decir, comparativamente mayor, en proporción al tamaño del cuerpo, que en otras especies), o el vello.⁷ Ciertamente, la propia criatura no desarrollará ninguna de estas características hasta la aparición de los *caracteres sexuales secundarios*, en su pubertad, pero ello no impide un aprendizaje temprano de la diferencia, por observación de los miembros adultos del grupo. Si se le dice que es *un niño*, la criatura aprende a identificarse con los *hombres*, en uno de los cuales él mismo se convertirá en un día, y a reconocer como otras a las mujeres, por las cuales, es decir, por cuyas características sexuales específicas, deberá aprender a sentirse atraído. Los adornos y la ropa, en las culturas que la emplean, introducen nuevos niveles de complejidad.⁸ Los marcadores biológicos del *sexo* pueden incrementar su eficacia siendo *evidenciados* de alguna forma, por ejemplo tapándolos. En algunos casos, el objetivo de focalizar la atención de algunas partes ocultas resulta bastante claro, por ejemplo las fundas peneanas empleadas por

⁶ Hay aquí un sesgo hacia lo visual, el sentido privilegiado en nuestra cultura contemporánea y, al parecer, mucho más importante en nuestra especie que en otras, incluso las más cercanas. Existen, no obstante, indicios de una mayor importancia del olfato como demarcador sexual en otras épocas, donde al parecer se hacía una diferenciación más clara entre olores *masculinos* y *femeninos* (Corbin, 2002).

⁷ Estas características varían según las *razas*, entendidas aquí no en su sentido genético —en el cual ya sabemos que no existen (Cavalli-Sforza, 1994)—, sino morfológico. El tamaño del pene y la presencia o ausencia de vello en determinadas partes del cuerpo varían según los grupos humanos, pero aquí estamos intentando dar una pauta general.

⁸ En sentido estricto, todas las culturas *se visten*. La desnudez total, entendida como la completa ausencia de adornos o marcadores en el cuerpo, prácticamente no existe entre los humanos. Pero se puede establecer una diferencia entre los pueblos *desnudos* y los vestidos (Ableman, 1984), en los cuales el uso de ropa adquiere connotaciones que superan las funciones de marcador social de género, edad o estatus, para asociarse a reacciones y hábitos de mayor complejidad: violencia simbólica, expresión de estados de ánimo, distinción, negación de lo corporal, etc. Otras consideraciones provendrían de considerar industrias complejas como la de la moda, o la forma que la misma adopta en sociedades orientadas hacia el consumo (Rivière, 1992).

determinados pueblos.⁹ Si el niño no ha podido ver las partes *prohibidas* del cuerpo del sexo contrario, su interés por ellas será mucho mayor que si las tiene a su alcance todos los días.¹⁰ Esto, en algunas culturas, conduce a una exacerbación del deseo heterosexual.¹¹ La nuestra, por ejemplo, es una cultura heterosexista extrema, en la que la heterosexualidad exclusiva se considera la única vía posible para todos los miembros de la sociedad, junto a cosas como la pareja y la monogamia (a su vez exacerbada mediante el complejo del *amor-pasión* o amor *romántico*, que conducen al matrimonio *por libre elección*, o por *amor*), todo lo cual tiende a la construcción de un modelo de familia o unidad doméstica constantemente publicitada en los medios de comunicación de masas como ideal de vida. La *posibilidad* bisexual (o polisexual) entonces se reconduce hacia una heterosexualidad vista como *necesidad* en un sentido teleológico.

⁹ Un equivalente en nuestra cultura podría ser la lencería, en especial productos como el brasier Wonder Bra. El Wonder Bra cubre los pechos, pero al mismo tiempo los reafirma, los evidencia, los resalta... y en cierto modo los falsifica. Aunque el brasier suele ir oculto por otras piezas de ropa (excepto en la intimidad, en ese momento previo al desnudamiento total), y la funda del pene se encuentra públicamente a la vista, la condición de ambos elementos como marcadores del género parece bastante clara: “soy un hombre, pues tengo pene” (quizá incluso sería mejor hablar de falo); “soy una mujer (de verdad), pues tengo tetas”. En ambos casos, y muchos más por el estilo, la pregunta que se impone es la siguiente: ¿se trata de ocultar, o más bien de mostrar, de evidenciar?

¹⁰ El juego del descubrimiento entre niños, en las culturas donde éstos andan generalmente desnudos hasta una determinada edad, se reduce a la observación pene/ausencia de pene, puesto que el resto de las diferencias morfológicas no se desarrollarán hasta la pubertad, momento en el cual, precisamente, el niño o la niña serán introducidos en la vida adulta por medio de la adopción de las vestimentas que, de alguna forma, ocultan o resaltan los caracteres sexuales secundarios. Hasta entonces, estos caracteres (vello genital, etc.) sólo son visibles en los adultos, los cuales generalmente se encuentran tapados, es decir, resaltados. El pecho femenino ocupa una posición ambigua, puesto que en muchos casos nunca se tapa (nos referimos a algunas culturas antes de la llegada de los misioneros); por ello quizá su visibilidad se ha liberalizado parcialmente en ciertas sociedades occidentales contemporáneas, ya sea en espacios (la playa) o para fines (la publicidad) determinados. Jean-Claude Kaufmann (1998) analiza las ambigüedades de este desvelamiento de los senos, en especial en lo que se refiere a las playas.

¹¹ Hasta el punto de que podríamos decir que en las culturas en las que los niños andan generalmente vestidos, el aprendizaje de la heterosexualidad es más temprano. Incluso la presencia o ausencia del pene deben ser descubiertas por medio de complicadas operaciones (juegos, desnudamientos, peticiones, voyeurismo), las cuales tienden a magnificar los hechos. Para un análisis de de todo esto en la sociedad española contemporánea, véase Vendrell (1999).

co, es decir, la heterosexualidad como determinación previamente inscrita en el cuerpo (o mejor dicho en los genes) y por lo tanto como destino, *fatum*.¹²

LA MANIPULACIÓN DEL ASCO Y OTROS MECANISMOS DE HETEROSEXUALIZACIÓN

Para conseguir la heterosexualización, del mismo modo que se desarrolla y alimenta incesantemente la atracción hacia el otro sexo,

¹² Como apunta Paul Veyne en su análisis de la sociedad romana, hay que convenir en que la excepción no es la bisexualidad, sino la orientación del deseo hacia sólo uno de los sexos. Para este autor la bisexualidad es “la condición primaria en que vive la mayoría de la humanidad (a excepción de las sociedades cristianas)” y lo que debería sorprendernos es no tanto la bisexualidad como su prohibición. Y añade: “La mejor prueba de que la bisexualidad es el dato primario, mientras que la heterosexualidad es un elección cultural, es que incluso en las sociedades en que la homosexualidad se prohíbe eficazmente, esta prohibición no se convierte en visceral” (Veyne, 1991: 192). Veyne ilustra esto mediante una comparación entre las prohibiciones sexuales y las alimentarias. A mi juicio, subestima el papel que el asco puede jugar también en las primeras. En sociedades heterosexistas extremas, la prohibición puede dar lugar a una homofobia “visceral” en la que el pensamiento o la visión de las relaciones homosexuales se evita y puede provocar reacciones de “náusea” parecidas a las provocadas por la transgresión de determinadas prohibiciones alimentarias. Por otro lado, algunos pueden justificar el asesinato o incluso pedir el *exterminio* de los homosexuales, operación equiparable a fumigar la casa para exterminar a los bichos, o *parásitos*, que la infectan. En ambos casos, el asco puede introducir la distancia necesaria entre víctima y victimario para que el acto aparezca plenamente legitimado e incluso inocuo (quizá algo parecido a la banalización operada por los nazis para promover el exterminio de millones de judíos). La existencia de un medio social autorrepresivo (*idem*) contribuye a la impunidad. Coincido con el autor en que “la bisexualidad no es una etapa superada y paradójica en la formación del individuo joven: es una posibilidad presente en el adulto, incluso en sociedades donde la homosexualidad está prohibida y en los individuos que no experimentan ni el deseo profundo, ni la gana pasajera de ello” (Veyne, 1991: 193). Esta posibilidad explicaría también la persistencia de determinadas reacciones homofóbicas a lo largo de nuestra vida: se trataría del miedo a caer del otro lado. No me cabe duda de que este miedo puede convertirse en pánico, experimentarse visceralmente, y llevar a la violencia e incluso al asesinato. Pero si no ocurre nada de esto, no creo que el condicionamiento heterosexista sea tan fácil de superar; al igual que las prohibiciones alimentarias, las sexuales están grabadas en el cuerpo, somatizadas como el asco, cuya desactivación puede resultar muy difícil. Por lo mismo, yo no hablaría de la bisexualidad como de una condición o dato primarios, sino como de una posibilidad o potencialidad universal, siendo el dato primario más bien la desactivación de la instintividad sexual, base sobre la cual es posible, y necesario, construir todo lo demás.

se impide que se desarrolle la atracción hacia el propio sexo, a partir de lo cual se generan y fomentan actitudes de rechazo, muchas veces somatizadas en el asco. En cuanto a los varones, el rechazo se puede centrar en los genitales, desarrollándose así reacciones de repugnancia o asco hacia los genitales masculinos (de otros masculinos) como posible objeto de manipulación erótica. Al final, en un momento avanzado del proceso, obtendremos un cuadro en el cual una vagina no nos provoca asco,¹³ y en cambio un pene ajeno sí.¹⁴ De igual modo, una boca femenina nos parecerá un objeto deseable para ser besado, y su lengua un objeto adecuado para dejar que penetre nuestra boca y se refriegue con nuestra lengua, pero no ocurrirá lo mismo con una boca y una lengua masculinas. Cabe mencionar que la boca, en general, resulta ser un lugar bastante asqueroso, repleto de sustancias repulsivas: saliva y restos

¹³ Al menos en lo referente a la penetración, y aún así cabría matizar. De hecho, en su calidad de *orificio* corporal, la vagina siempre se encuentra sujeta a reacciones asquerosas. Estas pueden estar sujetas al juego de la repulsión y del deseo que nace de la superación de la misma, tal como fue formulado por Freud (1981 [1905]) en su concepto *formación reactiva*, retomado por Miller (1998) en su análisis del asco. Como cualquier otra, la emoción del asco se encuentra sujeta a la manipulación sociocultural (Le Breton, 1999). Puede que esto, en relación con la vagina, se vea más claro en la práctica sexual del *cunnilingus*, la cual, para los romanos, constituía un acto absolutamente vergonzoso, la máxima degradación por parte del varón (adulto, ciudadano) que la efectuaba (Veyne, 1991). Incluso hoy, la práctica del *cunnilingus* puede encontrarse excluida de los guiones sexuales de muchas personas, pues exige superar el asco que provocan las secreciones vaginales (consistencia y olor), y el vello que rodea la vagina. La superación de este último obstáculo puede relacionarse con la práctica de afeitar el vello púbico en las modelos de revistas de desnudos y en las actrices porno. En la cuenta de lo demás cabría situar las prácticas higiénicas y el uso de sustancias desodorantes. Por otro lado, la industria pornográfica puede ser vista como una de las principales responsables de la popularización de ésta y otras prácticas sexuales en los últimos años, aunque seguimos careciendo de medidas efectivas sobre su incidencia, y de una correlación clara entre la disponibilidad de imágenes y la práctica real. De lo que no cabe duda es de que, en cualquier caso, contemplarlo ya no da asco, o no tanto como antes; el hecho de que los films pornográficos repitan este tipo de imágenes así lo prueba, ya que se dirigen a un mercado. Otro tipo de prácticas tradicionalmente asquerosas o asociadas con lo asqueroso sigue siendo tabú, al menos en el porno más difundido, aunque cabe hablar de una ampliación del campo de lo aceptable —al menos, como ya digo, visualmente—, que podría suponer un cambio general de sensibilidad.

¹⁴ Cabe reiterar la idea de que se trata de otros penes, no del propio, el cual se encuentra sujeto a continuadas manipulaciones en las prácticas masturbatorias (sólo contorsionistas consumados, sin embargo, pueden aspirar a chupar el propio pene).

de comida en descomposición, por no hablar de posibles caries. Sin embargo, el guión sexual predominante en nuestra cultura la prescribe como un lugar donde se suspende la emoción del asco, y no sólo en situaciones de *intimidación amorosa*, donde entraría en juego la emoción *amor* para superar del asco (Miller, 1998), sino en cualquier situación sexual, incluso en el *petting* o *faje* permitido a los adolescentes. Se debe hacer notar, también, que se trata de una de las pocas conductas sexuales permitidas en público, y que no suscita asco entre los testigos.¹⁵ Todo ello, por supuesto, siempre que se respete la regla heterosexual. No reaccionamos del mismo modo al contemplar un beso callejero si los individuos que se besan son de diferente sexo o del mismo, tampoco lo harían en los países que más han avanzado en la liberalización y legitimación de la homosexualidad, aunque en éstos cabe esperar un cambio de sensibilidad a corto o mediano plazo. La homofobia puede ir asociada, como cualquier otra reacción aprendida de rechazo ante grupos estigmatizados, al asco. El asco que espectadores heterosexuales pueden sentir ante la visión de dos bocas masculinas, o femeninas, besándose, está correlacionado con la excitación que pueden experimentar cuando se besan dos personas del sexo contrario. Ambas emociones parecen formar parte del mismo complejo, al menos cuando se aplican a las demarcaciones sexuales (Miller, 1998). El hecho de que algo pueda provocarnos asco en unos casos y excitación sexual o deseo en otros, es fruto del aprendizaje social, y no tiene nada que ver, intrínsecamente, con los actos o los órganos —las bocas— en sí mismos. Por ello, para ayudarnos a que la emoción que ponemos en juego en uno u otro caso sea la correcta y no se den confusiones embarazosas,¹⁶ las bocas deben

¹⁵ Existen culturas en las que la boca se encuentra por completo excluida del juego sexual, hasta el punto de que los *besos en la boca* que representan actores occidentales, en películas hollywoodienses, provoca reacciones de rechazo que abarcan del asco a la risa. Al menos, en una primera fase. Luego pueden surgir reacciones imitativas. ¿Habláramos entonces de aculturación sexual?

¹⁶ Las confusiones son relativamente fáciles, como sabrá todo aquel espectador varón *heterosexual* que haya confundido las nalgas de la actriz con las del actor porno de turno, depiladas según demandan con frecuencia las convenciones del género. Bernardo Bertolucci parece jugar con la idea (juego, por otra parte, plenamente coherente con su propuesta cinematográfica) en una escena de la película *The Dreamers*. Se abre una puerta y contemplamos unas nalgas perfectamente depiladas, rotundas, que resulta fácil identificar con las de la actriz protagonista. Sin embargo, al avanzar la cámara resultan ser las de su hermano gemelo; las de ella sólo aparecen en un segundo plano. La superposición

presentar algún tipo de diferenciación. Las bocas de hombres y mujeres no pueden ser exactamente iguales, y por ello se resaltan elementos como la carnosidad de los labios —incluso por medio de la cirugía—, o se pintan para uno de los sexos y se dejan de pintar para el otro. Se trata de recursos culturales para resaltar la diferencia entre los sexos, y fomentar el heterosexismo.¹⁷

Puede que el ano sea la parte del cuerpo, el orificio, más problemático. Ambos sexos lo tienen, pero se necesita desarrollar un rechazo al ano, por medio de la vergüenza o del asco, independientemente del sexo. El ano no es tan fácil diferenciarlo como la boca; se encuentra mucho más oculto, incluso en condiciones de desnudez, y además no habla.¹⁸ Si una cultura llega a desarro-

de ambas *vistas traseras* parece reforzar esta idea de ambigüedad y confusión, del mismo modo que el tercer protagonista —y tercer miembro del triángulo que plantea la película— se ve continuamente solicitado por ambos hermanos —aunque en sentidos diferentes— y debe decidir entre quedarse en el papel heterosexual o derivar hacia la bisexualidad. Cabe añadir que, del mismo modo que resulta fácil, la confusión deviene intolerable cuanto más heterosexista sea el sistema social en cuestión. Por ello, todos los intentos de *androgenizar* nuestra sociedad parecen estar abocados al fracaso (Diego, 1992).

¹⁷ Un inventario completísimo de estas diferencias, aunque enfocado desde una perspectiva teórica a nuestro juicio equivocada, se puede encontrar en Jáuregui (1982). Se asocia la obtención de elevadas cuotas de poder e igualdad social de las mujeres a reflejos *feminizantes* de los hombres, como usar maquillaje o pintura de labios; por ejemplo, en ciertos grupos de élite, en el siglo XVIII en Francia (Badinter, 1993). De hecho, la asociación entre *feminización* de los hombres —o las costumbres en general— y decadencia es algo recurrente a lo largo de la historia occidental. Aparece también en la Roma *decadente* de los Julio-Claudios, especialmente en el último, Nerón. Se expresa en la adopción de vestimentas, peinados o pintura y maquillaje *feminizantes*, algo muy bien recogido en la versión filmica de Federico Fellini del *Satyricon*, atribuido a Petronio. De igual modo, la feminización entre los hombres de la élite dieciochesca francesa se asocia con el final del Antiguo Régimen o, en el caso inglés, a la restauración monárquica, que puede ser vista como sumamente decadente en relación con el puritanismo cromwelliano (tema explotado en la película *Restoration*, de Michael Hoffman, 1995). Otro ejemplo lo tenemos en los *estetas* y *decadentes* del fin-de-siècle (del XIX), relacionados con el *dandismo*, todo ello previo a la debacle de la Primera Guerra Mundial. Más cerca de nosotros se encuentra el *nuevo hombre* de los setenta (Goldberg, 1979), que quizá no se atrevió a pintarse los labios pero al menos se dejó el pelo largo (e incluso a veces lo adornó con flores) y se atrevió a llevar la camisa con los faldones colgando; en este caso, el nuevo modelo sufrió el embate del *retorno al orden* de los ochenta, en el que la figura dominante será la del hipermasculino yuppie de *9½ weeks*, un tanto psicótico, donde las mujeres deberán enfrentar al *backlash* (Faludi, 1992).

¹⁸ Aunque echa pedos, que en determinados contextos jocosos pueden considerarse una forma de expresión, incluso “artística” (Miller, 1998). El pedorreo como espectáculo aparece asociado a la decadencia y al hombre desvirilizado,

llar abiertamente un deseo *erótico* por el ano, en tanto que orificio penetrable, se corre el riesgo de que el deseo por el ano del otro sexo se traslade al deseo por el ano del sexo propio (hablamos del deseo del sexo que penetra, es decir, el masculino). Con ello, la construcción heterosexual, siempre enfocada a la reproducción, y siempre frágil por su carácter de constructo sociocultural, comenzaría a tambalearse. Si es posible contentarse con el ano, para qué buscar al otro sexo; la penetración anal permite un reforzamiento de la homofilia masculina que ha sido explotado de diversas formas a lo largo de la historia sociocultural humana.¹⁹ Pero además, si en el otro sexo el ano es el orificio deseable, tanto o más que la vagina, la reproducción puede estar en peligro. Detrás de este miedo podríamos encontrar siglos de interdictos cristianos en contra de la sodomía (Brundage, 2000): el rebaño de Cristo debía crecer y multiplicarse, a lo cual aspira cualquier grupo sectario en posición precaria, y no otra cosa eran las comunidades cristianas en sus inicios (Brown, 1993).

Con el tiempo, las prescripciones dictadas por las necesidades y los miedos originarios condujeron al dogma, y éste, convertido en norma sacralizada de conducta, se convirtió en una seña de identidad del grupo religioso. Las iglesias cristianas, con la católica a la cabeza, siguen predicando el “creced y multiplicaos” contra toda lógica (excepto la suya, claro, es decir, la que permite su mantenimiento como grupo de poder) y ante la evidente *desafección* de una amplia mayoría de sus fieles. Éstos, al contrario que las jerarquías, han aprendido a vivir con la contradicción entre la reiteración de los viejos dogmas y la planificación familiar moderna, así como las tecnologías que la hacen posible. El viejo pecado, o los pecados de *sodomía*, se han convertido en un abanico de parafilias definidas por la ciencia médica, en su versión sexológica, cuyo número y extensión van transformándose en cada nueva versión del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* publicado por la Asociación Psiquiátrica Americana. Desde hace unas décadas —pocas—

convertido en comediante de feria o en bufón, como en las películas citadas, de Fellini (*Satyricon*) y de Hoffman (*Restoration*).

¹⁹ Los casos más conocidos tienen que ver con asociaciones guerreras; las podemos encontrar tanto en la antigua Grecia como entre los samurais japoneses, así como en muchos pueblos africanos, americanos y de otros lugares del mundo, al menos antes de sufrir la aculturación derivada del colonialismo (Boswell, 1996; Cardín, 1984; Martin y Voorhies, 1978; Schnapp, 1996).

la homosexualidad ya no se contempla en esa publicación como una enfermedad, aunque la Iglesia la siga considerando, si no un pecado, al menos sí como una desgracia.²⁰ Del coito anal entre heterosexuales ya no se habla, porque para hablar de los “actos impuros” incluso la Iglesia se ha vuelto púdica. El antiguo y florido campo de los pecados de la carne, recubierto por los eufemismos de la medicina, parece estar reservado hoy a la industria pornográfica; la perversión se ha convertido en un asunto privado, sin mayor trascendencia mientras no invada en exceso el terreno público.

La necesidad reproductiva, ya sea real o un constructo ideológico innecesario y contraproducente (George, 2001), requiere desviar la atención del ano, potencialmente una zona erógena de primer orden tanto en las hembras como en los machos, hacia la vagina.²¹ Para poder llegar al útero y permitir la fecundación, el semen debe rehuir la tentación del *vas nefandum*; tentación no tanto para él como para el miembro que lo expele, es decir el pene. Por eso el ano resulta sobrecargado de connotaciones negativas y queda como uno de los grados depositarios del asco, lo cual, siendo el lugar por donde salen las heces, en cierto modo ha sido siempre (Miller, 1998).²² Si consideramos el asco como formación reactiva cuya superación permite la aparición del deseo, hay que reconocer que la entrada y la salida del tubo digestivo no tienen la misma con-

²⁰ La posición más o menos extremista o moderada dependerá de la línea teológica seguida por cada grupo. Para un intento de integrar la homosexualidad dentro del pensamiento católico, véase Kosnik (1978). Al otro lado del espectro encontraríamos a la oposición radical de la jerarquía católica española, en convivencia con la línea dominante en el Vaticano, a la reciente legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo.

²¹ Puede que el potencial erógeno del ano, desde el punto de vista de la presencia de terminaciones nerviosas y las posibilidades de generar placer físico, sea incluso mayor que el de la vagina. Ésta, en sí misma, no parece ser un órgano muy apropiado para el placer. En los genitales femeninos, las verdaderas posibilidades de placer se encuentran en el clitoris (Laqueur, 1992), para cuya estimulación no se necesita penetración alguna.

²² El ano es el gran depositario de la igualación social, dada la homogeneidad de los productos que emite (gases, heces), independientemente de la calidad de lo ingerido. De igual modo que su sangre no es azul, tampoco los pedos de las princesas huelen a rosas. Lo mismo ocurre con la igualación entre los géneros, dado que ambos cuerpos, los clasificados como de hombre como los clasificados de mujer, poseen ano, y un ano, además, penetrable. Por ello, el ano es una fuente potencial de confusión de categorías, y cabe esperar que las prohibiciones sociales en torno a él y a su manipulación sean de las más estrictas.

sideración, al menos en nuestra cultura. La boca, por medio del beso, es ensalzada como la sede del amor. Supera al asco la saliva y la viscosidad de la lengua ajena, así como a sus dientes y encías y lo que en ellos se descompone, de tal demostramos nuestro amor o como mínimo nuestro deseo por la otra persona. Ocuparnos de su ano, en cambio, se considerará denigrante; al penetrarla denigraremos a esa persona, y puede que también nos denigremos a nosotros mismos. Más asquerosa todavía resulta la conjunción boca-ano, a veces llamada *beso negro*. En los rituales de la llamada *dominación femenina* el hombre se rebaja a besar, lamer o penetrar con la lengua (como en el beso de lengua, sólo que en sentido único) el ano de la mujer, acto considerado la humillación máxima, mucho más que el *cunnilingus* (el ano es más asqueroso que la vagina). También puede dejarse penetrar el propio ano por el dedo de la mujer o por un *dildo* manejado por ella misma. Si el pene artificial es de los que se atan con correas a la cintura, las connotaciones en cuanto a la inversión sexual quedan todavía más claras.

El entrecruzamiento de los interdictos y las prescripciones relativos a estas partes “cargadas” del cuerpo puede dar lugar a arreglos de una gran complejidad, y ello sin tener en cuenta la reversión de todas estas cargas hacia el propio cuerpo. El rechazo del propio sexo, en aquellas personas que han integrado en sí mismas la heterosexualidad exclusiva, puede comportar rechazo del propio cuerpo. Lo paradójico parecería ser más bien lo contrario, es decir, que alguien sea capaz de amar su cuerpo de alguna forma en un esquema heterosexista. Sin embargo, la mayoría nos las arreglamos bastante bien con esa paradoja. Podemos manipular el propio pene o la propia vagina para obtener placer, y una mayoría, al menos de varones, lo hace de manera constante, pero nos daría asco manipular penes o, en su caso, vaginas ajenas. Siguen siendo un pene y una vagina, pero un heterosexual masculino sólo puede tocar su propio pene (históricamente se le ha recomendado que lo haga sólo para orinar) y no los de los demás (a menos que se haga urólogo), mientras que una mujer heterosexual debe rehuir como a la peste cualquier vagina, tanto las ajenas como la propia, excepto para lavarla (aunque recientemente se le haya dado permiso para esto último y se le haya concedido saber que tiene un clitoris).

El cómo nos las apañamos para desenvolvemos en medio de estas contradicciones, paradojas y lógicas *sui generis* sólo puede atribuirse a la fuerza del condicionamiento de los procesos de socia-

lización y *enculturación* a que somos sometidos desde el nacimiento, y que se prolongan a lo largo de nuestra existencia (Gagnon, 1980). Dado que se trata de un aprendizaje social cuyos productos, esos constructos sociales a los que llamamos *hombres*, *mujeres* u *heterosexuales*, son frágiles y deben ser reforzados si se quiere evitar que aparezcan fisuras y se vengán abajo; sin embargo, no resulta extraño que las anomalías y las disfunciones (en relación a los objetivos buscados por el sistema) aparezcan siempre y de modo inevitable. Por ello, siempre habrá hombres y mujeres que no lo serán del todo y, por heterosexual que sea la cultura, siempre habrá heterosexuales *fallidos* que nunca acabarán de encontrarse a gusto como tales dejarán de serlo si se les da la oportunidad. Ante este tipo de disfunciones, las culturas pueden adoptar diversas soluciones: la creación de sistemas de género no duales capaces de contemplar posibilidades intermedias, la consideración de *terceros sexos*, a veces apoyándose en el hermafroditismo congénito o la pura y simple eliminación física y/o social de la anomalía.

De todo ello existen abundantes ejemplos históricos y etnográficos, pero con el género no basta; además hay que poner algún tipo de orden en aquello que los seres humanos pueden, deben o tienen prohibido hacer con sus cuerpos, y también con la posibilidad de interacción y de placer entre ellos. El género y la orientación del deseo no siempre se superponen ni se da por supuesto que deban hacerlo en un sentido heterosexual. La antigüedad grecolatina aquí vuelve a resultar pertinente. Como apunta John R. Clarke, a los antiguos romanos los actuales conceptos de sexualidad, heterosexualidad y homosexualidad “les habrían resultado tan insólitos como los viajes espaciales o las telecomunicaciones” (2003: 13). Y comentando diversas actividades sexuales presentes en la literatura romana de autores como Catulo, Marcial o Petronio, afirma:

Ninguno de estos ejemplos se corresponde con la concepción moderna del comportamiento sexual, por no hablar de la habitual práctica contemporánea de distinguir entre homosexualidad, heterosexualidad o bisexualidad. Es por ello que un lector moderno necesita de una gran cantidad de conocimiento contextual para poder entender las prácticas sexuales descritas por estos escritores romanos (Clarke, 2003: 11).

Cualquiera que se haya adentrado en la lectura de una edición solvente de *El satiricón* habrá tenido ocasión de extrañarse ante las *liaisons dangereuses* de sus protagonistas, sin distinción de sexo ni

de edad, en cuanto a la búsqueda del objeto sexual. Todo ello resulta tan alejado de nuestras concepciones que no resulta extraño que Clarke pueda llamar a uno de sus protagonistas, Encolpio, “el antihéroe bisexual de Petronio”. De hecho, más que bisexuales, Encolpio, Ascilto, Gitón y tantos otros que pululan por el libro parecerían ser un producto de la teoría *queer* contemporánea. Sin embargo, se trata de personajes de una *novela* escrita hace casi dos milenios. Pero no por esa *bisexualidad* o, mejor dicho, indiferencia hacia el tipo de objeto sexual, Encolpio y Ascilto dejan de ser viriles, hombres, ciudadanos romanos. Simplemente actúan como cualquier otro ciudadano romano de su tiempo, desde el emperador Nerón hasta el último legionario. El uso que hacen de su cuerpo y de su falo²³ no tiene nada que ver con nuestras concepciones de identidad sexual, con ningún tipo de exclusividad, ni homo ni heterosexual. Resulta significativo que Encolpio, más que preocuparse por el orificio donde introducir su pene, lo esté por la falta de erección de éste. En efecto, lo que está en juego es la potencia, la capacidad de hacer del pene un *falo*, que sirve para algo más que para orinar, que puede ser usado para penetrar coños, anos, bocas, orificios de esclavos de ambos sexos de cualquier tipo y condición, como corresponde a las prerrogativas del varón romano adulto.

Terminaremos diciendo que una sociedad orientada a la producción de heterosexuales exclusivos, como la nuestra, tenderá a producir homosexuales también exclusivos, pues ambas identidades se construyen una como reflejo de la otra, por negación en una de lo que resulta constitutivo de la otra. En cambio, una sociedad más laxa, como la de la cultura grecorromana, mostrará de una forma más evidente la *bisexualidad* que subyace como una posibilidad fundamental en cualquier ser humano (aunque en este caso un régimen de dominación masculina parezca restringir esta posibilidad a los varones). Para construir una sociedad de heterosexuales exclusivos viable se necesita, además de un dimorfismo sexual más o menos acentuado mediante marcadores inscritos de algún modo en los cuerpos, el concepto de la existencia de dos *sexos* diferentes y completamente separados, incommensurables. Esto puede ocurrir mediante una separación radical entre los géneros (Illich, 1990), la cual no tiene por qué implicar su concepción como sexos

²³ En realidad, dado que se trata de romanos, se trata más bien del *fascinus*, equivalente del *phallós* griego (Quignard, 2005).

en un sentido biológico o, como en nuestra modernidad, por la aplicación de las diferencias de género existentes en un substrato biológico *ad hoc* (Laqueur, 1993).

Mientras que los juegos de la bisexualidad se dan a lo largo del tiempo histórico y a lo ancho del espectro etnográfico, la homosexualidad y la heterosexualidad exclusivas, como las dos caras de una misma moneda, sólo aparecen en determinadas culturas y en momentos concretos de su historia. Así ha ocurrido en la nuestra desde la instauración médica de la homosexualidad como *verdad* para determinados individuos. Durante un siglo y medio ambas posibilidades, *hetero* y *homo*, se han estudiado, se han medido y se han alimentado la una de la otra, aunque la posibilidad bisexual siguiera apareciendo en las cifras de las investigaciones más solventes (Kinsey, Pomeroy y Martin, 1948; Guérin, 1956). Ahora puede estarse abriendo un espacio donde la diversidad sexual ya no se vea como la *asunción* y defensa autorrepresiva de identidades únicas y *verdaderas*, sino como la recuperación de la posibilidad bisexual fundamental y, más allá del cuerpo des-sexualizado, como espacio abierto a placeres polimorfos.

¿SEGUIMOS NECESITANDO UNA HETEROSEXUALIDAD EXCLUSIVA?

En conclusión, diremos que nos parece suficientemente asentado en la literatura histórica y etnográfica que los humanos son potencialmente bisexuales y que, desde un punto de vista estrictamente biológico, es su única naturaleza. En realidad, cualquier ser humano es asexual hasta que el proceso de socialización lo convierte en un ser sexual, en una vertiente u otra. En este sentido, como en cualquier otro, puede serlo todo o no ser nada. Como apunta Geertz (1987), cualquier ser humano de cualquier cultura constituye la realización de sólo una ínfima parte de las posibilidades vitales disponibles. Ello implica que la heterosexualidad no tiene nada de *natural*, como tampoco lo tiene la homosexualidad y ni siquiera la bisexualidad. Que una cultura opte por uno o varios de estos arreglos o por ninguno o por algo que no se parezca en nada al campo semántico delimitado por estos términos, depende de circunstancias histórico-sociales complejas, que es preciso examinar en cada caso. Lo único para lo que resulta necesaria la he-

terosexualidad, y ni siquiera se necesita que sea exclusiva, es la reproducción. La reproducción es algo que ha preocupado a todas las sociedades humanas desde que tenemos noticia; de no haberla practicado se habrían extinguido y no sabríamos de ellas. Por suerte, un pequeño número de machos fecundantes en situación de dominio sobre la adecuada proporción de hembras fértiles resulta suficiente para asegurar el reemplazo (Harris, 1989). La *suerte* es tanta que suele ocurrir que las sociedades humanas, superado un determinado umbral de supervivencia, se tengan que preocupar más bien por el exceso de población.

Es posible, y lo apunto aquí más como hipótesis que como certeza, que en algunas épocas la humanidad primitiva tuvo que preocuparse más que ahora por la reproducción, pues la posibilidad de la extinción definitiva pudo ser muy real. Al parecer, tuvimos que pasar por auténticos *cuellos de botella* evolutivos, en los que nuestra supervivencia dependió de muy pocos individuos (Cavalli-Sforza, 1994; Stringer y McKie, 1997; Wills, 1994). No siempre fuimos tantos ni pudimos desechar tantas criaturas, millones cada año, como si fueran basura, como ocurre hoy sin que a la mayoría se le estropee la digestión al saberlo.²⁴ Hay que recordar que gran parte de la evolución homínida, y en el caso de los *Homo sapiens* probablemente *toda*, se da ya en contextos culturales. La cultura existe desde hace millones de años, con la consecuente extinción instintiva. Llegó el momento en que los programas genéticos dejaron de funcionar y se hizo necesario sustituirlos por programación cultural. Lo más sensato es pensar que la cultura empezó a influir, entonces, en nuestra evolución biológica. La selección ya no fue natural, sino cultural pero siguió afectando al sustrato biológico. En un género (*Homo*) que estaba desechando con rapidez la programación genética en favor de una mayor adaptabilidad ecológica, el desarrollo de un dimorfismo sexual marcado parece una buena estrategia evolutiva; eso habría facilitado la necesaria construcción cultural de la heterosexualidad reproductiva. Es posible que la presencia de características sexuales *secundarias* marcadas

²⁴ En este sentido, puede decirse que nuestra flamante sociedad de mercado global practica el infanticidio a escala masiva, fenómeno no muy diferente en sociedades complejas y *civilizadas* de la historia a las que suele colgarse este sambenito: romanos y chinos, entre otros (los chinos lo siguen practicando hoy, especialmente el femenino).

haya aumentado las posibilidades reproductivas de los individuos portadores de ellas, y por tanto la supervivencia de sus dotaciones genéticas, hasta llegar al macho y la hembra humanos como hoy los conocemos.²⁵

Hemos llegado al momento en que la humanidad se enfrenta a la extinción más bien por el otro lado demográfico, el de la superpoblación. Nos hemos constituido en plaga y como cualquier plaga deberíamos ser conscientes de que estamos enfilados a la extinción o a la autorregulación catastrófica. Incapaces, al parecer, de limitarnos de una forma racional, seguimos construyendo alegremente heterosexuales reproductivos y elevándolos al pináculo de la pirámide de las posibilidades sexuales (Rubin, 1989). Para la mayoría, una inmensa mayoría, de la humanidad, la reproducción ya no es necesaria, tampoco resulta aconsejable; la heterosexualidad exclusiva e incluso la posibilidad heterosexual misma, resultan un modelo nocivo. Sin embargo, continúan llevándose los mayores incentivos en prácticamente todo el mundo. A ello contribuyen de forma decisiva las ideologías pronatalistas defendidas con tesón por Iglesias, Estados y tradiciones, por no hablar de las biopolíticas de corte nacionalista y los intereses del mercado. Ya no cabemos ni sabemos adónde ir (Bauman, 2005), pero seguimos engendrando y pariendo porque nos dicen que ése es el sentido (único) de nuestra vida. No es cierto, nunca lo fue. Para los humanos, la reproducción sólo ha sido una posibilidad más.

A las ciencias humanas y sociales corresponde hoy la responsabilidad de efectuar una anamnesis, recordar que la heterosexualidad nunca ha sido lo único ni es más o menos natural que cualquier otra cosa. El heterosexual es una construcción social, una limitación de las posibilidades humanas. No tiene nada de natural.

²⁵ Tal y como los conocemos dentro de su variación. El macho y la hembra *típicos* de la especie siguen siendo abstracciones, modelos a los que los individuos reales se acercan en mayor o menor medida. Existen individuos *masculinos* con marcadas características femeninas, y viceversa, de igual modo que en cada generación sigue naciendo un determinado porcentaje de hermafroditas congénitos (con los que el medio cultural debe lidiar de alguna forma, creando para ellos un tercer género, asignándoles alguno de los géneros existentes, operándolos si se dispone de la tecnología adecuada o simple y sencillamente eliminándolos). Cualquiera que conozca como funciona la evolución entenderá por qué esto sucede así, y no es necesario extenderse más sobre el tema. Remitimos al lector a la bibliografía ya citada, y además le recomendamos los libros de Arsuaga (2002) y Martínez y Arsuaga (2003).

Actualmente resulta, además, contraproducente. En su versión reproductiva contribuye a la perpetuación de un sistema plagado de desigualdades, injusticia y opresión, y acerca la especie a la extinción por destrucción de su medio ecológico global, el planeta Tierra.

La heterosexualidad exclusiva es una rueda de molino con la que no necesitamos seguir comulgando.

BIBLIOGRAFÍA

ABLEMAN, Paul

1984 *Anatomía de la desnudez*, Barcelona, Planeta.

ARSUAGA, Juan Luis

2002 *El enigma de la esfinge*, Barcelona, Random House Mondadori.

BADINTER, Elisabeth

1993 *XY. La identidad masculina*, Madrid, Alianza Editorial.

BAUMAN, Zygmunt

2005 *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós.

BESTARD, Joan

1998 *Parentesco y modernidad*, Barcelona, Paidós.

BOSWELL, John

1996 *Las bodas de la semejanza*, Barcelona, Muchnik.

BOURDIEU, Pierre

1999 *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.

2000 *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

BOURDIEU, Pierre y Jean-Claude Passeron

1977 *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia.

BROWN, Peter

1993 *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, Muchnik.

BRUNDAGE, James A.

2000 *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México, FCE.

CARDÍN, Alberto

1984 *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*, Barcelona, Tusquets.

- CAVALLI-SFORZA, Luca y Francesco
 1994 *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*, Barcelona, Crítica.
- CLARKE, John R.
 2003 *Sexo en Roma. 100 a.C.-250 d.C.*, Barcelona, Océano.
- CORBIN, Alain
 2002 *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*, México, FCE.
- DIEGO, Estrella de
 1992 *El andrógino sexuado. Eternos ideales, nuevas estrategias de género*, Madrid, Visor.
- FALUDI, Susan
 1992 *La guerra contra las mujeres. La reacción encubierta de los hombres frente a la mujer moderna*, México, Planeta.
- FREUD, Sigmund
 1981 "Tres ensayos para una teoría sexual", en *Obras completas* (vol. II), Madrid, Biblioteca Nueva.
- GAGNON, John
 1980 *Sexualidad y cultura*, México, Editorial Pax-Librería Carlos Césarman.
- GEERTZ, Clifford
 1987 *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- GEORGE, Susan
 2001 *Informe Lugano*, Barcelona, Icaria.
- GOLDBERG, Herb
 1979 *The New Male. From Self-Destruction to Self-Care*, Nueva York, Morrow.
- GUÉRIN, Daniel
 1956 *Kinsey y la sexualidad*, Buenos Aires, Leviatán.
- HARRIS, Marvin
 1989 *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*, Madrid, Alianza Editorial.
- ILLICH, Iván
 1990 *El género vernáculo*, México, Joaquín Mortiz.
- ITARD, Jean
 1982 *Memoria e informe sobre Victor de l'Aveyron*, Madrid, Alianza Editorial.
- JÁUREGUI, José A.
 1982 *Las reglas del juego: los sexos*, Barcelona, Planeta.
- KOSNIK, Anthony (dir.)

- 1978 *La sexualidad humana. Nuevas perspectivas del pensamiento católico*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- KAUFMANN, Jean-Claude
- 1998 *Corps de femmes, regards d'hommes. Sociologie des seins nus*, París, Nathan.
- KINSEY, Alfred C., Wardell B. Pomeroy y Clyde E. Martin
- 1948 *Sexual Behavior in the Human Male*, Filadelfia, W.B. Saunders Company.
- LANE, Harlan
- 1984 *El niño salvaje de Aveyron*, Madrid, Alianza Universidad.
- LAQUEUR, Thomas W.
- 1992 "Amor veneris, vel dulcedo appeletur", en Michel Feher (ed.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (vol. III), Madrid, Taurus.
- 1993 *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra.
- LE BRETON, David
- 1999 *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- MALSON, Lucien
- 1973 *Los niños selváticos*, Madrid, Alianza Editorial.
- MARTIN, M. Kay y Barbara Voorhies
- 1978 "Sexos supernumerarios", en *La mujer: un enfoque antropológico*, Barcelona, Anagrama.
- MARTÍNEZ, Ignacio y Juan Luis Arsuaga
- 2003 *Amalur. Del átomo a la mente*, Madrid, Temas de Hoy.
- MILLER, William Ian
- 1998 *Anatomía del asco*, Madrid, Taurus.
- MORRIS, Desmond
- 2000 *Masculino y femenino. Claves de la sexualidad*, Barcelona, Nuevas Ediciones de Bolsillo.
- QUIGNARD, Pascal
- 2005 *El sexo y el espanto*, Barcelona, Minúscula.
- RIVIÈRE, Margarita
- 1992 *Lo cursi y el poder de la moda*, Madrid, Espasa-Calpe.
- ROUSSELLE, Aline
- 1992 "Estatus personal y costumbres sexuales en el Imperio Romano", en Michel Feher (ed.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (vol. III), Madrid, Taurus.
- RUBIN, Gayle

- 1989 "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en Carole Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución.
- SCHNAPP, Alain
- 1996 "La imagen de los jóvenes en la ciudad griega", en Giovanni Levi, y Jean-Claude Schmitt (dirs.), *Historia de los jóvenes I. De la Antigüedad a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus.
- STRINGER, Christopher y Robin McKie
- 1997 *African Exodus. The Origins of Modern Humanity*, Nueva York, Henry Holt and Company.
- VENDRELL, Joan
- 1999 *Pasiones ocultas. De cómo nos convertimos en sujetos sexuales*, Barcelona, Ariel.
- VEYNE, Paul
- 1991 *La sociedad romana*, Madrid, Mondadori.
- WILLS, Christopher
- 1994 *El cerebro fugitivo. La evolución de la singularidad humana*, Barcelona, Paidós.

SEXUALIDAD LÉSBICA

*Norma Mogrovejo Aquise**

RESUMEN

Un recorrido histórico sobre los estudios de la sexualidad lésbica, elaborada en principio desde la medicina y el psicoanálisis, marcados con una carga patológica y de perversión. Estudios sobre la sexualidad, la identidad y posteriormente el feminismo mostraron que el lesbianismo es diferente a la homosexualidad y la heterosexualidad. La búsqueda de una identidad colectiva requirió nombrar el amor entre mujeres como relación social y política y por lo tanto del rescate de su historia. Para Milagros Rivera el lesbianismo amenaza seriamente la estabilidad del modelo de sexualidad reproductiva que ordena los sistemas de parentesco. La historia de la sexualidad lésbica es una resistencia a la interpretación androcéntrica.

INTRODUCCION

La historia de la sexualidad lésbica, marcada por una interpretación biológica y asimilada a la homosexualidad y la heterosexualidad obligatoria, es ante todo, como lo expresa Michel Foucault en *La historia de la sexualidad*, una historia de control, oposición y resistencia a los códigos morales (Weeks, 2000), es una historia que busca una visión propia y que se resiste a toda interpretación androcéntrica.

* Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

UNA SEXUALIDAD PERSEGUIDA

A diferencia de la homosexualidad, la sexualidad lésbica ha carecido de una época de permisividad, al contrario, existen algunos datos históricos que evidencian su persecución: el catolicismo comienza con San Pablo al condenar a las mujeres “que han cambiado el uso natural por el uso contranatura”. En 1270 aparece en un código francés la primera ley secular en contra del lesbianismo según la cual “la mujer que lo practicaba debería perder un miembro cada vez y a la tercera ser quemada”. La Inquisición, la época victoriana, el Holocausto y hasta la época moderna han creado dispositivos para controlar la sexualidad de las mujeres y prohibir la sexualidad entre ellas (Fiocchetto, 1993).

INTERPRETACIONES BIOLOGISTAS

Los estudios sobre la sexualidad lésbica han reforzado mitos que recrean el imaginario masculino: la presencia de clítoris monstruosamente desarrollados o la utilización de instrumentos inverosímiles. Definida como tribadismo y asimilada al hermafroditismo y la ninfomanía, se decía que la sexualidad lésbica podría curarse con el matrimonio (*idem*), y en el siglo XIX fue clasificada, junto con la homosexualidad, como *estado patológico*.

Los primeros estudios científicos sobre el lesbianismo llevados a cabo por Karl Westphald, Paul Moreau, Richard Krafft-Ebing, Lombroso, Havelock Ellis y Edward Carpenter, Iwan Bloch y otros, acuñaron conceptos como *enfermedad*, *delincuencia*, *anormalidad congénita*, *aberración*, *degeneración*, *perversión por no procrear* o *pseudohomosexual*, cuya influencia construyó el humus en el que se prendieron las raíces de la represión institucional y social (Mogrovejo, 2004).

La doctrina psicoanalítica, al contrario de las teorías somático-constitucionales, atribuyó como causa de la homosexualidad a un mecanismo psicogénico. El tratamiento terapéutico psicoanalítico se proponía hacer conscientes factores inconscientes que bloquean la orientación *normal* de la libido. Freud (1973) atribuyó las desviaciones sexuales de la norma a un mecanismo de regresión infantil originado por combinaciones incompletas de impulsos. La homosexualidad es una estructura intersubjetiva debido a una identificación con el deseo inconsciente de la madre, una identifi-

cación negativa con el padre, la negación de la diferencia de sexos, la culpa edípica y la angustia de castración. ¡Todo eso! Sostenía que “con el descubrimiento de la falta de pene, la mujer pierde valor a los ojos de la niña. Su amor a la madre se debilita con el descubrimiento de que está castrada y entonces es posible abandonarla como objeto amoroso”, enderezando la pulsión erótica hacia el padre y hacia otros hombres.

Karen Horney (1920), Clara Thompson (1943) y Gregory Zilboorg (1944) cuestionaron el concepto freudiano de *envidia del pene*, el cual procede de una hipotética fase fálica de las niñas, y desarrollaron una teoría *ginecocéntrica*: la envidia del hombre al embarazo, al parto, la cría, la maternidad y el pecho que junto con el miedo a la *vagina desconocida e invisible*, convierte al hombre en *débil e incapaz*, envidioso de la *madre primordial*, a la que habría violado, dando lugar al acontecimiento primitivo y bárbaro que Freud liga con el asesinato del padre. Esta teoría, inspirada en Bachofen (1992) y las sociedades matriarcales, tiende a explicar las dinámicas profundas de la relación entre los sexos, afirmando que la envidia masculina por la mujer es más antigua y más fuerte que la envidia femenina por el pene (*idem*).

PRIMEROS ESTUDIOS SOBRE LA IDENTIDAD LÉSBICA

En 1929, Katherine B., al estudiar a 2 200 licenciadas universitarias solteras en Estados Unidos, descubrió que la mitad vivían intensas relaciones emotivas con otras mujeres y que una cuarta parte practicaba el lesbianismo como actividad sexual. Entre 1948 y 1953, tanto el prejuicio sobre la *minoría* social del lesbianismo como la *psiquiatrización de la desviación* fueron radicalmente discutidos en el informe Kinsey (1949 y 1967), un estudio estadístico aplicado a 1 200 estadounidenses de ambos sexos y distintas edades y condición social, en el cual 37% admitió haber tenido experiencias homosexuales y 28% lésbicas. La encuesta revela además frustración de las mujeres heterosexuales y una dimensión de la sexualidad femenina (el orgasmo múltiple) netamente diferente al masculino.

Aunque el uso de la estadística ampliaba el ámbito de los conocimientos, la difusión de la píldora anticonceptiva a partir de 1956 impulsó los estudios de la sexualidad femenina y el control natal; el campo de la investigación clínica, psicológica y sociológica se-

guía considerando el lesbianismo como contrapunto femenino de los homosexuales. El mismo Kinsey y sus colaboradores afirmaban: “hay que reconocer que tales relaciones son el equivalente exacto de las relaciones entre hombres” (Kinsey, 1967).

El informe final del grupo de investigación sobre la homosexualidad del Instituto Nacional Americano de Sanidad Mental sentenciaba en 1969: La homosexualidad no es un fenómeno unitario sino que representa un conjunto de fenómenos diversos que comprende una extensa gama de comportamientos manifiestos y de experiencias psicológicas. Contrariamente a la opinión ampliamente difundida según la cual todos los homosexuales y las lesbianas se parecen, tenemos que decir que en realidad son muy diferentes.

En 1973 la homosexualidad fue finalmente excluida de entre las enfermedades mentales reportadas en el manual de diagnóstico de desórdenes mentales de la asociación americana de psiquiatría, excepto la homosexualidad ego-distónica, que es una fuente y un motivo de sufrimiento que provoca desarreglos emocionales, sentido de culpa, depresión y deseo obsesivo de una adaptación heterosexual.

A partir de 1970 el psicoanálisis y la psiquiatría comenzaron a afrontar con prudencia la reformulación del concepto de lesbianismo para diferenciarlo del de la homosexualidad. Charlotte Wolf afirmaba que las lesbianas poseen un potencial amoroso más global y complejo que los homosexuales, las mujeres están más cerca a esta condición natural, y los sentimientos lésbicos tienen *características distintas* entre las que destaca *la intensa emotividad*. El amor lésbico tiene estructuras distintas a las del amor heterosexual porque su *núcleo radioactivo reside en la emoción*. Una investigación muy completa acerca del lesbianismo y heterosexualidad femenina la llevaron a cabo Grundlach y Riess en 1968, de la que dedujeron que “el significado de una relación entre dos mujeres depende en menor medida del sexo y en un mayor grado del calor, del contacto, del sentido de unidad”.

En 1976, la sexóloga Shere Hite publicó el resultado de una encuesta aplicada a 3000 mujeres (*Informe Hite*) donde encontraron que 17% de las encuestadas eran lesbianas, y afirmaban que preferían las relaciones sexuales con otras mujeres por la ausencia de institucionalidad, la posibilidad de mayor afecto, sensibilidad, frecuencia orgásmica y paridad en la relación.

LA INFLUENCIA DEL FEMINISMO

Las décadas siguientes se precipitaron vertiginosas y las lesbianas unieron sus fuerzas a las de las feministas para sacudirse el estigma del vicio y la enfermedad que hacía de ellas presa fácil de chantajes en los empleos y las excluía de la vida pública. Esta necesidad de normalización requirió una primera etapa de visibilidad. Análisis pioneros como los de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (1989) y Bety Friedman en *La mística de la feminidad* (1963), hallaron en el sometimiento sexual y doméstico las causas de la falta de autonomía entre las mujeres. La idea de que el lesbianismo no proviene de un trauma infantil ni del desarrollo de una conducta sexual desviada, como mantenía Freud (1920), la formuló un médico de su propio círculo, Alfred Adler (1911), quién sostenía que eran el poder, la libertad y los privilegios lo que esas ciudadanas de segunda envidiaban en el hombre.

Además de la visibilidad había que dar cuerpo a una estructura de identidad colectiva para que pudieran reconocerse; esto requirió, a su vez, apoyar la identidad colectiva en una historia. Dicho de otra manera, nombrar el amor entre mujeres como una relación social y política. Para Milagros Rivera el lesbianismo amenaza seriamente la estabilidad del modelo de sexualidad reproductiva que imponen los sistemas de parentesco. En tal sentido, las lesbianas carecen de un modelo simbólico en el sistema de géneros, lo que las hace distintas a las heterosexuales, quienes serán socializadas a partir de un modelo femenino pensado por hombres y puesto al servicio del orden dominante. Milagros Rivera afirma que no hay modelos para las mujeres en los que ellas puedan reconocerse en libertad. La carencia de lo simbólico no quiere decir que no hayan existido lesbianas con conciencia clara de sí a lo largo de la historia; existe una genealogía, una historia que se conoce a retazos, más que nada por las normas promulgadas y las acciones tomadas desde los poderes públicos y privados para reprimirlas (Rivera, 1994).

En esta línea se encuentra Adrienne Rich (1993) que acuñó dos conceptos vinculados entre sí: *continuum lesbiano* y *existencia lesbiana*, que sugieren tanto el hecho de la presencia histórica lesbiana como la continua creación del significado de esa existencia. En este *continuum* podrían incluirse prácticamente todas las formas históricas de resistencia femenina contra el modelo de relaciones sociales entre los sexos que sustenta el orden patriarcal, —desde Safo—, hasta las

amistades inseparables de las niñas, las comunidades que se resistieron al matrimonio en China, las *spinsters* de la Inglaterra decimonónica, las redes de solidaridad entre mujeres para sobrevivir en África o el actual movimiento de lesbianas.

El segundo paso fue dar a la identidad recuperada una dimensión política pública. Charlotte Bunch, una de las pioneras en el 68, sostuvo que el lesbianismo no es una postura sexual sino una postura política, acuñándose entonces la frase: *lo personal es político*. Bunch (*apud* Platero, 2004) afirmaba que la mujer que da apoyo y amor a un hombre perpetúa el sistema que la oprime, pues acepta su estatuto de segunda clase. El lesbianismo más que una preferencia sexual es una opción política porque las relaciones entre hombres y mujeres son relaciones políticas, implican poder y dominio.

Adrianne Rich (1993) cuestiona que la heterosexualidad sea una *opción sexual* o una *preferencia sexual*, pero sostiene que no existen ni opción ni preferencia reales donde una forma de sexualidad es definida y sostenida como obligatoria, lo cual no significa que sea necesariamente opresiva para las mujeres; lo que resulta opresor es que sea obligatoria socialmente y esté políticamente sustentada.

El concepto tal vez más paradigmático es el de Monique Wittig (1977) que afirmó que las lesbianas no son mujeres, ya que *mujer* es una construcción cultural hecha por los hombres para su servicio, en tal sentido, son mujeres sólo las que viven de acuerdo con el sistema de géneros patriarcal y su orden simbólico. En tanto, es posible construir el cuerpo sin género ni femenino, ni masculino. Fuera de la lógica masculina y heterosexual, en un intento por romper con una historia determinada por el cuerpo femenino, muchas nos hemos sentido *lesbianas atrapadas en cuerpo de mujer*. De ahí que construir y vivir un cuerpo de lesbianas, como lesbianas en cuerpo de lesbianas (Mogrovejo, 2000), debe ser la tarea pendiente de la reconstrucción de un cuerpo que ha sido colonizado por el pensamiento heterosexual.

Judith Butler (2001), una autora del lenguaje académicamente posmoderno, influida por Foucault, en su cuestionamiento a la categoría de género centrada en el marco de la heterosexualidad, afirma que no explica las dinámicas lésbicas en las que la figura masculina es inexistente (Rivera, *op. cit.*). Vista desde dentro, la sexualidad lésbica ha sido vivida como una resistencia al poder. En fuentes babilónicas hace 4000 años, o en caligrafías chinas de 2000 caracteres, en *nushu*, incomprensibles para los hombres. En prosa y verso las

mujeres relatan sus memorias, escritoras que desde Safo han dado cuenta del amor entre mujeres (Fiocchetto, *op. cit.*).

Trasvestidas de hombres y con apariencia heterosexual pudieron vivir con sus parejas y algunas hasta casarse, como da cuenta la novela *Las bostonianas* de Henry James. Los roles de Butch-fem o masculina-femenina han servido como estrategia de sobrevivencia, como ruptura identitaria y punto de partida para la construcción de ese corpus lesbiano que todavía tenemos pendiente.

Judith Butler niega que los papeles ruda-femenina sean imitaciones de la heterosexualidad, ya que ésta es en sí misma un disfraz sin un original, porque los orígenes sólo tienen sentido en la medida en que se diferencian de lo que producen, por lo tanto, si no fuera por la noción del homosexual como copia, no habría ninguna elaboración de la heterosexualidad como origen. En realidad estamos ante tres dimensiones contingentes de la corporalidad significativa: el sexo anatómico, la identidad de género y la representación de género, que no siempre coinciden, ligado esto a las prácticas sexuales que tampoco necesariamente coinciden con la identidad de género ni sus representaciones.

La influencia del feminismo también ideologizó las prácticas sexuales. A pesar de que la representación *butch-fem* era hegemónica, la penetración tuvo un simbólico heterosexual. La frase *toda penetración es imperialista* representaba el imaginario masculino de imposición y poder. Beatriz Preciado (2000) afirma que es necesario pensar el sexo, al menos a partir del siglo XVIII, como una tecnología biopolítica. Es decir, como un sistema complejo de estructuras reguladoras que controla la relación entre los cuerpos, los instrumentos, las máquinas, los usos y los usuarios, donde el dildo se revela como un instrumento entre otras máquinas orgánicas e inorgánicas (las manos, los látigos, los penes, los cinturones de castidad, los condones, las lenguas, etc.) y no simplemente como réplica de un miembro único. He aquí un objeto que puede regalarse, tirarse a la basura o servir de pisapapeles. El amor se va, el amor vuelve, las parejas sexuales van y vienen, pero el dildo siempre está ahí, como superviviente del amor. Como el amor, es tránsito, y no esencia (Preciado, 2000).

Así, el sexo, el género y sus representaciones, ajenos a cualquier certeza, modificables culturalmente en el tiempo y el espacio, deconstruyen principalmente el complejo sistema binario donde lo masculino es un valor hegemónico.

BIBLIOGRAFÍA

- ADLER, Alfred
 1911 “Zur Kritik der Freudschen Sexualtheorie des Seelenlebens”, en W. Metzger (eds.), *Heilen und Bilden*, Frankfurt, Fischer.
- BACHOFEN, Johann Jakob
 1992 *El matriarcado: una investigación sobre la ginecocracia del mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, España, Akal, Tres cantos.
- BEAUVIOR, Simone de
 1989 *El segundo sexo*, México, Siglo XXI.
- BUTLER, Judith
 2001 *El género en Disputa*, México, Paidós.
- FOUCAULT, Michel
 1987 *Historia de la sexualidad*, 3 vol., México, Siglo XXI.
- GARGALLO, Francesca
 2000 “La diferencia sexual”, en *Diccionario del pensamiento filosófico latinoamericano*, México, UAEM.
- DAVIS, Catherine, B.
 1929 “Factors in the sex life of 2200 woman”, Nueva York, Harper and Brothers.
- DE BARBIERI, Teresita
 1992 “Sobre la categoría de género: algunas cuestiones teórico-metodológicas”, en *Revista Internacional de Sociología*, año VI, núm. 213.
 1996 “Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género”, en *IIDH. Serie Estudios de Derechos Humanos*, tomo IV.
- FIOCCHETO, Rosanna
 1993 *La amante celeste*, España, Horas y horas, la editorial feminista.
- FREUD, Michael
 1920 *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*. t. XVIII, Barcelona, Amorrortu.
 1973 *Tres ensayos para un teoría. Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, España.
- HORNEY, Karen
 1967 *Feminine Psychology*, Nueva York, Norton.
- KINSEY, A., W. Pomeroy, C. Martin y P. Gebhard
 1949 *Conducta sexual del varón*, México, Editorial Interamericana.

- 1967 *Conducta sexual de la mujer*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XX.
- MOGROVEJO, Norma
- 2000 *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos feminista y homosexual en América Latina*, México, CDAHL/Plaza y Valdés.
- 2004 *Teoría lésbica, participación política y literatura*, México, UACM.
- PLATERO, Raquel
- 2004 “Los marcos de política y representación de los problemas públicos de lesbianas, gays en las políticas centrales y autonómicas”, en *Las parejas de hecho*, Madrid, Universidad Complutense.
- PRECIADO, Beatriz
- 2000 *Manifiesto contra-sexual*, Barcelona, Editorial Opera Prima.
- RICH, Adrienne
- 1993 *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria.
- RIVERA Milagros
- 1994 *Nombrar el mundo en femenino*, Barcelona, Icaria.
- WEEKS, Jeffrey
- 2000 “La construcción cultural de las sexualidades. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad?”, en Ivonne Szasz (coord.), *Sexualidad en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, México, El Colegio de México.
- WITTIG, Monique
- 1977 *El cuerpo lesbiano*, Valencia, Pre-textos.
- ZILBOORG, G.
- 1944 *Present Trends in psychoanalytic theory and practice*, EUA, Bull Meninger Clin.

LAS COMPLEJIDADES DE LA SEXUALIDAD: ENTRE SINERGIA Y EMERGENCIA “LA DIVERSIDAD SEXUAL”

Edith Yesenia Peña Sánchez

RESUMEN

La presente comunicación tiene por objeto reflexionar sobre la complejidad de abordar la sexualidad a partir del referente de las identidades sexo-genéricas desde una aproximación antropológica, misma que permite describir el avance en derechos humanos y pertinencia jurídico-social que existe de acuerdo con la emergencia de identidades sexo-genéricas en realidad colectiva.

LO SEXUAL EN TODO LUGAR

La antropología como disciplina científica estudia al ser humano a nivel biopsicosociocultural, en su amplia complejidad contextual evolutivo-adaptativa, sociohistórica y cultural, a partir de la descripción, comparación y análisis interdisciplinarios del *continuum* sexo-sexualidad, proceso que eslabona hechos que afectan el cuerpo biológico y el ámbito psicosocial de la persona, cuyas consecuencias son mediadas por la sociedad y la cultura. Abarca desde el origen y aparición del sexo en las especies que nos antecedieron, estudiando genética, anatomía y fisiología sexual y reproductiva del *Homo sapiens sapiens*, así como la capacidad mental y social de forjar un lenguaje que nos permita explicar lo que nos rodea y autoexpli-

* Dirección de Antropología Física del INAH.

carnos para generar un contexto humanizado hasta la expresión polimórfica del comportamiento, socialización, organización social y gestión o administración del cuerpo y sujeto sexuados en los diferentes grupos humanos (Peña, 2003). De ahí que el sexo-género, las identidades y los erotismos no sean programados biológicamente ni programables socialmente, sino virtualizados por los afectos y la cultura, por las significaciones (Lizarraga, 2001) e implicaciones bioéticas.

De ahí que la diversidad humana presenta una amplia gama comportamental en contextos sociohistóricos y culturales específicos, ya que se ha observado a lo largo de la historia humana y en los diferentes grupos humanos que no existe una forma única de conocer, interpretar, simbolizar, significar y regular los ámbitos de la vida, sino que son variables conforme a su organización social, cosmovisión y cultura en el tiempo y el espacio.

Esta diversidad no sólo ha sido apreciada en ámbitos como la economía, política, religión sino también en la sexualidad por lo que se observa, desde la antropología, que existe una diversidad de comportamientos en el ámbito sexual; estas conductas no pueden ubicarse como aisladas sino que son finalmente una amalgama que resulta del proceso de socialización¹ y sexualización² que están dados a partir de los códigos, normas y valores culturales y que se

¹ El proceso de socialización se define como aquel por el cual los individuos que forman parte de una sociedad aprenden los códigos, normas y valores culturales, con los que interaccionan unos con otros, pautas que dan dirección a su comportamiento en colectividad (Peña 2003). Dentro de este proceso se encuentran otros que develan la conformación y construcción de la sexualidad y el género.

² De acuerdo con Vendrell (1999), la sexualización es la problematización de los cuerpos, determinadas vivencias y prácticas en función al referente ideológico de la sexualidad del que parte nuestra cultura, que devienen probablemente de dos elementos: el primero indica la existencia del cuerpo sexuado que se enclava en un cuestionamiento de la reproducción y la sobrevivencia de la especie. El segundo conjunta la falta de respuestas específicas debido al abandono de los instintos a favor de la adaptabilidad ecológica.

En ese sentido, las afirmaciones biológicas y simbólicas sobre el sexo y género no siempre coinciden, sin embargo, el sujeto está sumergido en discursos sexualizantes, normalizadores del comportamiento de los que se espera un cierto tipo de sujeto social y sexual que asuma dicho orden aunque el resultado es impredecible. De acuerdo con Plummer el comportamiento del sujeto no depende sólo de su experiencia y decisión personal sino de la interacción colectiva (1991).

configuran por una identidad sexo-genérica,³ sexo-erótica⁴ y sexo-política⁵ expresada en su contexto social.

Al respecto Kenneth Plummer (1991) comenta que “la sexualidad humana no está en conflicto con la sociedad, sino que está moldeada por esas mismas definiciones sociales. Existe una continuidad entre la cultura y la experiencia personal”. Asimismo establece que:

Las personas que experimentan las diversidades no son simples receptoras de necesidades biológicas o psicológicas; tienen que construir su sexualidad como respuesta a las definiciones culturales.

Esta noción sobre la complejización de la sexualidad que no es sólo resultado de la preferencia o experiencia individual es apoyada por varios autores como Vendrell (1999) y Nieto (1996). En este mismo tenor Lizarraga (1987) comenta que el

yo sexual se construye de realidades que van desde lo exclusivamente biológico, como es el sexo, hasta aquellos parámetros socioculturales que implican actuar como sujetos eróticos y políticos, amén de reproductivos.

Es decir, el ser humano como ente biopsicosociocultural media-tiza y construye la sexualidad a través de varios niveles (biológico, psicológico, social y cultural) ya que todos se encuentran en interacción mutua, argumentos que permiten ver que la sexualidad no es una correspondencia natural entre lo biológico y el comportamiento, pues la sociedad y sus discursos socializantes y sexualizantes sumergen al sujeto en una serie de significados, representaciones, códigos, normas y valores que regulan su comportamiento y es ahí donde se hace presente el *continuum* sexo-sexualidad.

³ La identidad sexo genérica se define como la vivencia psicológica (subjetiva) de poseer un sexo y sentirse perteneciente a uno de los géneros sexo-sociales, en ocasiones independientemente de la biología del sujeto (Lizarraga, 1987). La identidad sexo-genérica concommita con los modos de socialización donde puede existir disociación entre lo que se *es*, lo que se quiere *ser* y lo que se espera *sea* según cada sociedad o cultura.

⁴ La identidad sexo-erótica contempla los campos estimulativos ante los cuales el individuo responde sexual, afectiva y/o fisiológicamente (Lizarraga, 1987).

⁵ La identidad sexo-política se refiere a la conciencia de poseer un sexo y una sexualidad politizados por el contexto sociocultural (*idem*).

EL SENTIDO DE LA IDENTIDAD

La identidad sea individual o colectiva refiere a la manera en la cual el actor social se concibe a sí mismo con relación al “otro”, por lo que la adquisición de una identidad social o psicológica es un proceso extremadamente complejo que comporta una relación positiva de inclusión o negativa de exclusión (Badinter, 1993). La identidad, por lo tanto, no configura una esencia, sino algo que se define a partir de las relaciones diferenciales con los demás en el proceso de socialización (Mead, 1934); es decir, la identidad es un tipo de confrontación mental e ideológica entre diferencias y semejanzas que permiten una adscripción a un grupo y el sentimiento de pertenencia al mismo. La identidad del tipo que fuere se produce a partir de las experiencias socioculturales y afectivas del individuo mediado por el orden simbólico del lenguaje (Lizarraga, 2006), de los discursos que encuentra en su realidad y asume. Cabe mencionar que en el proceso de asumir una identidad genérica los sujetos como entes sociales retoman las normas que han sido establecidas socialmente, al respecto Lizarraga (1987) plantea que

No olvidemos que los géneros son elementos de una taxonomía, y que ésta, por definición, es una clasificación arbitraria y modificable, respecto a rasgos y características elegidas como definitorias de la misma clasificación.

Asimismo el autor refiere que la identidad sexo-genérica es un *continuum* y como tal, es producto de un proceso que refleja o puede estar lleno de vicisitudes en el proceso de construcción donde son clave los primeros meses de vida. En ese sentido el género se considera que:

preferentemente representa la diferencia de cómo serán socializados los seres humanos. En el caso de nuestra cultura, se muestra una correspondencia directa entre sexo (hombre y mujer) y el rol genérico (masculino y femenino) clarificando lo que se espera de sus papeles sociales, que han incidido en el proceso histórico de organización social, distribución del poder y accesibilidad social (Peña, 2003).

Donde la ley natural es sólo una metáfora de la ley social, de la legislación humana (Lizarraga, 2001).

Es decir, las leyes sociales se establecen con un concepto naturalista, hoy caduco del sexo y no con el sentido conceptual del género. Sin embargo, es necesario mencionar que en otros grupos como los pokot, navajo, pima y mohave se considera que existen sexos supernumerarios y por consecuencia más de dos géneros (Martín y Voorhies, 1978), por lo que no necesariamente existe una correspondencia natural entre sexo (reconocido a través de la evidencia biológica) y género (construcción sociocultural de representaciones, afinidades y atributos de lo femenino, masculino, transexual, etcétera). La noción del sexo y de género se construyen conforme al grupo social en su contexto sociohistórico y cultural específicos. Sin embargo, hasta el momento no existen herramientas que permitan modificar la caracterización sexual de los cromosomas a nivel genético.

La construcción de las identidades de género en Occidente y particularmente en México han generado un referente bipolarizado de la manera en que deberán ser socializados hombres y mujeres a través de una correspondencia incuestionable del sexo con el género, orden que se considera natural e inherente al ser humano, el cual se ratifica a través de la medicalización del sexo, discurso que se retoma como filtro de salud que marca el sentido de la normalidad-anormalidad del cuerpo y sujeto sexuados, mismo que se ha operacionalizado por el sistema jurídico para generar regulaciones y certezas con base científica en el ámbito de las identidades de género (hombre-masculino y mujer-femenino), donde la variabilidad y diversidad son excluidas, es decir, las identidades sexo-genéricas emergentes, con un vacío legal que contempla al individuo⁶ y no al sujeto⁷ de personalidad socio-jurídica, lo que permite que se generen identidades, derechos y justicias paralelas resultado de una atemporalidad legal que no incluye la realidad actual que se vive socialmente. Mientras que la identidad sexual es un conjunto de experiencias acumuladas que el individuo tiende

⁶ El individuo se constituye como unidad biológica, independiente y particular que forma parte de la especie y participa de la estructura social de su grupo.

⁷ El sujeto o persona conjunta una serie de atributos o cualidades sociales y culturales que lo constituyen en un ser humano en su totalidad, unido al proceso y estructura social y su experiencia reflexionada hacia el bienestar social, lo que implica reconocer no sólo su personalidad sociojurídica sino sus derechos humanos.

a reconocer, en sí y en otros, las cuales pueden ser diversas y variables e incluso contradictorias y varían de acuerdo a la construcción sociohistórica de cada grupo (Miano y Giglia, 2001). Asimismo conjunta las posibilidades de percibir y responder *afectiva y/o fisiológicamente a los estímulos sexuales*. En ese sentido la identidad sexo erótica se puede concebir como:

la individualidad en función de responder a las siguientes preguntas ¿Quién soy sexo-eróticamente? ¿Qué es lo que me atrae, gusta o excita sexualmente? ¿Qué opina o cómo clasifica la sociedad mi preferencia? (Lizarraga, 1989).

La construcción de esta identidad llega a generar una controversia entre lo que el individuo siente característico de sí y las expectativas sociales sobre su comportamiento como miembro de la sociedad. Finalmente se encuentran las identidades sexo-políticas de adquisición de una conciencia social y colectiva, donde existe una acción organizada en defensa de los derechos humanos, la no discriminación, la igualdad y equidad social, es decir, donde existe un carácter político en defensa de su opción, estilo de vida y derecho de inclusión y acceso jurídico-social.

En la actualidad se considera que la sociedad y el gobierno deben trabajar de manera conjunta para generar una representación social en torno a la justicia social que afirme y ratifique los derechos humanos para cualquier sujeto, incluyendo el de gozar y mantener una identidad sexo-genérica y sexual que contribuya a dignificar su vida en sociedad, ya que las afirmaciones biológicas y simbólicas sobre el sexo y género no siempre coinciden, por lo que el ámbito político y jurídico deberá contemplar lo dinámico, plural y diverso del comportamiento humano en su contexto social y cultural para disminuir los vacíos legales y brindar confianza y certeza jurídica a todo sujeto independientemente de su identidad sexo-genérica.

DERECHOS HUMANOS FRENTE A LA ADMINISTRACIÓN HEGEMÓNICA DEL CUERPO Y SUJETO SEXUADO

El cuerpo y sujeto sexuados son valorados culturalmente y su expresión se manifiesta con base en una serie de reguladores sociales que congregan un “ideal” a través de cualidades específicas, rasgos

y diferencias biológicas que conjuntan un estereotipo de corte valorativo y ponen de manifiesto un principio tan humano como es “la diferencia” y la generación de la noción del “otro”, que sirve de base para la conformación de una identidad personal y colectiva. Este principio se manifiesta en la necesidad de asignarle una condición y lugar a cada individuo y por lo tanto ubicarlo en un grupo específico, mismo que ocupa un lugar jerárquico o no en relación a otro, organizado a través de la normalización de diferentes sistemas de racionalidades y el surgimiento de sexualidades predominantes o hegemónicas que funcionan como base comparativa para cuestionar constantemente representaciones y prácticas que no entran en el “deber ser social”, mismas que varían de acuerdo al momento sociohistórico y el contexto cultural de que se hable (Peña, 2003).

En ese sentido el cuerpo sexuado se aborda como una realidad corporal anatómica y fisiológica perceptible que establece la causalidad del sexo, el funcionamiento sexual y reproductivo para la especie con sus eventualidades ontogenéticas particulares de cada individuo, donde los discursos esencialistas y naturalistas permean la forma particular de significarlo, más no por ello debe considerarse como la única visión válida. Esto genera un juego dialéctico entre potencialidad⁸ y vulnerabilidad,⁹ a través de esta base se integra el sujeto sexuado en una construcción dinámica de significados, apropiación o cuestionamiento de los discursos sexualizantes y experiencias que dan sentido a su interacción y realidad sociocultural, es decir, establece cómo el sujeto en colectividad asume los discursos, los confronta con su experiencia, los representa y practica.

En la práctica discursiva se encuentran diferentes niveles en que operan las acciones a nivel de la administración del cuerpo y del sujeto sexuado:

a) La legalidad a través de consensos normalizadores que permean la forma de regulación socio-jurídica. Para obtener una práctica acorde con dicho fin se aborda la cuestión por varias vías que

⁸ La potencialidad conjunta atributos y cualidades que se categorizan como estereotipos, así como fuerzas y condiciones que son nodales para la identificación-diferenciación, estatus, roles y acceso a la estructura de oportunidades.

⁹ La vulnerabilidad conjunta características “riesgo” que generan desventajas o problemas para el desempeño y la movilidad social que actúan como obstáculos para la adecuación a los cambiantes escenarios sociales, desequilibrios que se gestan desde el ámbito internacional, nacional, comunitario, familiar e individual.

generen un sustento a la estructura social y a la vez bajan hacia el individuo en forma de políticas (salud, sexualidad y reproducción), legislaciones y derechos.

b) La legitimidad a través de la construcción social de normas de corte ideológico que cuestionan la ética personal ante una determinada situación según las creencias de cada subgrupo social y que buscan su ratificación y expansión. La legitimidad del grupo depende de una identidad compartida: pertenencia, conocimiento de códigos simbólicos y autoadscripción.

c) La decisión personal donde los individuos problematizan las representaciones y prácticas sexuales en función de la experiencia de percepción social. Cuestionan las posibilidades sociales de apertura a lo diverso, al ejercicio o no del derecho a conocer su cuerpo sexuado y a regular su sexualidad si sus decisiones son propias y adecuadas.

En la actualidad para el análisis y defensa de los discursos de la sexualidad emergente frente a la hegemónica se han generado diversas convenciones y decretos sobre derechos humanos en materia de género y diversidad sexual, donde se considera que todo ser humano independientemente de sus preferencias, prácticas u orientaciones sexuales es sujeto de derechos, por lo que debe tener libre acceso a todas y cada una de sus garantías individuales y también derechos humanos, de manera que cualquier expresión comportamental sexual y genérica divergente al modelo heterosexual debe ser respetada e integrada socialmente, permitiendo que en el caso de los sujetos que presentan una identidad sexo-genérica diferente a la correspondencia hombre-masculino y mujer-femenina o, incluso al cuerpo sexuado registrado legalmente, tengan acceso al sistema legal para poder desempeñarse como ciudadanos.

En ese sentido se cuenta con la Declaración Internacional de los Derechos de Género (1993) que manifiesta que:

todos los seres humanos tienen el inalienable derecho de determinación sobre sus propios cuerpos, lo cual incluye el derecho a cambiarlos cosmética, química o quirúrgicamente para expresar el género con que se identifiquen. De los derechos a construir la propia identidad de género y a cambiar el cuerpo propio para expresar una identidad de género vivida por la propia persona, se deduce que no se debe negar a ningún individuo el acceso al servicio médico profesional o cualquier otro servicio con base en el sexo cromosómico, los genitales, el sexo asignado

en el nacimiento o el rol inicial de género. Dado el derecho a expresar la propia identidad de género nadie debe ser sometido a diagnóstico o tratamiento psiquiátrico por el solo motivo de su identidad y rol de género.

Asimismo la cartilla sobre derechos humanos y diversidad sexual (2000), en el apartado I sobre los derechos de identidad y ciudadanía, en el número 3, dice:

Derecho a tener tu identidad propia y a gozar de autonomía y autodeterminación en todas las esferas de la vida: emocional, sexual, familiar, educativa, reproductiva, laboral, económica, política o cualquier otra.

En el apartado III sobre derechos sexuales y reproductivos, en el número 32 dice “A que mujeres y hombres definan su identidad de género, redefiniéndola a lo largo de la vida, así como a expresarla”. Asimismo en el número 33 comenta:

A controlar y cambiar el propio cuerpo, lo que incluye el derecho, tanto de mujeres como de hombres, a cambiarlo cosmética, química o quirúrgicamente para expresar la construcción de imagen corporal —a partir del tipo de masculinidades y feminidades diferentes— con la que cada quien se identifique (Cartilla sobre derechos humanos y diversidad sexual, 2000).

Sobre la problemática de la no correspondencia de la personalidad jurídica del individuo con su realidad social y cultural, también se cuenta con las siguientes declaratorias: La Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada por la ONU el 10 de diciembre de 1948, en su artículo 2o dice:

Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición (CND, tomo I, 2003).

De igual manera en el artículo 6o a la letra dice “Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica” (*idem*). Este derecho es ratificado por el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de la ONU proclamado el 16 de diciembre de 1966, que en el artículo 3o comenta: “Los Estados Parte en el presente Pacto se comprometen a garantizar

a hombres y mujeres la igualdad de goce de todos los derechos civiles y políticos enunciados en el presente Pacto” (*idem*). En su artículo 16o ratifica el derecho a la personalidad jurídica

ya que el derecho tiene un primario sentido liberador de la persona, es decir, que está destinado a asegurar a cada ser humano, fundando en su propia dignidad, su realización personal (*idem*).

De acuerdo con Casas (2006) se dice que:

El derecho a regular las conductas humanas intersubjetivas según valores, debe otorgar a cada sujeto dentro del respeto al derecho ajeno dirigido al bien común, la posibilidad de elegir, en cuanto ser libre su proyecto de vida.

La proclamación de la Organización de las Naciones Unidas dimensiona la normalización como: “La necesidad de promover en las personas con discapacidad (aplicable a todo grupo vulnerable) una vida tan cercana a la normal como sea posible” (Sánchez 1997).

De esta manera las instituciones que regulan o administran el “deber ser” social, es decir, el comportamiento de sus miembros, deben conducir la normalización de sus sujetos sociales hacia la inclusión e integración para garantizar las posibilidades de desarrollo social y humano con equidad, igualdad y justicia. Por lo que en nuestro país se estableció un Acuerdo Nacional por la Igualdad y contra la Discriminación y posteriormente la ley para impulsar la convivencia social bajo el compromiso de:

promover la cultura de igualdad y no discriminación... Impulsar perspectivas antidiscriminatorias, así como medidas positivas y compensatorias en las leyes, reglamentos, acuerdos, programas y presupuestos públicos, encaminados a favorecer la inclusión social plena de las personas y grupos vulnerables o en desventaja (Conapred, 2006).

Entre las personas y grupos en desventaja social se encuentra la comunidad lésbico, gay, bisexual, transexual y transgénerica (LGBT), de ahí que se establece una obligación por parte de las instituciones y de la sociedad en conjunto para incluir a este amplio sector poblacional en el marco de las oportunidades de desarrollo a nivel personal y colectivo.

CONSIDERACIONES FINALES

El ser humano como ente biopsicosociocultural mediatiza y construye la sexualidad a través de varios niveles (biológico, psicológico, social y cultural), siendo que todos se encuentran en interacción mutua, argumentos que permiten ver que la sexualidad no es una correspondencia natural entre lo biológico y el comportamiento, pues la sociedad y los discursos socializantes y sexualizantes imbu- yen al sujeto en una serie de significados, representaciones, códigos, normas y valores que regulan su comportamiento.

Al mismo tiempo existe una continuidad entre la cultura y la experiencia personal por lo que Plummer establece que “las personas que experimentan las diversidades no son simples receptoras de necesidades biológicas o psicológicas; tienen que construir su sexualidad como respuesta a las definiciones culturales” (1991). Esta noción sobre la complejización de la sexualidad manifiesta que la identidad del sujeto en colectividad no es sólo resultado de la preferencia o experiencia individual sino que se encuentra inmersa en un conjunto de interacciones entre la biología, la percepción del cuerpo, la experiencia personal y colectiva, las preferencias, el contexto histórico, social y cultural en que se desarrollan las personas, por lo tanto se vuelve necesario y primordial la reflexión y discusión sobre los contextos en que se conforma y construye el individuo como ente personal y social así como cuerpo y sujeto sexuado, con el fin comprender la realidad actual en que vivimos para adecuar las estructuras sociales a través de la incorporación de los derechos humanos para eliminar la exclusión social por preferencia o identidad sexual.

BIBLIOGRAFÍA

BADINTER, Elizaneth

1993 XY. *La identidad masculina*, Madrid, Alianza Editorial.

PATLATONALLI A.C.

2000 “Cartilla sobre derechos humanos y diversidad sexual para evitar todo tipo de discriminación”, Patlatonalli A.C., Sociedad Mexicana Pro Derechos de la Mujer A.C. (SEMILLAS) y el Consejo Estatal para la Prevención del SIDA (COESIDA-Jalisco) en Revista *La Tarea*. Revista de Educación y Cultura de la Sección 47 del SNTE.

CASAS, Mariana

- 2006 “El derecho personalísimo a la identidad sexual”, en *Transexuallegal.com*, Víctor Hugo Flores (comp.) <http://www.transexuallegal.com/personalisimo1.htm>

COMISIÓN NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS

- 2003 Declaración Universal de Derechos Humanos, en *Compilación de instrumentos internacionales de Derechos Humanos. Firmados y ratificados por México 1921-2003*, Susana Thalía Pedroza de la Llave y Omar García Huante (comps.), t. I. México.
- 2003 Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, en *Compilación de instrumentos internacionales de Derechos Humanos. Firmados y ratificados por México 1921-2003*, Susana Thalía Pedroza de la Llave y Omar García Huante (comps.), t. I, México.

COMISIÓN NACIONAL PARA LA PREVENCIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN.

- 2006 Acuerdo Nacional por la Igualdad y contra la Discriminación, México, Conapred.

DECLARACIÓN INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS DE GÉNERO

- 1993 *II Conferencia Internacional sobre Legislación de Transgénero y Política de Empleo* celebrada en Texas, EUA

LIZARRAGA CRUCHAGA, Xabier

- 1987 “La identidad sexo-genérica: un continuo”, en *Estudios de Antropología Biológica*, Ma. Elena Sainz Faulhaber y Xabier Lizarraga Cruchaga (comps.), México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2001 “El transgénero: un hipertexto”, en *Cuicuilco*, ENAH, 8 (23), septiembre- diciembre.
- 2006 “Identidades sexuales”, ponencia presentada en la V Semana Cultural de la Diversidad Sexual, México.

LIZARRAGA CRUCHAGA, Xabier y Luis Guillermo Juárez

- 1989 “En torno al concepto de sociodistonia y las preferencias sexo-eróticas”, en *Estudios de Antropología Biológica*, México, UNAM-AMAB-INAH.

MARTÍN M., Kay y Barbara Voorhies

- 1978 “Sexos supernumerarios”, en *La mujer: un enfoque antropológico*, Barcelona, Anagrama.

MEAD, Gorge

- 1934 *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press.

- MIANO, Marinella y Giglia Angela
 2001 "Identidades en construcción y deconstrucción", en *Cuicuilco*, ENAH, México, (8) 23.
- NIETO, José
 1996 "Antropología de la sexualidad. Erotofobia y erotofilia", en Joan Prat y Ángel Martínez, *Ensayos de antropología cultural*, Barcelona, Ariel.
- PEÑA SÁNCHEZ, Edith Yesenia.
 2003 *Los entornos y las sexualidades de las personas con discapacidad*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia y EDUFAM.
- PLUMMER, Ken
 1991 "La diversidad sexual: una perspectiva sociológica", en Manuel Delgado Ruiz, *La sexualidad en sociedades contemporáneas*, España, Fundación Universitaria Empresa.
- SÁNCHEZ ESCOBEDO, P. *et al.*
 1997 *Compendio de educación especial*, México, Manual Moderno.
- VENDRELL FERRÉ, Joan.
 1999 *Pasiones ocultas. De cómo nos convertimos en sujetos sexuales*, Barcelona, Ariel.

ENFOQUES PSICOANALÍTICOS Y DIVERSIDAD SEXUAL

INFLUENCIA RELIGIOSA EN LA CLÍNICA MENTAL (1880-1910)

*Martha Lilia Mancilla Villa**

RESUMEN

La incursión en la clínica mental practicada con las enfermas mentales recluidas, entre 1880 y 1910, en el Hospital para Mujeres Dementes del Divino Salvador y trasladadas al Manicomio General para su inauguración, devela las formas en que los valores religiosos de la Colonia permearon la nascente cultura médico-psiquiátrica del Porfiriato. Por medio de una relectura de la clínica mental¹ practicada por los médicos porfirianos, se deslinda la influencia religiosa en los diagnósticos de la locura en las instituciones mentales de la época.

INTRODUCCIÓN

Reconstruir el quehacer médico-psiquiátrico aporta elementos que nos acercan a la ideología imperante de los tiempos en que la locura adquiere el estatuto de enfermedad mental y, no por ello, se la exime de valoraciones morales. Precisamente, a la locura se le advina mediante signos que se observan en los modos de conducta, acciones y expresiones calificadas por la mirada médica y no médica como extravagantes y, en ocasiones, hasta peligrosas y amenazantes de la armonía y el orden establecidos. En este sentido, el estudio de la locura es revelador de pautas de significados y normas, bajo las

* UNAM y Círculo Psicoanalítico Mexicano, A. C.

¹ Se plantea una relectura porque la autora ha estudiado ampliamente la relación de mujer y locura durante el Porfiriato. Véase Mancilla Villa, 2002.

cuales viven las mujeres y los hombres en un lugar y momento histórico determinados. Por medio de una relectura de la clínica mental practicada por los médicos porfirianos, en este artículo se intenta deslindar la influencia religiosa vigente en algunos de los diagnósticos de las inquilinas del Hospital para Mujeres Dementes del Divino Salvador y del Manicomio General, entre 1880 y 1910. Esta obra es continuación de mi investigación *Locura y mujer durante el Porfiriato* (Mancilla, 2002) de la que retomo los diagnósticos de entonces para someterlos a este nuevo escrutinio.

En el primer apartado de ese libro “Una interpretación positiva de la mujer”, expongo el deber ser de la mujer porfiriana, en tanto que forma parte de la moral social que, a su vez, se entrecruza con la clínica mental de la época. Con el subtítulo “La historia clínica”, presento la manera en que los médicos realizaban el diagnóstico de las pacientes, destacando su relación con los valores religiosos. En el tercer apartado, “Signos, criterios y diagnósticos”, ilustro los síntomas considerados en la tarea diagnóstica, en los que se aprecia la influencia de los valores religiosos en los criterios médicos. Por último, escribo mis consideraciones finales.

UNA INTERPRETACIÓN POSITIVA DE LA MUJER

El discurso positivista acerca de la psicología de las mujeres durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, fue de orden religioso. Pilar Gonzalbo (1992) señala que la argumentación primera de ese deber ser femenino, que prevaleció en el México colonial, tuvo su origen en las escrituras bíblicas, en el siglo XIII, con Tomás de Aquino. Los siguientes fragmentos del ensayo de Horacio Barreda (1901) examina “a grandes rasgos los principales modificadores sociológicos que han ejercido una acción sostenida en la organización física, intelectual y moral de la mujer mexicana”, en el que no sólo reconoce, sino que exalta lo que la moral católica ha aportado a la institución familiar y a la mujer mexicana, atendiendo a sus necesidades de educación, morales y afectivas.

Durante el período colonial, la influencia latina, obedeciendo pues a la doble acción de los antecedentes feudales y de la moral cristiana, o mejor católica, perfeccionó la institución de la familia mexicana [...] y así fue como vino a consolidar la constitución de las relaciones conyugales, con la consagración del matrimonio basado en la monogamia, a la vez que

con la institución legal de los mayorazgos y con los deberes mutuos que la moral católica imponía a padres e hijos, pudo mejorar las relaciones filiales y fraternales [...] La jerarquía de los sexos y sus respectivas misiones se perfeccionaron también con la nueva sanción religiosa, que fijó el destino de la mujer en la vida doméstica, que la erigió en compañera del hombre, que depuró la influencia moral del sexo femenino, fomentando en él los sentimientos de castidad y pureza. A su vez, los antecedentes feudales elevaron la condición social de la mujer, manteniendo vivos en el sexo masculino, los sentimientos de consideración, respeto y ternura que el culto caballeresco consagraba a la dama [...]

Como quiera, la mujer mexicana, preservada felizmente por su educación católica del fermento protestante, y ajena a todo hábito de independencia anárquica, pudo conservar los caracteres de una naturaleza psíquica superior [...]

Como una necesaria consecuencia de la separación entre la Iglesia y el Estado, acontecimiento social el más importante verificado desde la Independencia hasta nuestros días, las ideas teológicas y las opiniones indemostrables de las creencias sobrenaturales, han quedado reducidas a intervenir únicamente en todos aquellos actos del individuo que se relacionan con la vida privada y con los asuntos íntimos de la conciencia personal, sin que puedan ser invocados en las cuestiones de la vida pública o en a las relaciones del orden social [...] El estado mental de la mujer mexicana no podía sustraerse por completo a la influencia de esta situación social, y por tanto, su naturaleza psicológica ha sido modificada intelectual y moralmente bajo una acción de ese factor sociológico. Un espíritu de tolerancia religiosa y una emancipación mental mucho mayores de lo que a primera vista pudiera suponerse, se descubren en el fondo del alma de nuestras mujeres. Si el hábito de buscar *razones* y no *preceptos* para motivar nuestros actos de todo género, es lo que constituye en realidad la emancipación intelectual positiva, la mujer mexicana se halla en este punto más avanzada, atenta tan sólo a los actos de piedad religiosa que ejecuta el sexo femenino en virtud de los impulsos de su educación católica y de sus necesidades morales y afectivas que satisfagan sus sentimientos de veneración y amor a un poder superior que regule su existencia.

A finales del siglo XIX, con la llegada del victorianismo plenamente desarrollado, las mujeres pudieron ser vistas como custodios de los valores morales, sumas sacerdotisas que regían el hogar con toque delicado (Arrom, 1988).

Esta elevación de la mujer dentro de la familia y la revaloración de la domesticidad trajo consigo una declinación de la movilización de las mujeres; los reformadores y educadores no propugnaban por una educación igualitaria para ambos sexos, más bien subrayaban su desacuerdo con la emancipación femenina: los papeles cívicos de las mujeres entraban en conflicto con la maternidad, con el ser mujer de esa época.

El mundo de lo privado,² el hogar y la familia, enmarcado por la sumisión y la obediencia al marido, se mantuvo no solamente como el espacio propio de la mujer, sino en defensa del matrimonio monogámico por parte del Estado liberal mexicano, como la única institución familiar legítima, en la cual la vida de la mujer encontraba su sentido pleno: “el fin último en la vida de una mujer que la coloca en el mejor de los planos para llevar a cabo su proyecto vital en la sociedad” (Infante, 1996). Por su parte, Arrom interpreta la introducción del término “solterona”, a finales del siglo, como una señal de presión sobre las mujeres para que se casaran (*idem*).

Lo anterior quedó formalizado en el espíritu de las leyes del Código Civil del Distrito Federal y del Territorio de Baja California, de 1870: “ayudarse a llevar el peso de la vida” y, como corolario de ese compromiso, el marido adquiría la obligación de proporcionar alimento y proteger a su mujer, y la esposa quedaba obligada a “obedecer a su marido así en lo doméstico como en la educación de los hijos y la administración de los bienes”.

La época de cambios que experimentó el Porfiriato no transformó ni la vida de las mayorías ni tampoco la vida de las mujeres, quienes cargaron sobre sus hombros las contradicciones de su tiempo que las colocaba ante la siguiente paradoja: ser mujer de hogar, madre y esposa y ser asalariada a la vez. Este conflicto encontró cauce en el mismo discurso patriarcal que, atendiendo a los valores de la familia, resignificó el trabajo femenino en relación a los beneficios que aportaría al grupo familiar. Así, la mujer siguió resguardada en su papel tradicional de ser el alma del hogar, manteniendo sus cualidades más preciadas: la pureza, la abnegación,

² Entiendo que la diferenciación entre lo público y lo privado es ficticia pues no sólo lo público está determinado por las relaciones prevalecientes en cada formación económica, sino que también lo privado. En este contexto su empleo es fundamentalmente descriptivo y hace referencia, por un lado, al ámbito estatal, institucional, colectivo y abierto a la vista de los demás, y por otro, a la noción de individuo, su propiedad, sus derechos, su ámbito familiar, íntimo, doméstico y cerrado. Además son términos que tuvieron relevancia durante el Porfiriato en tanto que definía los ámbitos de cada sexo. Se definía a la mujer desde sus funciones biológicas enfocando fundamentalmente la maternidad y se interpretaba al hogar y a la familia en términos naturales, que satisfacían unas necesidades individuales transhistóricas, a la vez se interpretaba lo público como histórico y construido. Véase Von Mentz (1989) acerca de la problemática sobre lo público y lo privado.

la belleza, la compasión, la perspicacia, la ternura, la obediencia al marido y el ser para los otros. La familia siguió siendo su lugar natural y el matrimonio su único escenario social y moral para la producción y reproducción de la vida. El ideal femenino estaba hecho a la medida de los hombres.

Como vemos, la moral religiosa estuvo presente en cualquier tipo de vida social como lo constatan los instructivos de comportamiento social y los manuales de urbanidad y buenas maneras o costumbres, basados en normas cristianas, como el conocido *Manual de Carreño*, publicado por primera vez en 1853 y que hasta las primeras décadas del siglo XX seguía dominando la etiqueta social y censurando todo aquello que atentara contra el deber ser, además de que llegó a formar parte de la educación básica en las escuelas para niñas y señoritas (Serrano, 2004). Incluso, el contenido del *Manual de Carreño* (1979) está organizado de forma similar al catecismo de Ripalda. El primer capítulo de la primera parte, titulada “Los deberes morales del hombre”, está dedicada a los deberes para con Dios. Las malas costumbres o las malas maneras eran producto de una mala educación o de la degeneración familiar, pues se mostraban contrarias a todo lo que supuestamente tenía que ser una mujer.

En la publicación semanal de la Escuela de Artes y Oficios para Mujeres, aparece en 1882, un artículo titulado “La mujer en sociedad”, en el que se describe una de las desviaciones sintomáticas de la degeneración: “La mala hija es un fenómeno raro, pero que no deja de existir, como una triste de las deformidades humanas”.

Otra de las características propias de la vida social del México moderno fue su doble moral. Mientras que al hombre se le reconocía y toleraban las expresiones sexuales, a la mujer se le restringía el ámbito y la finalidad de la sexualidad. En las historias clínicas estudiadas observamos que las expresiones sexuales de las mujeres³ eran del orden de los instintos genésicos. En cambio, en los hombres se les reconocen como placeres venéreos (Mancilla, *op. cit.*). Cuando las mujeres rebasaban los límites de la decencia establecidos por la moral social, al expresar su deseo o llevarlo a la acción, se encontraban en estado de enajenación mental, pues esos comportamientos eran síntomas inconfundibles de locura. La

³ Se analizaron 50 historias clínicas del Hospital para Mujeres Dementes del Divino Salvador, correspondientes a la primera población de La Castañeda.

anormalidad, la anomalía en ese tiempo, estaba matizada por el discurso cristiano de la carne y la psicopatología sexual.

LA HISTORIA CLÍNICA

Las distintas nociones teóricas acerca de la enfermedad mental implicadas en la práctica clínica de los médicos encargados de las pacientes del Divino Salvador y de La Castañeda correspondían a teorías que surgieron y tuvieron presencia en algún momento a lo largo del siglo XIX, como las de Pinel, Esquirol, Morel, Krafft Ebing, Lombroso, Charcot, Kraepelin, entre otros.⁴ Para los médicos porfirianos, al igual que para algunos de sus colegas europeos, la enfermedad mental era una afección cerebral en cuya etiología se asumía la existencia de causas físicas y causas morales o psíquicas. Dicotomía cuyo origen se remonta a la antigua medicina hipocrática revivida por el médico Sydenham⁵ en el siglo XVIII que incorpora Pinel a su obra cuando anexa a la medicina el dominio de las pasiones.⁶

En los hospitales del Divino Salvador y en el Manicomio General, en 1910, los alienistas abrían un expediente clínico por cada paciente en el que registraban el curso de su padecimiento mental. La mayoría de los expedientes están integrados por un cuestionario de ingreso y algunas notas del médico. Se exploraban tres dimensiones de la vida de la paciente: la anamnesis familiar,

⁴ Para una revisión amplia del acontecer médico-psiquiátrico del Porfiriato, véanse los trabajos de Somolinos (1976) y Mancilla Villa (2002).

⁵ Thomas Sydenham (1624-1689), médico inglés al que llamaron el *Hipócrates inglés*.

⁶ Desde la primera edición de la *Nosographie philosophique*, en 1798, la relación entre la filosofía moral y la medicina, la importancia de las pasiones en el origen de la locura, según la teoría estoica de Cicerón aparecida en sus escritos *Las tuscultas*, III y IV, quedaron claramente señaladas: "unión estrecha, dependencia recíproca entre la filosofía moral y la medicina como señala Plutarco. ¡Cuánto importa, para prevenir las afecciones hipocondríacas, melancólicas o la manía, acatar las leyes inmutables de la moral, adquirir el dominio de sí mismo, mandar sobre las propias pasiones, familiarizarse, en pocas palabras, tanto son los escritos de Epicteto, de Platón, de Séneca, de Plutarco, como con los resultados luminosos de las observaciones que nos han sido transmitidas por Hipócrates, Areteo, Sydenham, Stahl, u otras observaciones célebres. Cicerón, en el tercero y el cuarto libro de *Las tuscultas* ¿no considera las pasiones como enfermedades y no nos da las reglas fundamentales para tratarlas y curarlas?" (Postel y Quétel, 1887, p. 131).

la anamnesis personal y la sintomatología. En cada paciente se investigaban datos como la edad, ocupación, escolaridad, inteligencia, estado civil (doncella, casada, viuda y soltera), el estado de la menstruación, las causas predisponentes (anamnesis familiar), las causas que en ellas obraron (anamnesis personal): locura, alcohol, epilepsia, afecciones cerebrales, sustos en el embarazo e histeria y, finalmente, las causas determinantes: malas costumbres, pobreza, indigestión, suspensión de la menstruación, insolación, cóleras y otras similares; además de aspectos de su historia anteriores a la aparición del padecimiento mental, con el fin de contrastarlos con la sintomatología que aparecía como desorden. Esta información se obtenía de la persona que la había llevado al hospital que, generalmente, era un familiar, o por la misma paciente. También se recababan algunos datos aislados sobre su niñez y desarrollo: enfermedades que había padecido, su carácter, si era practicante de alguna religión y si lo hacía en una forma exagerada o normal. Su constitución física,⁷ si había sufrido de otros ataques de locura, los síntomas observados, y si la paciente había sido atendida médicamente. También se preguntaba si la enferma hacía uso y abusaba de bebidas alcohólicas o de otros tóxicos, si fumaba o tomaba rapé. Entre las interrogantes, había algunas con las que se exploraban los antecedentes patológicos familiares. En las notas médicas, la información del cuestionario se retomaba, siempre y cuando fuera considerada relevante para el diagnóstico. Toda esta exploración permitía determinar las costumbres del paciente o de la paciente.

Entre las causas físicas se encontraban la herencia, la degeneración,⁸ la biología femenina,⁹ la histeria, la infección y la intoxicación.

⁷ Los conceptos de constitución y temperamento remiten a la medicina clásica griega. Hipócrates concebía constituciones débiles y vigorosas (Lat. *Constitutio*=complexión). La concepción hipocrática de los temperamentos (Lat. *Temperamentum*=complexión) distinguía cuatro: *sanguíneo*, que predisponía al artrismo, a las flamagias y a las hemorragias; *bilioso*, a los trastornos digestivos y sobre todo hepáticos y a las esclerosis; *nervioso*, a las neuropatías, y *linfático* a la astenia, a las afecciones crónicas. Hipócrates (1987, pp. 11-17; Merani, 1982: 31 y 146).

⁸ La noción de degeneración a la que se referían los alienistas porfirianos se le debe al médico francés Auguste B. Morel y su significado se engloba en el concepto de herencia, que resulta más incluyente, pues también se heredaban características físicas y morales adecuadas y propias del ser humano *normal*; mientras que la noción de degeneración hace alusión a la degradación o deformación, física y/o moral de esa herencia adecuada o sana.

⁹ Con esta categoría he abarcado a la menstruación, la menopausia, el embarazo, el puerperio, el amamantamiento y el aborto.

ción. Las causas morales o causas psicológicas eran aquellas relacionadas con acontecimientos dolorosos y comportamientos extraños que atentaban contra las buenas costumbres y contrarios al deber ser de la mujer, y se explicaban en las pasiones intensas y prolongadas (la alegría, la cólera, la tristeza, entre otras), en los excesos de todo tipo, las irregularidades de las costumbres y del modo de vida propios de una mala educación por molicie o por dureza excesiva. Su accionar operaba perturbando al organismo como un todo funcional. Las perturbaciones de los sentimientos afectivos y del carácter eran los síntomas más importantes de la locura, que comúnmente se expresaban con los rasgos de una exaltación pasional.

La tarea diagnóstica descansaba fundamentalmente en la historia personal de la paciente y los antecedentes familiares ayudaban en la ubicación de las causas de la locura. Toda la información recabada permitía al médico contar con una constelación de datos para valorar el estado de la enferma e identificar aquellos síntomas reveladores de la enajenación mental: las extravagancias, los comportamientos extraños, las alteraciones de la vida psíquica y moral del paciente con respecto a su estado habitual, es decir, antes de ser atacado por la locura.

La locura de la mujer porfiriana está asociada con la transgresión de la caracterización social de lo femenino y se entrecruza con los valores religiosos de la época.

SIGNOS, CRITERIOS Y DIAGNÓSTICOS

Desde los 10 años ya tenía el vicio. Nunca ha tenido hijos, aunque ha vivido con dos hombres, ha perdido algo de la audición, de niña padeció de una fiebre, ha tenido bubones¹⁰ aunque la señora niega haber tenido sífilis pues dice haber sido de buenas costumbres, cantaba mucho.

Mujer de buena inteligencia, pasó su infancia en el hospicio, donde recibió una instrucción suficiente para poderle ayudar a su hermana que era prefecta del establecimiento; desde entonces asegura la enferma que su carácter era intolerante y poco conciliable con el de las demás pues no toleraba que la mandaran, de ser subordinada... Se casa y con el esposo también tuvo dificultades separándose de él por algún disgusto y colocándose de doméstica... hecho que le permitió acostumbrarse al buen trato social y a muchas comodidades. Volvió después al lado de su

¹⁰ Bubónn (del griego tumor en la ingle). Tumor purulento y voluminoso. El plural, bubas, tumores venéreos (Real Academia Española, 1970: 206).

marido y duró poco la reconciliación, separándose para colocarse de nuevo de doméstica. Es solicitada por sus antiguos amos y con gusto reingresó a su casa; al principio fue muy útil y servicial llegando a ser la criada de confianza, pero más tarde se iniciaron los disgustos, aseguran que la enferma cambió de carácter porque empezó a beber, en cambio ella asegura que bebió dos botellas de cerveza después de que se disgustó con sus amos, es decir, cuando ya estaba afectado su cerebro.

Las mujeres que vivieron los cambios del *progreso* y que tuvieron a su alcance nuevas oportunidades de trabajo e incluso de estudios, no fueron las mismas que encontré en estas instituciones, las que en su mayoría se dedicaba a los quehaceres domésticos y se encontraba perturbada por alguna pena moral o por alguna alteración biológica propia de su ser mujer, según la teoría médica porfiriana. El único afrancesamiento, producto de la modernidad que experimentaron estas mujeres, fueron la histeria y la epilepsia, pues resultaron los padecimientos que predominaron al igual que sus congéneres del otro lado del mar, pacientes de Charcot en la Salpêtrière y de Freud en su consultorio, a finales del siglo XIX.

A continuación presento la reconstrucción de algunos de los padecimientos mentales asociados a los criterios y signos diagnósticos utilizados por el personal médico en sus observaciones clínicas, como evidencia de la participación de valores morales en la percepción médica de la enfermedad mental.

La *epilepsia* se identificaba fundamentalmente por los ataques, crisis, convulsiones y vértigos que experimentaban los pacientes quienes, en su mayoría, los habían sufrido desde edades tempranas. Otros síntomas familiares a la *epilepsia* eran los delirios, las alucinaciones e ilusiones de lo ya visto y las falsas interpretaciones. La vida psíquica de los pacientes se veía debilitada en sus facultades afectivas e intelectuales y se observaba una alteración progresiva del carácter y de la moral. Había quienes se comportaban con irritabilidad, violencia y agresividad. En algunos pacientes se observaban signos físicos como cefaleas, agitación, bóveda palatina ojival, entre otros. La mayoría de las mujeres que sufrían de esta enfermedad experimentaba una exacerbación de las crisis epilépticas con la menstruación, el puerperio y el embarazo. También durante los accesos epilépticos algunas de ellas tendían a salirse y a querer desnudarse. Los síntomas de la epilepsia podrían confundirse con los de la histeria, sin embargo, la existencia de ataques y convulsiones eran factores diagnósticos concluyentes.

La *histeria* resultó ser una enfermedad mental exclusiva de las mujeres y se le identificaba por un conjunto de síntomas matizados, en su mayoría, por una sexualidad alterada y escandalosa, en tanto constituía una transgresión del deber ser femenino. Esta enfermedad, en la mayoría de los casos analizados se encontró asociada con la *locura moral*. Esta relación colocaba a la *histeria* en un universo moral ajeno, al menos al de la ciencia médica porfiriana. Con respecto a sus signos diagnósticos se encontraron los ataques de histeria que eran accesos marcados por una sexualidad desorbitada. Se observaban alteraciones del instinto sexual que se reflejaban en la vida psíquica, en los delirios y en las alucinaciones de las enfermas. Estas pacientes manifestaban una irritabilidad extrema, mal humor, disgusto o necesidad de pleitos y querellas, voluptuosidad, exageración, versatilidad en los sentimientos y las ideas, cambios de ánimo que iban de la excitación a la depresión, de la tristeza a la alegría, mal carácter, celos exagerados, caprichos, afecto alterado y otros. Padecían de delirios de persecución y de grandeza. También se observaba en ellas la pérdida del sentido moral que se dejaba ver en el la inmoralidad del género de vida por la exaltación sexual o por los excesos sexuales. Otros signos diagnósticos propios de la histeria era: cefalalgias, anestias, ataxias, trastornos digestivos, amnesias y problemas del sueño.

La *manía* era reconocida como un estado de exaltación y excitación psíquica, impulsiva y agresiva que podía presentarse acompañada, entre otros síntomas, de la pérdida de las cualidades morales, accesos de furor, insomnios, pérdida del apetito, delirio general e incoherencia. Este padecimiento también se podía presentar asociado con otros como la confusión mental y la *locura moral*.

La *melancolía*, enfermedad mental contraria a la manía, se reconocía como una alteración de la esfera afectiva o moral que se manifestaba con un estado de dolor psíquico y sufrimiento moral expresado de diversas formas: con tristeza profunda, aislamiento, sentimientos de culpa, pérdida del apetito, cambios de carácter, abatimiento de las facultades intelectuales, alucinaciones, delirios, dolores de cerebro, entre otros.

El *alcoholismo* era considerado básicamente como un vicio que se adquiría por el abuso de bebidas espirituosas. La intoxicación alcohólica producía síntomas como pérdida de la conciencia, pérdida del apetito, delirios, alucinaciones, insomnio, carácter violento,

entre otros. Es decir, las pacientes se veían afectadas en sus facultades afectivas e intelectuales.

Con el rubro de *locura* se encontraron diferentes padecimientos: *locura moral*, *locura tóxica*, *locura circular*, *locura intermitente*, *locura periódica* y *locura a dos*. A la *locura circular*, también denominada como *intermitente o periódica*, se le conocía como una sucesión de dos estados, uno de excitación maníaca seguido por otro de melancolía. Con respecto a la *locura a dos*, solamente se encontró un caso cuyo signo diagnóstico fue la existencia de un delirio de amor libio compartido o experimentado de manera simultánea por dos pacientes. Las historias clínicas de estas pacientes, con diagnóstico distinto cada una, están guardadas en el mismo expediente, como si se hubiera tratado de un sólo caso. La foto reglamentaria que aparece en los cuestionarios de ingreso también es una sola foto con las dos pacientes.

Con diagnóstico de *demencia* aparecen distintas formas: *demencia simple*, *demencia precoz* y *demencia senil*. Sin embargo en todas ellas pareciera percibirse como un estado o especie de locura en la que se observa un proceso progresivo, irremediable e irreversible de debilitamiento psíquico que va alterando las facultades del enfermo.

También la *degeneración* resultó ser, además de un diagnóstico, un proceso progresivo irreversible con el que se perdía la lucidez pero que no terminaba en la *demencia*. Este proceso era producto de la herencia o bien podía originarse a lo largo de una vida licenciosa y de excesos. La degeneración también se empleaba como un término con el que se hacía referencia a una anormalidad que atentaba contra la moral y las buenas costumbres. Esta noción fue expuesta por Morel en su *Tratado de las degeneraciones* de 1857, a la que Génil-Perrin (apud Rosen, 1984: 294) ubica bajo la autoridad del *Génesis* bíblico.

el hombre ha sido creado siguiendo un tipo primitivo perfecto. Toda desviación de ese tipo es una degradación, una degeneración; la posibilidad de esa degradación es favorecida por la acción sobre el hombre de circunstancias exteriores nocivas y como última determinación, por el pecado original que lo sometió a las vicisitudes de sus relaciones en el mundo. La idea más clara que podemos hacernos de la degeneración de la especie humana consiste en representárnosla como una desviación enfermiza de un tipo primitivo. Lo que hace la esencia del tipo primitivo, y por lo tanto de la naturaleza humana, es la dominación de lo moral sobre lo físico, es decir, la libre aceptación por el sujeto de la "ley moral", de la "convicción del deber" al cual se somete sin protesta,

realizando su destino social en tanto que “fuerza libre e inteligente”... El cuerpo, en efecto no es más que el instrumento de la inteligencia (Morel, *apud* Bercherie, 1986: 69-70)

Así pues, las degeneraciones eran las desviaciones patológicas de un tipo normal que se transmitían a través de la herencia y evolucionaban progresivamente hasta la muerte. Según esta hipótesis, la degeneración podía atribuirse a la intoxicación, al medio social, a una disposición patológica, a la herencia y a lesiones adquiridas o congénitas de diversas clases. Una vez contraída, las distintas generaciones de una familia marchaban inexorablemente hacia su destino destructivo. “La enfermedad mental era el estado degenerativo por excelencia. Esta idea de predestinación en términos de pecado original-concepción” (Rosen, *op.cit.*) fue la que tuvo mayor impacto e influencia en la práctica clínica de los alienistas porfirianos. El concepto de degeneración cubría todo aquello que el personal médico y la gente común, con una tradición católica muy arraigada, podían sentir acerca de la enfermedad mental: una especie de maldición y castigo divino por alguna razón familiar o personal.

COMENTARIOS FINALES

La mirada médica en el diagnóstico de la locura al incorporar normas de un orden distinto al del cuerpo biológico fue sensible a influencias extramédicas, que no tenían relación con los conocimientos científicos y cuya fuente eran los valores sociales dominantes: la moral católica y la ideología político-moral del Porfiriato, preocupada por el fortalecimiento de la familia, el culto al trabajo como fuente de moralización y el respeto de las jerarquías, que implicaba la aceptación y sumisión de los lugares socialmente asignados. La práctica médica si bien se acogió a los dictados de la naciente psiquiatría europea, no pudo diferenciar entre las nociones patológicas y el pecado. Desde la mirada médica eran equivalentes el síntoma, la falta moral y el pecado.

El significado médico de la locura, al igual que las teorías mentales de los alienistas europeos, se definía con respecto a los valores y costumbres de la sociedad en cuestión; se desprendía de una percepción social de la salud, apareciendo como la falta en relación a la normalidad, caracterizada por la regularidad de la conducta, la

capacidad para asumir las responsabilidades sociales, el equilibrio entre la afectividad y la inteligencia.

Las causas morales (faltas morales, signos o pecados) de locura en las mujeres, puntualizadas en los historiales clínicos analizados, constituían básicamente transgresiones al ideal femenino de la época, en el que la mujer era concebida como la personificación del amor en la Tierra, en quien los ideales religiosos y amorosos se conjugaban para buscar en ella abnegación, servicio a los demás y resignación silenciosa ante el dolor, el sufrimiento y los malos tratos. La caridad cristiana, la docilidad y la prudencia eran atributos esenciales del ser femenino. La actitud masculina hacia la mujer era de condescendencia, de protección, de responsabilidad e inclusive de lástima, por los padecimientos reales de su biología y de su condición femenina: su dependencia legal, social y económica. Es decir, su actividad biológica y su función reproductora determinaban su lugar en la sociedad y la conciencia de su misión en la tierra. Todo este entorno ideológico, judeo-cristiano del ámbito femenino, entre 1880 y 1910, fue una continuidad del que existió en el México colonial.

BIBLIOGRAFÍA

ARROM, S.M.

1988 *Las mujeres de la ciudad de México*, México, Siglo XXI.

BARREDA, H.

1901 "Estudio sobre el feminismo", en *Revista Positiva*, 9: 191-211.

BERCHERIE, P.

1986 *Los fundamentos de la clínica*, Buenos Aires, Manantial.

CARNER, F.

1987 "Estereotipos femeninos en el siglo XIX", en Carmen Ramos, *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, pp: 95-110.

CARREÑO, M.

1979 *Manual de urbanidad y buenas maneras*, México, Editorial Patria.

CÓDIGO CIVIL DEL DISTRITO FEDERAL Y TERRITORIO DE BAJA CALIFORNIA

1870 Tipografía de J.M. Aguilar Ortiz, México.

- GONZALVO, P.
 1992 “La familia y las familias en el México colonial”, en *Revista de Estudios Sociológicos*, 30, pp. 693-711.
- HIPÓCRATES
 1987 *De la medicina antigua*, México, UNAM.
- INFANTE VARGAS, L.
 1996 “Las mujeres y el amor”, en *Secuencia*, núm. 36, Instituto Mora, pp. 175-211.
- MANCILLA VILLA, M. L.
 2002 *Locura y mujer durante el Porfiriato*, México, Círculo Psicoanalítico Mexicano.
- MERANI, A.
 1982 *Diccionario de psicología*, México, Editorial Grijalvo.
- POSTEL J. y C. Quetel
 1887 *Historia de la psiquiatría*, México, Fondo de Cultura Económica.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA
 1970 *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Real Academia Española.
- RIPALDA, G.
 S/f *Catecismo de la doctrina cristiana*, Múltiples ediciones.
- ROSEN, G.
 1984 *Locura y sociedad*, Madrid, Alianza Editorial.
- SERRANO BARQUÍN, H.P.
 2004 “La dominación masculina en México. Algunos aspectos formativos y educativos. Fines del siglo XVIII y XIX”. La hemeroteca científica en línea en ciencias sociales, www.relyc.org.
- SOMOLINOS D'ARDOIS, G.
 1976 *Historia de la psiquiatría en México*, México, Sep-Setentas.
- VON MENTZ, B.
 1989 “Lo público y lo privado en la periodización de la historia de México: Algunas reflexiones metodológicas”, *Nueva Antropología*, vol. X, núm. 36, pp. 7-39.
- s/a
 1882 “La mujer en sociedad. Segunda Parte. La hija”, en *La mujer*, t. II, núm. 88, 8 de febrero.

TEORÍA *QUEER* Y PSICOANÁLISIS

Susana Bercovich Hartmann*

RESUMEN

La última obra de Foucault, junto a la historia de la erótica en Occidente, demuestra que los modelos de “normalidad” son el resultado de producciones de los sistemas dominantes de turno. Las críticas que Foucault formulaba al psicoanálisis cuestionan ciertos conceptos que se habían tomado por verdades eternas. El diálogo silencioso que se hubiera establecido entre Foucault y Lacan se hace explícito a través de sus continuadores. Los post foucaultianos (la *Teoría queer* y los *Gay and Lesbian Studies*) cuestionan al psicoanálisis. El psicoanálisis se dispone a recibir sus críticas, abriendo un diálogo ¿es el psicoanálisis una práctica anormal? Entonces, ¿*queer*?

INTRODUCCIÓN

En su última obra, *Historia de la sexualidad* (1977), Foucault distingue el arte erótico de la ciencia sexual. En Grecia antigua se trataba del arte erótico: cultivar y diversificar los placeres. El arte erótico era considerado parte importante del cuidado de sí, y éste se articulaba más con un estilo de vida que con una moral. De modo que en la Grecia antigua, el amor se practicaba, no se estudiaba. Para beneplácito de los griegos, el comportamiento sexual no era aún objeto de estudio.

Foucault se ocupó de dilucidar cómo se dio el tránsito del arte erótico griego a la ciencia sexual occidental. El fervor científico, el

* École Lacanienne de Psychanalyse.

discurso religioso y la moral de los sistemas de poder dominantes contribuyeron a que eso ocurriera. A diferencia del arte erótico, en la ciencia sexual ya no se tratará de hacer, sino de estudiar. Se produce la figura del sexo como quien carga una verdad cuyo saber es necesario dilucidar, expresar, explicar, interpretar. Se tratará entonces de saber la verdad sobre el sexo.

Aún en nuestros días se vive lo siguiente: hablamos de sexo, escribimos sobre sexo, interpretamos el sexo, el sexo se vende, se consume y circula por doquier. Pero no se hace. Leo Bersani (1987) devela el secreto: “Hay un gran secreto sobre el sexo: a la mayoría de las personas no le gusta”. El sexo no se hace, pero se confiesa. De lo cual Bersani afirma: “Esta exigencia de verdad es perfectamente masoquista”. En Occidente la sexualidad, al menos la hetero, se ha vuelto pobre, virtual y masturbatoria, muy lejos de la práctica erótica.

LO NORMAL Y SUS DESVÍOS, CONSTRUCCIONES MORALES

Foucault muestra cómo los modelos de *normalidad*, son contruidos arbitrariamente de acuerdo con la moral y la configuración discursiva de los sistemas de poder de turno. Sin embargo, no podemos desprendernos de la idea de la existencia de una sexualidad normal. La ciencia ha hecho más grande el problema al agregar un sinnúmero de prejuicios y confundir lo normal y lo natural.

David Halperin, foucaultiano y militante *queer*, señala que Freud es de las pocas excepciones para quien la heterosexualidad no es algo natural, dado y normal; y entonces requiere también ser estudiada (Halperin, 1995). El hecho de que para Freud la heterosexualidad no sea *a priori* normal y que amerite ser estudiada indica que él no hace coincidir lo “normal” con lo “natural”, y esta ruptura lo ubica muy lejos de la moral de su tiempo.

El ideal de normalidad varía al ritmo de la historia. Jonathan Ned Katz estudia cómo la heterosexualidad no sólo ha sido impuesta, sino que ha sido inventada (1996). Por ejemplo, el autor expone cómo, hacia 1700, en un Estados Unidos religioso que requería ser colonizado, el heterosexual que tenía relaciones sin fines reproductivos era considerado un perverso. Hoy, por el contrario, un heterosexual que sólo tenga relaciones para procrear, caería bajo el manto de la sospecha psicológica o psiquiátrica.

Los modelos de “normalidad” y de “desvío” son producciones ficticias que responden a la opaca conjunción saber-poder. Igualmente, la clasificación de los sujetos según sus gustos sexuales se revela como arbitraria y también política.

Por siglos hemos caído en la trampa: basta marcar un conjunto como normal para que se produzca inmediatamente el desvío, lo enfermo, lo invertido, el déficit.

EL PSICOANÁLISIS: ¿ARTE ERÓTICO O CIENCIA SEXUAL?

Entre la disyunción del arte erótico antiguo versus la ciencia sexual moderna, Foucault sitúa el psicoanálisis como una ciencia sexual; y más duramente, como una técnica de confesión.

El lugar de Freud es paradójico: por un lado su pensamiento parece haber contribuido, junto al discurso médico-psico-moral, a la construcción de un modelo de normalidad sexual. Pero al mismo tiempo Freud no cesa de minar ese modelo y de agujerear todo dispositivo normativizante a lo largo de su obra.

El psicoanálisis se sitúa en un filo. Freud está atravesado por su época. *Tres ensayos de teoría sexual*, de 1905, es por ello un texto ejemplar: por un lado nos describe las etapas evolutivas de la libido e introduce una sexualidad normal y sus desvíos. Pero también en el mismo texto se nos presenta un Freud visionario, un Freud freudiano, un pensamiento resistente a la norma, y en ese sentido, tal vez, un pensamiento *queer*. En estos tres ensayos Freud se deslinda del modelo de normalidad al afirmar que todo el cuerpo es erógeno, que la sexualidad es infantil y perversa, y que la perversión es normal. Si a ello agregamos que el objeto de la pulsión freudiana es lábil y puede ser cualquier cosa (el objeto sexual no es ni predeterminado según una supuesta normalidad ni es natural), encontramos entonces a un Freud muy lejos de la *scientia sexualis*. Tan lejos que ha sido capaz de inventar una nueva figura del amor. El amor de transferencia es el soporte de la sesión de análisis, lo cual deslinda al psicoanálisis de los dispositivos normativizantes. El texto de Jean Allouch de 1997 vale, casi treinta años después, como respuesta a Foucault. Allí el autor hace valer el amor —la transferencia— como el corazón de la experiencia analítica. “El análisis como una práctica erótica” aleja al psicoanálisis de su rango asignado por Foucault como una ciencia sexual, y en cambio lo acerca al arte erótico.

FOUCAULT Y EL PSICOANÁLISIS: UN DIÁLOGO A DESTIEMPO

Freud ha sido ampliamente reconocido por Foucault en muchos aspectos. Por ejemplo, en el gesto de hacer del cuerpo un cuerpo erógeno, Freud desgenitaliza la sexualidad y dessexualiza el cuerpo, desbaratando la idea de una sexualidad adulta, genital, madura.

Si bien en muchos aspectos el pensamiento freudiano es considerado por Foucault como contestatario de la moral de una época, el lugar que le asigna al psicoanálisis es el de una disciplina normativa que habría contribuido, junto con el discurso médico-psicológico, a la producción del modelo de normalidad sexual en Occidente.

El sitio en el que Foucault ubica al psicoanálisis tiene consecuencias para ambos: la inquietud política de los últimos años de Foucault giraba en torno de la necesidad de inventar “los nuevos modos de estar juntos”, inventar formas sociales alternativas a las que hemos sido formados, formas existenciales nuevas para estar con los otros y para estar en el mundo. Por el sitio asignado, el psicoanálisis quedaba para Foucault fuera de cualquier posible contribución a la invención de las nuevas formas de estar juntos.

Leo Bersani, amigo de Foucault, dirá que él no esperaba una respuesta del psicoanálisis. Sin embargo, recientemente el psicoanálisis recoge el guante y da recepción a las críticas de Foucault y de sus continuadores: los *Gay and Lesbian Studies* y la *Teoría Queer*. Algunos psicoanalistas pertenecientes a la Ecole Lacanienne desde hace más de diez años publican, invitan y discuten con el movimiento *queer* y con los continuadores de Foucault.

LAS FIGURAS DE EROS EN LA HISTORIA

La recepción de las críticas de Foucault por parte de los psicoanalistas viene acompañada de una mirada hacia la historia. Los circuitos de eros cobran diversas figuras en cada época. Tanto las críticas de Foucault al psicoanálisis como lo que muestra la historia antigua, ponen en entredicho conceptos psicoanalíticos que habían sido considerados verdades eternas.

A la luz de las investigaciones recientes, la historia antigua parece indicar que el punto ciego en la erótica no era ni el horror a la castración ni el horror a la feminización en el hombre. De he-

cho, en la Antigüedad la relación erótica entre hombres no era un problema. Los sujetos no eran aún clasificados según sus gustos sexuales.

Como consecuencia de la recepción de Foucault y de lo que indica la historia, se produce una serie de cuestionamientos de largo alcance al interior del psicoanálisis. Como en un efecto dominó, la caída de un elemento, provocaría la caída de aquel que le sigue.

Existen conceptos psicoanalíticos que atraviesan tiempos y geografías, por ejemplo el inconsciente o la pulsión de muerte, y tantos otros. Pero si tomamos nota de Foucault y de la historia de la erótica, debiéramos dar por caducos algunos modelos psicoanalíticos, hasta ahora rectores.

En principio, caduca el par homosexualidad-heterosexualidad, como así también una heteronormatividad, que había regido silenciosamente a través del dispositivo edípico. El complejo de edipocastración queda cuestionado como un dispositivo normativizante que definiría ser hombre o ser mujer. ¿Podemos seguir afirmando que la homosexualidad es el resultado de una identificación edípica a la madre fálica?

Por otro lado, y mal que nos pese, la historia de la sexualidad obliga a tomar nota de la caducidad de una psicopatología que por otro lado está más muerta que viva. Desde el resguardo de una supuesta normalidad, el saber médico se atreve a dictaminar: es perverso, es obsesivo, es homosexual; no podemos ni debemos endosar construcciones tan falsas como arbitrarias.

CONTEXTOS

El contexto en el que surgen los *Gay and Lesbian Studies* y la *Teoría Queer* marca su pensar y su hacer. Se trata de movimientos contestatarios tanto de los sistemas dominantes como de la moral del marxismo tradicional. Estos movimientos retoman el pensamiento político y las inquietudes de los últimos años de Foucault. La búsqueda de formas existenciales de resistencia política junto a la necesidad de inventar modos sociales nuevos, imprimen a estos movimientos un carácter de militancia política.

David Halperin (1995), protagonista de la época relata: “Los universitarios en Estados Unidos no llevaban a Marx bajo el brazo sino ‘Historia de la sexualidad’ de Foucault” (1977).

La palabra *queer* utilizada en principio como un insulto contra los marginados del sistema —prostitutas, ilegales, gays, lesbianas—; es retomada como nominación. El hecho de hacer del insulto una bandera es ya un modo de resistencia política. El movimiento *queer* incluye todo lo que es contestatario de cualquier idea de normalidad. Por lo mismo, no es un movimiento unificado ni de fácil definición. Su indefinición va acorde con su militancia: puesto que la identificación y la clasificación son modos de ejercer el control y la disciplina de los sistemas de poder, hacerse inencontrable, inclasificable, e inidentificable es una resistencia activa a ese control y a esa disciplina (Bersani, 1987).

La parodia es una herramienta poderosa para desmontar los modelos identitarios. El travesti, el macho gay, la *drag-queen*, desarticulan los roles identitarios impuestos desde la normatividad heterosexualista. Se trata de modos existenciales que desenmascaran la falsa idea de una identidad sexual. Entonces, son también modos de resistencia política.

UNA RECEPCIÓN CON CONSECUENCIAS

El universo que abre las exploraciones de la historia y las innovaciones de los Gay and Lesbian Studies es enorme. Si se le hiciera caso, ello provocaría grandes desbarajustes en el psicoanálisis, un verdadero sacudón para el edificio entero.

El acto de recibir los aportes de la historia y de la actualidad trae aparejada la disponibilidad de soltar un saber. Es una disposición que corresponde con el método del psicoanálisis. El método, la pasta de base del psicoanálisis, es el desapego de todo saber. La atención libremente flotante que se requiere del analista no es sino una invitación a este desapego.

Sin duda hay y habrá resistencias a renunciar a más de cien años de saber sobre la sexualidad. El psicoanálisis no escapa a sus propias categorías.

Sin embargo, conviene distinguir el psicoanálisis de sus modos de transmisión. Si bien surge como un saber vivo y abierto, fuera de toda legislación estatal, universitaria, fuera de los dispositivos de poder dominantes, el psicoanálisis cada tanto se fija en sus instituciones, se normativiza y entonces sucumbe a una especie de psicología. Tal es el caso ejemplar de la normativa psicología del yo, cuyos idea-

les adaptativos y de dominio pulsional fueron de la mano con los sistemas de poder y el *happiness* americano de los años cincuenta.

La arqueología foucaultiana es un método que derrumba supuestas verdades. La advertencia acerca de los efectos que puede producir la temible alquimia saber-poder es correlato de su obra. Recientemente en Buenos Aires Joan Copceck (2004) declaró que el empleo de la humillación sexual como método de tortura en las cárceles de Irak fue inspirado en un libro, *best sellers* en Estados Unidos, titulado *La psicología del musulmán*. Tal vez próximamente las esferas de poder estudien *Vigilar y castigar* de Foucault (1984) para perfeccionar los sistemas penitenciarios. Como quien dice, “uno nunca puede saber para quién trabaja”. Hay un poder opaco en el lenguaje: las palabras se echan a rodar, el lenguaje produce realidades, no podemos saber los efectos de lo que nombramos, sobre todo sus efectos políticos.

Puesto que los Gay and Lesbian Studies y la Teoría Queer no tienen un discurso unificado, existen posiciones marcadamente diferentes entre ellos. Por ejemplo, para David Halperin los estudios gay y lésbicos deben prescindir del psicoanálisis, al que considera una disciplina normativa. Para Leo Bersani, aun con las críticas que formula, el avance en el campo de los Gays and Lesbian Studies y la Teoría Queer es impensable sin el psicoanálisis que “ofrece un concepto de lo sexual que podría ser también un arma poderosa en la lucha contra la disciplina de la identidad” (Homos, 1995, p. 124).

CONCLUSIONES

El psicoanálisis es tal vez y sobre todo su transmisión. El hecho de que a veces se anquilese en instituciones, o se fije en un lenguaje y en verdades rectoras, son también efectos de los estilos de transmisión. El psicoanálisis no escapa a la conjunción saber-poder. Es por ello que cada tanto, como ahora, parece verse en la necesidad de ser reinterrogado y sacudido.

El psicoanálisis no es un sistema cerrado, no hace totalidad, por el contrario es algo vivo y abierto. No hay Verdad, no hay una causa a reivindicar ni algo que quizá sí, un lugar vacío. Es una práctica anormal, y entonces, *queer*.

Foucault se ocupaba de estudiar la relación del sujeto consigo mismo y los cuidados de sí. La caída del sí mismo, la caída del ego,

como la forma de un cuidado de sí se ajusta también al método psicoanalítico: para ser lo que es llamado a ser, el psicoanálisis debe soltar el saber, debe estar dispuesto a dejar caer el sí bajo la forma de un saber constituido. La caída del ego también forma parte de la militancia *queer*. Por ejemplo, desde hace años las marchas en San Francisco dejaron de llamarse marcha del *orgullo gay*, ahora es la marcha de la *humildad gay*. Lo cual constituye un modo de dejar caer el sí. ¿Por qué inflar el ego ahora con un nuevo orgullo? Un ego inflado, ahora de *gaydad*, trae como consecuencia lógica, como de hecho sucede, una heterofobia. Dejar el orgullo y dejar caer el saber responden de algún modo a la invitación foucaultiana en cuanto a la invención de los nuevos modos de estar juntos y entonces también de estar en el mundo.

En lo que concierne al psicoanálisis, sin duda pasará algún tiempo para olvidar cien años de saber sobre la sexualidad. Sin embargo, la transferencia como una práctica erótica nueva y extrema, la disolución identitaria por parte del analista como una caída de sí, la desfelicización de la verdad, el desapego al saber, la libre atención flotante, el carácter anormal de su práctica, acercan al psicoanálisis hacia Foucault, hacia los *Gay and Lesbian Studies*, y hacia la Teoría *Queer*.

El diálogo silencioso entre Lacan y Foucault se hace efectivo a través de sus continuadores. Y es deseable para el psicoanálisis que tal diálogo se prolongue.

BIBLIOGRAFÍA

ALLOUCH, Jean

1997 *El análisis, una erotología de pasaje*, Ediciones Literales Córdoba, Argentina.

BERSANI, Leo

1987 *¿El recto es una tumba?*, Ediciones Cuadernos de Litoral, Córdoba, Argentina.

1995 *Homos*, Editorial Manantial, Buenos Aires, Argentina.

COPCEK, Joan

2004 "El sujeto estético", en *Seminario*, Instituto Goethe, Buenos Aires.

FOUCAULT, Michel

1984 *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México.

1977 *Historia de la sexualidad*, Editorial Siglo XXI, México.

FREUD, Sigmund

1905 *Tres ensayos de teoría sexual*, vol. VII, Editorial Amorrortu, México.

HALPERIN, David

1995 *San Foucault*, Ediciones Cuenco del Plata, Argentina.

KATZ, Jonathan

1996 *The invention of heterosexuality*, Ediciones Plume/Penguin Books EUA, Nueva York.

PSICOANÁLISIS Y DIVERSIDAD

*Christian Herreman**

RESUMEN

A través de esta comunicación busco motivar la reflexión sobre la relación del psicoanálisis con la diversidad, a través del análisis de la experiencia subjetiva que recrea los escenarios del encuentro de lo psíquico con lo cultural. Donde mediante el psicoanálisis se buscan y recolectan las angustias generadas por las condiciones culturales de la era posmoderna y facilita su integración dentro de un espacio afectivo compartido, en el que se toleran, antes que explicarse, las ambivalencias y las incertidumbres que operan en el psiquismo individual.

CONTEXTUALIZANDO LA DISCUSIÓN

Podemos entender al psicoanálisis como una teoría psicológica que describe muy bien el reino del significado personal inconsciente o como una forma de abordar la creación de significados personales. Este significado, tal como lo experimentamos, proviene simultáneamente del afuera y del adentro; es un significado que mezcla lo sociocultural, históricamente contextualizado, y la psicodinámica y la psicobiología, personalmente contextualizadas. El estudio de dichas subjetividades requiere de conocimientos cruzados de diversas disciplinas, ya que se trata de un conocimiento complejo, imposible de abarcar mediante explicaciones universalizadoras, se trate del lenguaje, la biología, el poder o el inconsciente.

* Sociedad de Psicología y Psicoanálisis.

Desde el psicoanálisis, me intereso en los lugares y las formas que toma el encuentro de lo psíquico con lo cultural, ya que esto equivale a la relación que establece el sí mismo con el mundo. Este registro mítico de la experiencia y de la fantasía, es la expresión activa de deseos y pasiones que resulta central para la manufactura de mundos personales y sociales. Sin este concepto resulta difícil captar la inseparabilidad de sociedad y subjetividad en nuestra modernidad tardía. Es en esta relación que encontramos, quizás, el mayor aporte del psicoanálisis al estudio cultural: el de la participación de la transferencia en la creación de significados, en el repaso y reacomodo del mundo interno de cada sujeto con el mundo externo comunitario.

Nuestro concepto de transferencia se expandió desde la hipótesis sobre la utilización de las experiencias y las sensaciones del pasado para dar sentido y forma al presente, hasta la afirmación de que los sentimientos y las fantasías inconscientes construyen y dan forma y significado parcial a los sentimientos y a la experiencia consciente. Los procesos transferenciales describen un área de creación de significado individual en el que cada sujeto negocia y reforma el significado de afuera y de adentro mediante la fantasía interna y los procesos emocionales, a través de los contextos intersubjetivos inmediatos. Mediante los procesos transferenciales, podemos movernos más allá de los determinantes psíquicos y culturales, hacia la fantasía, un espacio potencial donde reconocemos la naturaleza continua y a la vez cambiante de los procesos psíquicos.

EL PSICOANÁLISIS CONTEMPORÁNEO

El psicoanálisis contemporáneo no busca encajonar a pacientes en teorías o líneas de desarrollo. El trabajo psicoanalítico implica *descentración* e incertidumbre, que a su vez generan ansiedad, la cual empuja al analista hacia una búsqueda defensiva de mayor certidumbre. Pero sabemos que es desde las “certidumbres” como concebimos pasados fijos, que deben ser descubiertos, más que concepciones que deben ser creadas. Corremos, entonces, el riesgo de fomentar tanto una modernidad totalitaria que suprime diferencias a favor de un sentido instituido y unilateralidades históricas, como de buscar “individuos que quieren comportarse como tienen que comportarse” (Fromm, 1980: 24). En la medida en la

que la cultura subjetiva genera y se enraiza en los significados específicos del sí mismo, éstos pasan a ser elementos sujetos a análisis, introducidos, consciente e inconscientemente al consultorio por el paciente, como elementos culturales que han llegado a ser psíquicamente suyos. El analista debe ser capaz de reconocerlos y comprenderlos, y tener presentes sus propias preferencias y reacciones transculturales para no forzar su esquema superyóico en el campo paciente-analista.

DIVERSIDAD Y PSICOANÁLISIS

La visión de género no se puede ver al margen de la cultura, pues el significado personal o emocional puede subestimarse en favor de una visión donde el papel del poder o el orden cultural tomen primacía o conceptualicen a la psique como completamente lingüística, donde el reino de lo simbólico está reservado universal y exclusivamente al falo y al nombre del padre, y lo imaginario, precultural, no simbólico se reserva para la madre. Las teorías que no tienen un significado emocional, personal, individual relacionado con la fantasía, como expresión de los deseos, no pueden captar completamente los significados que tiene el género para el sujeto. El significado psicológico individual de género no resulta de un elemento aislable, sino de la combinación de significados culturales que crean la experiencia de sentido en aquellas categorías culturales que resultan significativas para la persona. Como se trata de una creación única e individual habrá tantas masculinidades y feminidades como personas. Las fantasías inconscientes, cargadas emocionalmente, son tan constitutivas del género subjetivo como lo es el lenguaje o la cultura. Como ilustra el psicoanálisis, las personas se proveen de significados culturales e imágenes, pero los experimentan emocionalmente mediante la fantasía y en contextos interpersonales particulares. El significado emocional, el tono afectivo y las fantasías inconscientes que surgen de dentro y no son experimentados lingüísticamente, interactúan, matizan y dan animación individual a las categorías culturales, las históricas y el lenguaje; es decir, los hacen significativos subjetivamente. Por lo tanto, las personas crean nuevos significados de acuerdo con sus propias y únicas biografías, sus estrategias y patrones de relación, que dan significado más allá de las categorías lingüísticas o cultura-

les. La construcción del sentido de género se cimenta en la fantasía personal de cada sujeto, y es esta fantasía sobre la que el psicoanálisis reflexiona, ya que no hay experiencia que no se inscriba por un lado en la sexualidad y por el otro en la sociedad. El entramado psicológico predominante de la sexualidad, el género, la desigualdad y el poder, todos saturados de significado introyectivo y proyectivo, demuestra por qué es necesario que el psicoanálisis tome una postura tanto cultural como clínica. La investidura del deseo en las relaciones propio-otro y en las representaciones culturales es un aspecto clave en la identidad propia, porque constituye el talón de fondo emocional para cualquier experiencia de un mundo externo estable.

Como psicoanalistas tendemos a no tener en cuenta suficientemente los aspectos culturales inextricables y no reflexionados en nuestra propia disciplina. Cuando lo hacemos, llegamos a hablar tanto de la mujer como del inconsciente, en lugar de concebir a esta mujer en ese momento en particular. Tendemos a sobregeneralizar, a oponer a todos los hombres y a todas las mujeres y a suponer que la masculinidad y feminidad, y sus formas expresivas, son simples y no complejas. Desde la clínica descubrimos que el género de una mujer o un hombre particulares es un proyecto continuamente invocado con que se construye el sí mismo, la identidad, las imágenes corporales, las fantasías y el deseo sexual, las fantasías sobre los padres, las historias culturales y los conflictos acerca de la intimidad, la dependencia y la educación. Para caracterizar completamente el psiquismo de una persona tenemos que elaborar un relato del desarrollo individual, la transferencia y el orden cultural. En ello descubrimos que los significados culturales del género son experimentados de maneras particularizadas personalmente, asociadas proyectivamente con significados emocionales y con fantasías inconscientes, y recreados y cambiados transferencialmente; descubrimos también que el género individual comprende las tonalidades emocionales de cada persona que acompañan las fantasías conflictivas, defensivas y reparativas particulares, todos los aspectos de la composición psicológica de una persona particular para brindar a su subjetividad un sentimiento único.

Ni un relato exclusivamente psicológico, ni uno exclusivamente político o cultural, caracterizan el género individual. Una perspectiva clínica proporciona evidencias contra los supuestos psicoanalíticos y culturales de cada día: que el género es evidente por sí mis-

mo, que la biología determina a la biografía, que la organización del género es invariable histórica y culturalmente o, incluso, que el género es algo más fundamental que otros aspectos de localización social o de identidad. También proporciona evidencia contra los supuestos de que el género y la subjetividad son conceptos exclusivamente históricos, culturales o políticos. Lo que vemos es un sentido de género creado psicodinámica y culturalmente.

El psicoanálisis funciona como una teoría del significado personal que se enriquece constantemente, psicodinámica y lingüísticamente, de los significados culturales. También reconocemos cómo éstos pueden ser usados defensivamente para evitar que el sujeto los piense. El psicoanálisis reconoce la complejidad, multiplicidad y profundidad de las experiencias más que versiones simplistas “light” de la diversidad, que abogan por la ficción de la identidad y del sí mismo y que exaltan el olvido, el vacío y la incapacidad de elección y vinculación como un sano “desapego”. Esta maniobra, encaminada a sortear la angustia producida por la exposición directa a nuestras propias fantasías, a nuestra propia vulnerabilidad, encuentra en el psicoanálisis una alternativa. En una época en la que la tradición ya no nos hereda nuestra identidad, en la que la experiencia personal de un sentido intersubjetivo y de una contención se vuelve continuamente problemática en contextos posmodernos de fragmentación y permutabilidad cultural y dislocación política, el psicoanálisis se ofrece como una herramienta de reflexión y creación de las continuidades y sentidos que, negociadas intersubjetivamente, conforman nuestras identidades. La confusión y la dislocación personales —la sensación de que nada tiene sentido— son el reflejo de las inmensas dificultades emocionales que representa el sostener cualquier experiencia significativa en la modernidad tardía. Esta dificultad equivale, al mismo tiempo, a las enormes posibilidades de apertura o toma de conciencia de los procesos psíquicos autoconstituyentes de las relaciones yo-otro. El psicoanálisis es un testigo más de la intensificación de las conexiones simbólicas e intersubjetivas, además de una conciencia cada vez mayor de la creatividad y sobredeterminación de la fantasía en los mundos culturales y personales.

Las identidades contemporáneas crean relatos organizados reflexivamente con respecto a la diversidad cultural de propio y otro, de representaciones sexuales, culturales, étnicas, religiosas, políticas y estéticas. Estas identidades posmodernas implican redes com-

plejas y contradictorias de sentidos intersubjetivos, la emergencia y contemplación de la fantasía como ingrediente constitutivo de las realidades descentradas y raíz de nuestro comercio con los significados. En esta intersección entre la imaginación humana y los procesos sociales se da el tránsito de lo simbólico moderno, como un modo de ordenar y dominar las erupciones de alteridad y fantasía, a lo simbólico posmoderno, una conciencia de la tensión y la angustia incrustadas en el lugar de la fantasía.

UNA REFLEXIÓN FINAL

El reto del trabajo psicoanalítico contemporáneo, en este sentido, es favorecer posiciones de sujeto, para que el flujo y la fluidez inconscientes por un lado, y las representaciones y los significados simbólicos por el otro, permanezcan relacionados entre sí, tolerando la perplejidad y la deconstrucción que acompañan el encuentro con el otro desconocido. Esta tolerancia de la experiencia inconsciente de la subjetividad, que está profundamente entrelazada con la alteridad, la ambivalencia y la imaginación, nos ayuda a ver que en el mundo posmoderno también se abren zonas nuevas de compromiso para estar con nosotros mismos y con los demás.

BIBLIOGRAFÍA

FROMM, Erich

1980 *El arte de amar*, Barcelona, Ediciones Paidós.

HOMOSEXUALIDAD, PSICOANÁLISIS Y DISCRIMINACIÓN

*Virginia Hernández Ricardez**

RESUMEN

El objetivo de esta comunicación es realizar una reflexión sobre la conjunción de la homosexualidad y la discriminación a través de una disertación psicoanalítica acerca de la diferencia del goce sexual y la no existencia de una complementariedad natural.

INTRODUCCIÓN

Hablar en nombre del psicoanálisis como una teoría acabada, más que una osadía sería un error, porque el psicoanálisis es antes que nada una práctica, lo que le da una característica singular, la de ser una *praxis* en donde coexisten el relato, la clínica, los efectos del inconsciente y, por supuesto, fragmentos de teoría aunque sea en forma de “atención flotante”. Esta práctica constituye el campo mismo del psicoanálisis, y lo limita felizmente de alguna pretensión científica.

Freud se separó del camino que recorren las ciencias duras, no sin pesar, entendiendo que medir no es sinónimo de comprender. Cómo pretender medir la esencia del hombre, cuando cada uno es singular e irrepetible. Cada uno posee una historia individual y colectiva, formada con sus recuerdos y experiencias acumuladas: eso es lo que conforma el texto de sus más elevadas funciones psíquicas. Es imposible repetir, aunque fuera sólo una vez, todos los even-

* Colegio de Psicoanálisis Lacaniano.

tos que dejan huella: aquello que efectivamente viene inscrito en los genes, lo que pertenece a su grupo cultural y las que provienen de su devenir personal; disposición y azar para decirlos en términos freudianos. Freud mejor que nadie y después Lacan hicieron de todos estos elementos la materia de estudio del psicoanálisis.

En la clínica psicoanalítica se tratan de descifrar las huellas que el analizante trae sin saber que lleva consigo, para volver a cifrarlas otra vez. O para ponerlo en palabras de Lacan:

se trata de un saber, pero un saber que no comporta el menor conocimiento, en cuanto que está inscrito en un discurso del cual, a la manera del esclavo-mensajero del uso antiguo, el sujeto que lleva bajo su cabellera su codicilo que le condena a muerte no sabe ni su sentido ni su texto, ni en qué lengua está escrito, ni siquiera que lo han tatuado en su cuero cabelludo rasurado mientras dormía (Lacan, 1984b: 783).

Aunque hasta hoy no existe mejor propuesta para acercarnos a la psique, el psicoanálisis, como toda práctica, suscita una serie de problemas, uno de ellos el que se deriva tanto de su fin como de los medios que pone en juego para conseguirlo, lo que Lacan señaló en su trabajo *variantes de la cura tipo*, diciendo:

el psicoanálisis no es una terapéutica como las demás. Pues la rúbrica de las variantes no quiere decir ni la adaptación de la cura, sobre la base de criterios empíricos ni, digámoslo, clínicos, a la variedad de los casos, ni la referencia a las variables en que se diferencia el campo del psicoanálisis, sino una preocupación, puntillosa llegado el caso, de pureza en los medios y los fines (Lacan 1984a: 312).

El psicoanalista no se conforma con el fin perseguido, como podría ser curar el síntoma, ni con tratar de asignarle un sentido. El objetivo del psicoanálisis iría más en el sentido del dolor subjetivo implicado en ese síntoma. Encontrar sus causas, realizar un trabajo en relación con la verdad del síntoma, pero de manera más radical, encontrar el hecho de que en su vida el ser hablante no puede prescindir de su síntoma. Por ello el analista parte del hecho irreductible de que el sujeto del inconsciente sólo puede decir o preguntarse por el origen de su síntoma inscribiéndose en un escenario, para poder aprehenderlo en su punto más íntimo, en el corazón de su ser, y descubrir así la esencia en su discurso.

No se debe olvidar jamás que la experiencia freudiana parte, y esa fue la primera enseñanza de Sigmund Freud, de algo artificial:

la relación analítica. En esa artificialidad, en el espacio íntimo del consultorio, escuchamos al adulto, intentando reconstruir su vida. En realidad, escuchamos al adulto mirando al niño que fue, observando a los padres que cree haber tenido. Lo hacemos, sabiendo que esa mirada tiene siempre algo de ficción, porque no hay manera de acceder al recuerdo de la realidad, el tiempo se la llevó y jamás podrá reconstruirse, por más empeño que se ponga en ello. De allí la afirmación freudiana de: todo recuerdo es encubridor. La única niñez a la que alguna vez accedemos, es aquella en la que nos regodeamos cuando podemos narrarla y al hacerlo la enriquecemos con nuestra fantasía.

A esta narración Freud la llamó *novela familiar*, y es a través del lenguaje como intentamos dar cuenta de las incontables minucias que se entretajan en eso que llamamos la realidad, pero de la cual no tenemos ni la más pálida idea. Y si bien es cierto que es por y con las palabras como intentamos dar cuenta de nuestra historia, lo cierto es que, como planteó Lacan, no alcanza con la palabra para nombrarlo todo y siempre queda un resto que insistirá.

Pero el sujeto habitado por el lenguaje hablará, lo hará en su espacio de análisis. Ahí dará cuenta de su lugar en el mundo, de cómo ha contado o no para los otros; en ese punto el psicoanalista pasa de ser un medio, a ser un fin. Su función será la de restituirle su verdad. Por supuesto no se trata de cualquier verdad, a decir del propio Lacan, en el seminario sobre *La ética del psicoanálisis*: “¿Pues qué buscamos en el análisis, sino una verdad liberadora?” (Lacan, 1983: 34) Una verdad que se apalabre, que hable, que no se deshaga al hablar, sino que inscriba el trayecto mismo del análisis. Hasta poder afirmar que la verdad que trae el sujeto no es su destino. O mejor dicho, no sea su destino.

Porque si Freud tenía razón, todo sujeto viene a ser Edipo en la medida en que adviene a cumplir con su sino, el que ha sido vaticinado desde antes de su nacimiento, ya que el destino de todo sujeto está marcado por la historia que le antecede, por el lugar que ocupará en el mito familiar, en su inclusión en una genealogía. *Alea jacta est*, y esa suerte estará ligada en esencia al discurso del otro, a las palabras que proviniendo de sus padres determinarán su vida. Por eso Lacan afirmó: “Lo dicho primero decreta, legisla, *aforiza*, es oráculo, confiere al otro real su oscura autoridad” (Lacan, 1984b: 787).

Estos mandatos no comprendidos se transforman en aquello con lo cual el sujeto construye los síntomas, con los que vive y ac-

túa. En realidad construye su vida, porque el sujeto está sujeto a los significantes del *otro*. El sujeto (tercera herida narcisista para la humanidad como lo pensaba Freud) no es causa de sí. No es amo de su propia casa, su psique. Su deseo de forma irremediable, siempre es deseo del *otro*. Y otra vez en voz de Lacan: “Es la verdad de lo que ese deseo fue en su historia lo que el sujeto grita por medio de su síntoma” (1984a: 499).

Tenemos entonces a un sujeto dividido, llevando siempre la marca de pertenencia, en la que el *otro* es a la vez la alteridad del inconsciente. “el inconsciente es el discurso del *otro*” (Lacan, 1984b: 531). Así que todo cuanto el sujeto es, hasta el núcleo de su ser, le ha sido impuesto por el lenguaje del *otro*.

De ahí provienen todas las determinaciones significantes, las coacciones simbólicas, la fuerza del *super yo*, la dinámica de las pulsiones con las que se mueve, sus sueños, para decirlo todo, lo cual nos deja poco espacio para pensar en una idea de libertad, y eso es precisamente lo que escuchamos en el espacio del consultorio.

Ésos son los textos con los que se construye la trama de la praxis del psicoanálisis. Esas palabras que trae el sujeto, que también son la voz que proviene del *otro*, es la palabra que expresa el dolor de una muerte anunciada. No una vez, sino varias, el texto repetido de una maldición: “prefiero verte muerto”, con cualquiera de sus variables: “ojalá te mueras”, “primero te mato”, sólo por mencionar algunas de las múltiples formas que puede tener esta maldición, ante el atisbo de una sexualidad diferente a la aceptada por los padres.

HOMOSEXUALIDAD Y DISCRIMINACIÓN

La discriminación de la diferencia empieza en lo más íntimo, lo familiar como portador de lo más siniestro: la condena a muerte. Los padres, o los hermanos, transmiten el discurso familiar o cultural, rechazan la diferencia sexual de sus hijos o hermanos; y esto no es sólo una de las formas más extendidas de la intolerancia, sino quizá la más dura, ya que se ejerce con mayor violencia.

Sobre este tema reflexiona Serge André, con toda razón, en su libro *La impostura perversa*: “Parece incluso que ninguna época de la historia ha condenado nunca la homosexualidad masculina con tanta energía e ignorancia como ésta en la que hemos nacido”

(1995: 123). Sólo agregaríamos que, con la misma intolerancia, se condena a la homosexualidad femenina.

El homosexual que ha encontrado su lugar de sujeto en una familia que lo condena así, encuentra significantes que lo etiquetan o lo marcan, estos significantes muchas veces no le dicen mucho, pero en el peor de los casos lo llevan a cumplir con ese mandato que desconoce puesto que lo lleva sin saberlo.

Maldición consentida al más puro estilo de Edipo, muerte voluntariamente asumida por el sujeto, que obediente del sentido de la maldición (mal-dicción), encuentra allí el sentido de su vida y labra los caminos de su existencia para encontrar el síntoma que realice el sin-sentido que selle su destino. Inmunodeficiencia adquirida las más de las veces, pero adquirida por vía de una disposición psíquica, por ese hijo o hermano que deberá morir encarnando al monstruo, al anormal, al rechazado por los otros que lo condenaron. Así para ellos y muchas veces para él mismo, sólo recibe el castigo que merece a sus “desvíos”.

Muerte y sexualidad eran el par en Freud, deseo y muerte en Lacan, se despliegan a lo largo del análisis para intentar encontrar algo que frene ese consentimiento. Y aquí sí, como bien afirmó Lacan “el analista conserva entera la responsabilidad en el pleno sentido que acabamos de definir a partir de su posición de oyente” (Lacan, 1984a: 319).

Sin embargo, el tema de la discriminación no acaba ahí, ya que el rechazo no es únicamente a la homosexualidad masculina o femenina. Este rechazo tiene manifestaciones menos espectaculares en nuestra vida cotidiana, y sus consecuencias tiñen de sufrimiento nuestra vida, porque se trata del rechazo a la diferencia entre lo masculino y lo femenino. Esta intolerancia a la diferencia entre lo femenino y lo masculino tiene su expresión mínima en el rechazo a lo femenino, rechazo que si bien es expresado por hombres, las mujeres también lo ejercen. Y aunque podamos pensar en este rechazo como la expresión mínima, dado que la diferencia entre lo femenino y lo masculino es la más radical de las diferencias, sus efectos discriminatorios se ejercen en todos los ámbitos de la cultura.

Quizá no esté de más insistir que en los hechos lo femenino, muchas veces encarnado en una anatomía de mujer, cuestión que parecería simple aunque de hecho no lo sea, es francamente rechazado; cuando lo que está en juego son las variantes de la vida

sexual, como en el caso de la homosexualidad, por mencionar alguna, el rechazo se convierte en algo brutal.

Brutal porque la discriminación implica la exclusión de la vida social, y el propio sujeto excluido suele convertirse en víctima y victimario de eso que no entiende pero que encarna. La discriminación de la que es objeto un individuo, tanto en lo afectivo, académico, laboral, religioso, educativo, cultural, por mencionar sólo algunos aspectos de lo social, puede convertirse en rasgo para él (en ocasiones no le queda otra salida), y hacer de su ser el depósito de eso que rechaza.

Es muy ingrato darse cuenta que todo aquello que es diferente produce intolerancia, y que es etiquetado o recubierto por una serie de significantes para tranquilizar al discurso que en su momento lo condena. Por supuesto esto no es ninguna novedad, el propio Freud en 1920 relata como el padre de una joven homosexual rechazaba con enojo las inclinaciones sexuales de su hija, pretendía sofocarlas por medio de amenazas, y se preguntaba si su hija era: “un ser vicioso, degenerado o enfermo mental” (Freud, 1976: 142). Estamos entonces ante lo que parece el eterno rechazo de la diferencia.

La intolerancia, que bien buscada encontraremos en nosotros mismos, y que encuentra su explicación en lo que Freud llamó el narcisismo de la pequeña diferencia. Pero que bien mirado no es más que la agresividad resultante de la intolerancia violenta y cruel ante lo que no soportamos que sea diferente.

Freud se enfrentó, desde aquellos años, a la petición del padre de la joven que le pedía corrigiera esa anomalía; no es de extrañar que en la actualidad suceda lo mismo si el discurso religioso hace de la homosexualidad un crimen, y la ciencia una enfermedad. Así que estamos ante un verdadero problema.

Para el psicoanálisis, la homosexualidad puede tener un estatuto muy diferente según las formas como el sujeto se posicione con respecto a la castración y al goce, por tanto la homosexualidad se piensa muy diferente, dependiendo de la estructura de la cual se trate: neurosis, perversión o psicosis.

De hecho, el psicoanálisis desde Freud ha sostenido una diferencia irreductible entre lo masculino y lo femenino. Lacan nos aclaró que la naturaleza de esa diferencia es lógica y no se superpone con la diferencia “natural” entre macho y hembra. La diferencia irreductible entre masculino y femenino es una diferencia simbólica, que debemos al hecho de ser sujetos habitados por el lenguaje y

por tanto subordinados a sus efectos y sus leyes. Este suceso tiene como consecuencia que exista una pérdida irrecuperable del goce que impone la adquisición del lenguaje y por tanto no hay entre los sexos ninguna posible complementariedad.

CONSIDERACIONES FINALES

La sexualidad humana siempre obedece a una lógica significativa, porque el sujeto está capturado, sujetado por el lenguaje y, por tanto, sea cual fuere la modalidad e intensidad del encuentro amoroso, el goce sexual quedará siempre ausente.

Así pues, si no existe una complementariedad natural, cualquier idea de norma o normalidad es ajena cuando de deseo se habla, porque lo primero que el psicoanálisis reconoce es la singularidad subjetiva; es decir, lo más singular de cada sujeto. Y retomando el citado trabajo de Serge André:

De ello no se desprende que la homosexualidad, desde el punto de vista psicoanalítico, sea una vía normal, ni a *fortiori* un modelo. Pero tampoco que la homosexualidad deba ser considerada como simétrica-mente opuesta a la heterosexualidad, cuya definición es, por otra parte, altamente problemática (1995: 124).

Porque, efectivamente, hay siempre en lo hétero algo de alteridad que proviniendo del *otro* nos es ajeno. Y nada garantiza que en esas posiciones en apariencia más “normales” no encontremos sujetos que se jueguen en posiciones estructurales perversas. Sujetos que, por vía de su voluntad, doblegan al otro al árbitro del goce de su cuerpo, hasta provocar la angustia de ese *otro* y con ello causar la división subjetiva del *partener* sexual.

Esa voluntad de goce, se expresa en la máxima sadiana que Lacan tradujo de esta forma: “Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me vengan en gana saciar en él” (1984b: 748). Que tal y como Lacan señala se vuelve insólita por su pretensión de universalidad. La imposición de una voluntad de goce absoluto ante la cual el psicoanálisis deberá cuando menos asumir alguna posición.

Porque, como bien insiste Patrick Guyomard en su libro *El deseo de ética*: “Toda acción humana, toda decisión, todo juicio, llevan

consigo una dimensión ética, lo sepamos o no, nos reframamos a ella o no” (1999: 19).

Por ello, el psicoanálisis se encuentra con la palabra de cada sujeto, y no puede elaborar una teoría universal para todos los goces englobados en “uno para todos”, o la *verdad* efectiva para los demás, sino en la modesta contribución de pensar caso por caso, para de ese modo encontrar el efecto de verdad implicado para cada sujeto en su propio síntoma y, para ello, pondrá en tela de juicio todo el corpus teórico del psicoanálisis en cada caso clínico, ya que como dijo Lacan: “el análisis no puede encontrar su medida sino en las vías de una docta ignorancia” (1984a: 348).

BIBLIOGRAFÍA

FREUD, Sigmund

- 1976 *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*, Buenos Aires, Amorroutu, [1920].

GUYOMARD, Patrick

- 1999 *El deseo de ética*, Buenos Aires, Paidós.

LACAN, Jacques

- 1983 *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós.
1984a *Escritos 1. Variantes de la cura tipo. La instancia de la letra*, México, Siglo XXI.
1984b *Escritos 2. Subversión del sujeto y dialéctica del deseo. Tratamiento posible de la psicosis, Kant con Sade*, México, Siglo XXI.

SERGE, André

- 1995 *La impostura perversa*, Barcelona, Paidós.

TESTIMONIOS DE POLÍTICAS
Y MOVIMIENTOS SOCIALES:
GÉNERO Y DIVERSIDAD SEXUAL

HACIA LA FORMACIÓN DE LA CIUDADANÍA CON PERSPECTIVA DE GÉNERO: LOS CENTROS INTEGRALES DE APOYO A LA MUJER

*Lilia Hernández Albarrán y Edith Yesenia Peña Sánchez**

RESUMEN

El presente trabajo es un acercamiento a la aplicación del Programa de Participación Equitativa de la Mujer a través del Centro Integral de Apoyo a la Mujer (CIAM) “Benita Galeana”, bajo un análisis de la antropología política y de la sexualidad, donde el evento de la institucionalización de dicho programa toma en cuenta elementos ideológicos y discursivos de la amplia gama de posturas feministas, que eran consideradas como alternativas cuya expresión e interacción se basaba en grupos de organización civil. El seguimiento de estos mecanismos permite observar la forma en que se develan y devienen los procesos políticos en culturas e ideologías dominantes y estatales. Prácticas concretas por medio de las cuales tal programa incide en las mujeres que pretende formar como ciudadanas participativas y agentes de difusión de tal política al hacer uso y apropiación de los servicios que suministraba dicho CIAM en el periodo de 2000 a 2001.

INTRODUCCIÓN

El interés de la antropología en México ha versado el estudio de grupos marginales,¹ como son los indígenas, los campesinos y las

* Dirección de Antropología Física del INAH.

¹ Larissa A. De Lomnitz define a la marginalidad como: “la ausencia de un rol económico articulado con el sistema de producción industrial” (2003: 17).

mujeres, éste último desde la década de los setentas se construye como sujeto de estudio considerado a través de la perspectiva de género² y de las organizaciones feministas como un macrosector poblacional con nula o poca injerencia en la actividad pública, primordialmente en la participación política y en las formas de organización social, que condicionan su actuación activa y decisiva en estos procesos, a la vez que guardan relación con su vida privada y cotidiana. De este postulado, entre otros surge la constante motivación del activismo feminista por la participación en la vida pública a través del ejercicio de sus derechos legales, ciudadanos, políticos y laborales, puesto que se considera que en la medida en que las mujeres se integren a la actividad política por medio de la participación ciudadana ejercerán una acción de observación e inclusión de sus necesidades resultantes de su proceso histórico, derechos y exigencias, lo cual se considera que necesariamente conducirá a la construcción de una cultura con perspectiva de género que integre la equidad.

Esta lucha y participación política de las mujeres organizadas e, incluso, la experiencia que da base a la perspectiva de género, se retoma de alguna manera por el gobierno, para realizar programas de inclusión de las mujeres que, finalmente, desemboquen en su institucionalización, tal es el caso del Programa de Participación Equitativa de la Mujer, establecido por la Secretaría de Gobernación el 8 de marzo de 1998, denominado Promujer, cuyo objetivo es fomentar una cultura que establezca y promueva una relación equitativa y democrática entre géneros, el cual se lleva a cabo en las delegaciones del Distrito Federal a través de los Centros Integrales de Apoyo a la Mujer, CIAM por sus siglas. Es en 1999 cuando se logra la institucionalización de estas políticas a través del Instituto de la Mujer y, posteriormente, debido a los cambios administrativos, dicha instancia pasó a configurar el Instituto Nacional de las Mujeres.

Bajo este marco, el presente trabajo tiene dos vertientes: esbozar el evento de la institucionalización de políticas con perspectiva de género y mostrar un estudio de caso acerca de cómo se pretende difundir tal proyecto a la población de mujeres que en un momen-

² Marta Lamas comenta que la perspectiva de género “implica reconocer que una cosa es la diferencia sexual y otra cosa son las atribuciones, ideas, representaciones y prescripciones sociales que se construyen tomando como referencia esa diferencia sexual” (Conapo, 1996: 253).

to dado acuden a los servicios que suministran los CIAM, captando así la percepción de las usuarias con respecto al programa.

DE LA PROGRAMACIÓN A LA INSTITUCIONALIZACIÓN

El Programa de Participación Equitativa de la Mujer en el Distrito Federal se propone como una:

instancia responsable de promover el desarrollo de una política pública de equidad entre los géneros que impulse la participación integral de la mujer en la vida pública y privada (Gobierno del Distrito Federal [GDF], 1998: 1).

El cumplimiento de este objetivo gira en torno a tres ejes de acción: uno de ellos es el establecimiento de programas institucionales e interinstitucionales, otro consiste en la creación de una ideología que se pretende difundir por medio de talleres, programas, foros y medios de comunicación con base en el enfoque de género, el cual se constituye como base de un nuevo modelo de representación y resignificación de la vida cotidiana y, por último, se propone la participación ciudadana como un medio de información, difusión, asimilación y ejercicio en derechos humanos,³ civiles, penales, laborales y políticos que permitan la creación de una nueva conciencia de género y el establecimiento de relaciones equitativas⁴ y democráticas en un ámbito de participación de la ciudadanía en los procesos de decisión y establecimiento de políticas que institucionalicen tal tipo de relaciones.

De esta manera Promujer se constituye como una instancia mediadora entre las instituciones gubernamentales y las organizaciones civiles; sin embargo, para que tal diálogo se lleve a cabo es necesario un mayor acercamiento a la población, para conocer las nece-

³ Se toma el concepto de derechos humanos como lo maneja la Dirección de Equidad y Desarrollo Social: “son capacidades, privilegios, intereses y bienes de carácter civil, político, económico, social, mental, personal e íntimo que posee el ser humano por naturaleza. Esos derechos están reconocidos por leyes nacionales e internacionales” (1999: 11).

⁴ Se refieren a relaciones que deben ser establecidas en reconocimiento de la diversidad del otro para propiciar condiciones de mayor justicia e igualdad de oportunidades, tomando en cuenta la especificidad de cada persona (GDF, 1999: 10).

sidades y realidades que ésta vive en sus contextos concretos, tal función de acercamiento se plantea que sea ejercida por los CIAM, cuyo objetivo es que éstos se conviertan en espacios de encuentro, formación, diálogo y participación entre mujeres, por lo que cuenta con seis áreas: desarrollo personal y colectivo, asistencia jurídica, orientación integral, desarrollo económico y trabajo, información y difusión, círculo infantil y construcción de una cultura ciudadana.

Se observa, por lo tanto, la preponderancia de la participación ciudadana, ya que es por este medio que la mujer puede articular sus demandas y exigencias con el gobierno, de manera que éstas se inserten en las políticas públicas, lo cual permea una interrelación de corresponsabilidad y diálogo entre el gobierno y la ciudadanía.

Es necesario tomar en cuenta que en la formación del Instituto y sus centros se encuentra un discurso ideológico que se ha conformado por dos factores: uno de ellos es que la mayoría del personal que labora en Promujer son mujeres que se autoadscriben como feministas, de las cuales algunas conformaron movimientos y organizaciones en pro de los derechos femeninos, por lo que aportan elementos ideológicos específicos al Instituto, como es el enfoque de género. El otro factor determinante es que los estudios de género actuales se retoman para sustentar su vigencia y actualidad, así como adaptar y modificar los programas de formación ciudadana.

Se propone al enfoque de género como una herramienta de análisis: “que permite identificar situaciones de inequidad, así como proponer las alternativas y soluciones inmediatas” (GDF, 1999: 6).

En este sentido el enfoque de género se refiere a:

un sistema de análisis basado en el reconocimiento de las diferencias entre hombres y mujeres que determina situaciones de inequidad para cualesquiera de ellos.

En esta medida el análisis debe contemplar los componentes estructurales desde el ámbito social y cultural que determinan lo que se espera de mujeres y hombres, para identificar cuales de estos comportamientos y actitudes son un obstáculo para la igualdad de trato, de oportunidades, de acceso a los bienes y servicios, y finalmente como éstos influyen en el quehacer cotidiano del servicio público, en general y en el de las familias en particular (GDF, 1999: 10).

Se observa, por lo tanto, que el género se concibe como una construcción social y cultural que se adscribe de acuerdo al sexo, que asigna roles a jugar en la sociedad, por lo tanto, implica un trato diferencial, por medio del cual se inculcan valores y creencias

que delimitan comportamientos, lo cual no tiene relación con las capacidades personales, de ahí que se considere injusto por promover tratos diferenciales que no tienen relación con lo biológico. Asimismo, el Instituto considera que la construcción de género tiene que ver con la división sexual del trabajo, que determina las actividades para cada sexo, ubicando a la mujer en el espacio privado y doméstico y al hombre en el público. Roles que, si en un momento determinado contribuyeron a la supervivencia de la especie, al permanecer inflexibles se tornan injustos y sin razón de ser, por lo que al seguirse llevando a cabo en el ámbito social conlleva a la sobrevaloración del papel masculino por tener que ver con la organización social, política y económica. No toma en cuenta las especificidades de las mujeres ni sus derechos humanos, si bien reconoce la incorporación de la mujer al mercado de trabajo, esta situación ha tenido como consecuencia una explotación en una “doble jornada de trabajo”, ya que además de contribuir al sustento se encarga del cuidado de los hijos y del hogar.

La forma en que se pretende incorporar este discurso al ámbito político es por medio de la sensibilización y capacitación en cursos y talleres con enfoque de género, con el fin de eliminar injusticias y discriminación en los programas gubernamentales y el trato cotidiano, al tomar conciencia de las diferencias dadas por sexo, género, clase y etnia; jerarquías que definen las realidades de los sujetos, rompiendo así las desigualdades y asimetrías entre los servicios y las personas, favoreciendo el reconocimiento y respeto a las diferencias, que se reflejará en un trato justo.

Esta estructura original del Programa de Participación Equitativa se ve replicada en 1999 cuando la instancia se transforma en el Instituto de la Mujer, Inmujer, tal proceso se llevó a cabo, según versiones del personal que lo conformaba, debido a que se presentó una mayor demanda por parte de la población de los servicios de los CIAM y a la posibilidad de generar un instituto que prevaleciera ante los cambios de las políticas de gobierno, con el fin de consolidar el proyecto de la construcción de una nueva cultura de equidad entre géneros, pues ahora como institución podía tener ya no sólo un carácter mediador entre el gobierno y la sociedad civil, sino que al formar parte del aparato estatal se establecerían relaciones interinstitucionales con carácter formal, al contar con presupuestos y programas propios, tendría injerencia en la regulación del orden social y la opinión pública por medio de la informa-

ción y formación del ciudadano, así como la difusión en medios de comunicación de imágenes, representaciones, códigos, valores y normas en torno al género, a la mujer y a las relaciones de género, ya no sólo en la vida personal y familiar, sino incluso en las interrelaciones de la ciudadanía con los CIAM, con organizaciones civiles y con diversos institutos.

EL CASO DEL CIAM BENITA GALEANA (2000-2001)

Este estudio de caso, en el CIAM Benita Galeana, se llevó a cabo antes de que se diera la institucionalización, durante el segundo semestre del año 1998. El centro se encuentra ubicado en la delegación Benito Juárez; su personal estaba conformado por mujeres de diversas profesiones, tales como abogadas, antropólogas, psicólogas, secretarías, trabajadoras sociales y personas con estudios en ciencias de la comunicación; 80% de sus empleadas se declaraba feminista y, además de laborar en el centro, varias tenían actividades en diversas ONG.

Durante el periodo de observación y participación en el Centro, se realizaron programas provenientes directamente de Promujer como: pláticas de orientación prematrimonial “hasta que la muerte del amor nos separe”, tardes de telenovela, talleres sobre derechos humanos y otras actividades realizadas por cada área. Por ejemplo, para la construcción de una cultura ciudadana se organizaron talleres de sensibilización a funcionarios públicos y liderazgo con perspectiva de género, entre otros. Los objetivos de tales cursos eran la sensibilización con enfoque de género, el rompimiento de estereotipos genéricos y la reflexión en torno a ellos, que permitiera un trato equitativo en las relaciones interpersonales, sociales y políticas, así como informar acerca de los derechos de la mujer y el ejercicio de éstos.

A modo de ejemplo, los talleres de sensibilización con perspectiva de género a servidores públicos mostraron poca asistencia de funcionarios de alto mando, en realidad sólo asistía el personal de base y en su mayoría mujeres, no existía un mecanismo interinstitucional que regulara la asistencia ni los horarios.

En los cursos de orientación prematrimonial se observó poca asistencia, a pesar de que la delegación y el registro civil lo reco-

mendaban y servía como información para poder llevar a cabo el trámite. En el lapso de tres meses que se observó una vez establecido el programa, sólo se realizó dos veces con una afluencia de una y dos parejas respectivamente. La dinámica consistía en hacer reflexionar a la pareja, sobre sus roles de género, obligaciones y responsabilidades, así como derechos que se contraen en el matrimonio, la responsabilidad de la familia y la posibilidad de pérdida, divorcio y abandono. Tal curso resultó problemático tal como lo expresaron los participantes, pues el personal del centro que impartió el curso intentaba dirigir su enfoque a las parejas, lo cual causaba malestar e incomodidad en algunos, mismos que comentaban “cómo se atreven a mencionar el divorcio”, “nosotros estamos a gusto”, “que venga de una familia machista no importa yo también vengo de ahí”, “¿cuáles son mis expectativas y en qué voy a cambiar?”, “el taller es muy completo pero muy cansado, dura cinco horas”. Esta misma situación se presentó en los talleres de derechos humanos y liderazgo, en los que, a modo de reflexión, se conducía la idea de la opresión y represión de la mujer por medio de ejemplos que se les daba, lo cual aflora el objetivo de la construcción de “vulnerabilidad y discriminación generalizada”, así como de “normalidad empoderada” de la ideología que se intenta difundir.

Las tardes de telenovela, programadas con una duración de dos horas, de cinco a siete de la tarde y cuyo objetivo era analizar los roles genéricos que difunden los medios de comunicación, nunca presentaron asistencia debido a que no se adaptaron a los horarios y las necesidades de las mujeres. Caso contrario fue el cine debate o actos masivos, puesto que en estos eventos se invitaba a mujeres ya organizadas, quienes asistían en su mayoría a diferencia de otras mujeres.

Al respecto, de estas experiencias vividas acerca de los talleres y cursos impartidos por el personal del CIAM en cuestión (2000-2001), podemos comentar que el alcance que este programa tuvo con la población de mujeres, en general, fue escaso, ya que no se adecuaba al interés de estos sectores, al plantear una identidad de género universal, es decir, que se comparte por todas las mujeres por el hecho de pertenecer a este sexo. Al mismo tiempo, pretende plantear una ideología colectiva, que está basada sólo en la experiencia, códigos, representaciones y prácticas de ciertas mujeres.

EL ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO

Se propone el análisis de estos procesos en torno a dos ejes principales: el primero se refiere al modelo de la antropología de la sexualidad y el segundo gira en torno a la antropología política.

La antropología de la sexualidad considera el análisis de los comportamientos que se establecen en torno al cuerpo y su sexualidad; en este caso se observa el discurso y comportamiento que se establece en torno al sexo biológico, que se socializa y adquiere roles que debe retomar y ejercer en relación a las expectativas que la sociedad otorga y espera se cumplan, a través de un discurso de “normalización” del cuerpo sexuado, al mismo tiempo se observa que el Instituto retoma la visión bipolarizada del cuerpo y sus roles que la sociedad mexicana le ha asignado, esto con el fin de establecer una crítica y proponer una nueva construcción en torno a la justicia y equidad de género; es decir, en torno a un trato justo de acuerdo a las diferencias que los géneros tienen asignados, con el fin de que se torne una política de gobierno y reflexión constante en el trato, ya no sólo en el ámbito cotidiano sino en el acceso a bienes y servicios de todo tipo, incluyendo a los institucionales. En este sentido, la propuesta se trata de una crítica y reflexión constantes, que rompe los límites entre lo privado y lo público, pretendiendo que ambos espacios se conjuguen en uno mismo; es decir, que el espacio privado de la reflexión, simbolización, apropiación y resignificación de símbolos, códigos, representaciones y prácticas trascienda al público, de manera que exista coherencia entre lo que se piensa y lo que se hace en la vida personal, en las relaciones de pareja y familiares, laborales, políticas, legales, educativas, económicas y de salud, construyendo así un nuevo código de valores, representaciones y prácticas en torno al cuerpo y la sexualidad, en concreto, al trato social y cultural que se da a los géneros masculino y femenino.

Este mecanismo, propuesto para generar una nueva cultura⁵ de equidad entre géneros, pretende marcar la pauta de gobernar a individuos en condiciones concretas e históricas de acuerdo con su sexo,⁶

⁵ En este caso nos referimos a cultura como el cúmulo de códigos, representaciones, símbolos para la codificación, significación y prácticas creadas por los diferentes grupos humanos.

⁶ Sexo se define como las características biológicas de cada una de las personas (GDF, 1999: 10).

por lo que realizan medidas para promover la justicia, la democracia y formas de administración de poder y de acceso a éste; una nueva tónica de normalización equitativa lo cual no indica, que sea bueno o malo, sólo es otro proceso a investigar.

En este contexto, la antropología política⁷ nos permite observar que en las sociedades se pone en juego el control sobre bienes necesarios o indispensables, sean materiales o ideológicos, condicionando la forma en que los individuos se mueven y desplazan en la organización social, económica y política, lo que les otorga estatus y roles concretos a desempeñar; en este caso, el Instituto ha identificado que históricamente el género ha sido un factor que ha intervenido en el acceso al poder y la participación política, social y económica, favoreciendo al género masculino en detrimento del femenino.

Así, el control generado por el Estado se vincula a áreas como lo ideológico, social, económico y político, donde el sustrato ideológico se vuelve normativo en cuanto a la construcción de valores, reglas y leyes que rigen la vida y el cotidiano convivir de los individuos, así como las sanciones que aplican, ámbito que se encuentra vinculado a las instituciones, las que se encargan de la reproducción social del sistema, así como la de la cultura y del proceso de socialización, que permite su integración de cada individuo y/o grupo social a la dinámica particular dentro de la organización. Las instituciones, de tal manera, dan un carácter regulador del orden social dentro del aparato administrativo estatal, de ahí su importancia dentro de la dinámica de una estructura.

Si bien el Estado marca la pauta del camino a seguir por medio de las instituciones, por otra parte encontramos que la participación ciudadana, al aceptar un proyecto político, le otorga legitimización,⁸ puesto que la participación implica que se acepte, se vigile y esté al pendiente del proyecto al considerarlo correcto (Swartz, Turner y Tunden, 1994).

De esta manera, la participación de la ciudadanía se vuelve un elemento crucial en el mantenimiento, sostenimiento, legitima-

⁷ La antropología política estudia de manera general la forma en que se establecen las relaciones y el acceso al poder dentro de los grupos sociales y en su estructura y organización concreta.

⁸ Se considera a la legitimidad en palabras de Swartz como “un tipo de apoyo que deriva no de la fuerza o de su amenaza sino de los valores —formulados, influidos y afectados con fines políticos—, que tienen los individuos...” (Swartz, Turner y Tunden, 1994: 106).

ción y seguimiento de políticas públicas, así como de las instituciones.

Tal participación se establece en la ciudadanía dentro de un conjunto de valores, representaciones y prácticas, que determinan como ha de ser su forma de participar, bajo qué discurso y el tipo de injerencia en ellos. De esta manera, observamos que Inmujer propone en torno al enfoque de género, la forma en que la mujer debe participar en la vida y el entorno público, de manera que sea equitativa y democrática la política del gobierno; ello implica el conocimiento y ejercicio de sus derechos humanos, civiles, laborales, reproductivos, educacionales, políticos y legales, de manera que su ejercicio determine esta forma de participación, así como su integración en todos los ámbitos de la organización social de la nación mexicana sin discriminación alguna, por lo tanto la participación ciudadana se vuelve una forma de respaldo y seguimiento, así como de conformación y consolidación del Instituto de la Mujer DF, integrándose al entramado de la organización estatal y política. Con injerencia directa, como institución que es, en la vigilancia y regulación del orden social por medio de leyes, normas y valores, que difunda en coordinación con el resto del aparato administrativo gubernamental, de acuerdo a la perspectiva de género, ello con la debida legitimación obtenida por la participación y conciencia de género de las mujeres principalmente, de manera que se establece una relación directa de interacción de poder entre la institución y el grupo político conformado por mujeres, pues ellas otorgarán su respaldo con la expectativa de que de alguna manera se verán cubiertas sus demandas y metas, así como quien ejerce el poder, delegado de alguna manera por el respaldo, con el fin de representarlas en el aparato gubernamental, se ve en la obligación de cumplir o ver por las demandas del grupo político que representa. Éste es el modelo que propone el Instituto, al establecer que la ciudadanía participe y vigile el cumplimiento de su propuesta, ello en sí le otorga legitimidad y se propone como un modelo de política democrática y equitativa.

Por último, sólo cabe aclarar que el hecho de que tal demanda esté relacionada con un grupo político, implica que no por ello se concentre todo tipo de demandas, es decir que sea representativo del total de la sociedad o que incluso el resto de la sociedad participe de ellas, tenga conciencia de esto o las respalde. Todo grupo político implica un conjunto de personas que, incluso en su interior,

por el sólo hecho de participar en la meta a conseguir, no asegura que por esta situación conozca del todo el movimiento político al que se está adscribiendo.

Al mismo tiempo se observa en el estudio de caso que existen una gran variedad de ideologías y realidades en las mujeres, las que trascienden la propuesta de la identidad de género del Instituto, no quiere decir que se niegue el proceso histórico, pero la forma en que cada individuo o grupo lo asimila, significa, representa y vive es diferencial y circunstancial, como se observó en las dinámicas de los talleres y cursos, por lo que si bien varias de las mujeres pueden no conocer el proyecto en su totalidad, se adhieren, otro tanto al mismo tiempo no lo comparte. Sin embargo, como proponen Swartz, Turner y Tuden, esta circunstancia no rompe la legitimidad, pues ciertamente al representar los intereses de un grupo responde a una necesidad social que se legitima por sus participantes; lo que sí cuestiona es la democracia, porque entonces ella no sólo se ejerce en torno al consenso, sino que se ubica por lo menos en este ejemplo en torno al acceso que un grupo tiene al poder, transformándose una ideología alternativa en dominante y estatal, pues será la nueva política de gobierno que se instaure y difunda por medio de las instituciones.

BIBLIOGRAFÍA

GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL

1998 *Plan para la Igualdad de Oportunidades entre Mujeres y Hombres en el Distrito Federal, 1998-2000*, México, GDF.

1998 *Centro Integral de Apoyo a la Mujer*, México, GDF.

GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL, SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL Y DIRECCIÓN GENERAL E EQUIDAD Y DESARROLLO SOCIAL

1999 *La perspectiva de género: una herramienta para construir la equidad en la familia y el trabajo*, México, GDF.

1999 *Violencia familiar: una cuestión de género*, México, GDF.

LAMAS, Marta

1996 "La perspectiva de género", en *Hablemos de sexualidad*, México, Conapo.

LOMNITZ, Larissa A. de

2003 *Cómo sobreviven los marginados*, México, siglo XXI.

MILENIO FEMINISTA, COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS DEL DISTRITO FEDERAL, GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL, SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL Y DIRECCIÓN GENERAL E EQUIDAD Y DESARROLLO SOCIAL

- 1999 *Mujer: los derechos humanos son tuyos ¡conócelos!, ¡házlos valer!*, México, GDF.

PROMUJER

- 1998 *Programa para la Participación Equitativa de la Mujer en el Distrito Federal*, México, GDF.

- 1999 *Centro Integral de Apoyo a la Mujer*, México, GDF.

SWARTZ J., Marc, Victor Turner y Arthur Tuden

- 1994 “Antropología política: una introducción”, en *Alteridades*, año 4, núm. 8, México.

DIVERSIDAD SEXUAL: REALIDAD SOCIAL

*Hortensia Moreno Esparza**

*Había una criatura de ojos azules, de Cachemira,
de cuyo sexo original nunca estuve seguro, pues
al sumergirse en agua él (o ella) podía alterarlo
como ella (o él) quisiera. Algunos de nosotros
le llamábamos Narada, otros Markandaya,
dependiendo del mito sobre cambio sexual que conociéramos
Rushdie, *El sueño de andrógino* (1991: 237).*

RESUMEN

La tarea de explicar el sentido de la diferencia sexual se topa con diversas complicaciones, la principal de las cuales es que la sexualidad no se agota en el cuerpo; de hecho, en el mundo de las relaciones sociales, las atribuciones del sistema sexo/género se realizan, en la mayor parte de los casos, sin tener acceso a la inspección genital. La diferencia sexual es un principio ordenador del mundo y permite concebir la identidad y el poder en la política, la cultura y la sociedad. En ese contexto, el estudio de la ambigüedad sexual nos permite aproximarnos al examen de los procesos sociales que conducen a la producción de símbolos y jerarquías, y a las nociones binarias femenino/masculino, homosexual/heterosexual, y nos permite atisbar a la multidimensionalidad del problema; porque las definiciones convencionales de la identidad no se resuelven de manera inmediata en el ámbito de lo corpóreo, tampoco en el ámbito de lo psicológico ni en el ámbito de lo social ni en el ámbito de lo cultural.

Salman Rushdie cuenta, en *Los hijos de la media noche*, de una criatura mágica que tiene el don de cambiar de sexo cada vez que

* Instituto de Investigaciones Sociales y PUEG-UNAM.

se mete al agua. Pero la fantasía de contener los dos sexos o al menos de vivir las dos experiencias sexuales en un solo cuerpo no es privativa de las mitologías orientales, sino que tiene una extensión considerable. En la tradición occidental, tal vez sea Tiresias el personaje mitológico que más se relaciona con este tema.

El mito cuenta que Tiresias vio un día a dos serpientes apareadas en el monte Cilene; mató con su bastón a la hembra y se convirtió en mujer; permaneció siete años con ese sexo, hasta que volvió a ver dos serpientes en el mismo lugar, mató al macho y recuperó su sexo original. Por ser el único mortal que había conocido la experiencia de ambos sexos, Zeus y Hera lo consultaron sobre cuál de los dos siente mayor placer en el amor y él contestó que las mujeres. Hera se indignó por su respuesta y lo cegó; Zeus, como recompensa y compensación, le otorgó el don de la profecía (Falcón Martínez *et al.*, 1989).

El mito del andrógino despliega, en diferentes culturas, la aspiración humana a la completitud; en las mitologías, la conjunción de lo masculino y lo femenino se interpreta como perfección; el andrógino reúne las bellezas y las armonías de los dos sexos (véase a Weil, 1992).

Paradójicamente, en la práctica social, el hermafroditismo se interpreta como una enfermedad, una malformación que hay que corregir. Pareciera que la presencia de los dos sexos en un mismo cuerpo humano repugnara a la sensibilidad. De ahí que es necesario desplegar un enorme esfuerzo cultural para esclarecer la diferencia, por evitar la ambigüedad:

La androginia ocupa los dos polos de lo sagrado. Como puro concepto y pura visión de la mente, se nos muestra impregnada de los más altos valores. Actualizada en un ser de carne y hueso, es una monstruosidad sin más; atestigua la cólera de los dioses contra el grupo que ha tenido la desgracia de manifestarla; los desdichados que la representan son eliminados lo antes posible (Delcourt, 1976).

De esa manera, la ambigüedad sexual adquiere una potencia perturbadora. Uno de los aspectos más inquietantes de cualquier producto cultural que se refiera a lo sexual es aquel en que la apariencia de lo femenino y lo masculino se distorsiona y se confunde.

El hermafroditismo, el travestismo —como disfraz y como provocación, como ocultamiento y como revelación—, la homosexual-

lidad, la indefinición donde la dicotomía hombre/mujer deja de tener sentido, todo ello evidencia la fragilidad de la imagen portadora de los signos de la diferencia sexual. Tal vez por eso produce tal desasosiego. Esta sensación de indefinición se experimenta en diferentes momentos del siglo XX, y estalla en los años sesenta y setenta, cuando los movimientos *hippie*, feminista y homosexual adquieren expresión visual en la moda “unisex” que generaliza los pantalones, permite el cabello largo en varones, introduce el uso de adornos “indistintos” (collares, pulseras, pintura facial, flores) y decodifica los colores de la ropa de sus pesadas connotaciones sexuales. Ante semejantes cambios, la ansiedad se manifiesta en una queja todavía escuchada en los sectores más conservadores de la sociedad, que se relaciona con la posibilidad de que las mujeres se vuelven indistinguibles de los hombres.

Hace falta estudiar mejor el origen de la angustia ante la indefinición; pero sin duda se puede postular que la diferencia sexual es un principio ordenador del mundo y permite concebir la identidad y el poder en la política, la cultura y la sociedad; en todas las organizaciones humanas existen categorías simbólicas que ligán el poder y la masculinidad, y a partir de las cuales se establecen jerarquías sociales basadas en el sexo.

Si la identidad y la conducta de las personas se estructuran sobre categorías simbólicas, en la medida en que esas categorías permanezcan asociadas con una idea de “naturalidad”, “necesidad” o “inalterabilidad”, entonces la identidad y la conducta correspondiente serán comprendidas y aprendidas también como naturales, necesarias e inalterables. En el momento en que las categorías se alteran se mueve todo el piso del orden social.

EL RETO DE LA AMBIGÜEDAD

Por esos mismos motivos, la ambigüedad nos permite aproximarnos al examen de los procesos sociales que conducen a la producción de símbolos y jerarquías; en la medida en que las mujeres invaden los espacios considerados por tradición como exclusivamente masculinos, ponen en jaque las nociones convencionales de la diferencia sexual, subleván la noción de autoridad y ponen en duda no sólo la feminidad, sino su contraparte y referente más inmediato: la masculinidad.

En *Vested Interests* (Garber, 1993), la autora relata la historia de Billy Tipton, un músico de jazz que fundó una banda en los años cuarenta y tuvo cierto éxito en el medio —inclusive grabó discos—; además, se casó con una mujer y formó una familia. Lo relevante del caso es que su esposa sólo se enteró de que Billy Tipton era una mujer después de su muerte; es decir, vivió con él(la) en un arreglo de intimidad que no permitió nunca la desnudez y aceptó su propuesta de adoptar unos niños pues —según se lo explicó— él(la) no podía tener hijos.

Lo que podemos saber sobre Billy Tipton se reduce a esa limitada información; pero el hecho fascinante de su travestismo deja abiertas muchas preguntas acerca de su sexualidad. Por ejemplo, el travestismo de Tipton ¿era exclusivamente “funcional”? De haber existido otras condiciones en el mercado musical, ¿habría elegido presentarse al mundo con su cara femenina? Y hay preguntas todavía más incómodas: ¿cómo se vivía, cómo se pensaba, cómo se autodenominaba Billy Tipton, en femenino o en masculino? ¿Cómo experimentaba su cuerpo, su placer, su sexualidad? Por otra parte, en la dimensión relacional: ¿cómo era su matrimonio, cómo vivieron sus hijos esa “paternidad”, cómo se llevaba con los músicos de la banda que dirigía? Y, más allá del establecimiento de roles y jerarquías: ¿estaba enamorado(a) de su esposa, se habrá enamorado de otro(a)s, habrá compartido con alguien su secreto, habrá participado de las pasiones mundanas (celos, codicia, voluntad de dominio) como toda la gente?

Más allá de la inutilidad de estas preguntas, la historia de Tipton nos conecta con un ámbito problemático de la categorización en sexualidad. Si nos entregásemos a la tarea de atribuirle una identidad, ¿cuál sería nuestra mejor opción en una gama más o menos establecida de posibilidades? Esta historia singular parece ofrecer un reto a las nociones binarias femenino/masculino, homosexual/heterosexual, más allá de si las consideremos esenciales o construidas, biológicas o culturales.

El reto parece provenir de la multidimensionalidad del problema; porque las definiciones convencionales de la identidad no se resuelven de manera inmediata en el ámbito de lo corpóreo ni en el ámbito de lo psicológico o de lo social ni de lo cultural. Las investigaciones en sexualidad que se desarrollaron a lo largo del siglo XX muestran, sobre todo, que el tema no se restringe a una determinación unívoca, sino a una multiplicidad de determinaciones.

UN CAMPO MULTIDIMENSIONAL

En un artículo que apareció en la revista *The Sciences* (Fausto-Sterling, 1993: 21), la autora escribe:

Si el estado y el sistema legal tienen interés en mantener un sistema sexual bipolar es en desafío de la naturaleza pues, biológicamente hablando, hay muchas gradaciones que van desde lo femenino hasta lo masculino; y dependiendo de cómo se denominen los cortes, uno puede argumentar que a lo largo del espectro hay por lo menos cinco sexos, y probablemente más.

Esto significa que la tarea de explicar el sentido de la *diferencia sexual* no se resuelve con el reconocimiento de que se trata de un fenómeno complejo, en lugar de ser una simple subdivisión de la especie en dos clases. Tal parece que, en este ámbito de definición, debemos renunciar incluso a la idea de que existe un *continuum* cuyos extremos son los tipos masculino y femenino puros, y empezar a considerar que el sexo y el género se conceptualizan mejor como puntos en un espacio multidimensional. Veamos por qué:

En el campo de la biología es necesario tomar en cuenta por lo menos tres determinaciones fundamentales que permiten conceptualizar el sexo (véase a Katchadourian, 1983): 1) el nivel genético y celular (expresión genética específicamente sexual: cromosomas X y Y); 2) el nivel hormonal (en el feto, durante la infancia y después de la pubertad), y 3) el nivel anatómico (genitales y características sexuales secundarias). Cada vez tenemos más evidencias científicas de que esas determinaciones no están vinculadas en relaciones fijas e inalterables, sino que pueden dar lugar a combinaciones cuyos resultados no corresponden con nuestra idea platónica de una sexualidad biológica perfectamente dimórfica.

El significado de la palabra “intersexualidad” ofrece una perspectiva distinta para comprender la biología de la diferencia sexual; no se trata de un corte preciso, de un límite infranqueable, de una frontera inalterable, sino más bien de una convención a partir de ciertos hechos “reconocibles” que pueden ser interpretados por quien tiene la necesidad de someterlos a un código binario.

Esto significa que se pueden encontrar niveles de masculinidad y de feminidad —definidos desde el punto de vista biológico— en casi todas las combinaciones posibles: el nivel cromosómico no implica el nivel hormonal ni éste determina de manera unívoca

el nivel anatómico, de manera que un entorno cromosómico femenino puede venir acompañado de una configuración anatómica masculina puntuada por un desarrollo hormonal embrionario masculino. Y así hasta el infinito: el mundo está lleno de hombres lampiños y mujeres pilosas.

Ahora bien, si agregamos a las determinaciones biológicas las intrincadas variables de la definición identitaria, cultural, simbólica y social, nos encontraremos con que el campo combinatorio se vuelve prácticamente inmanejable.

Sin embargo, estas dimensiones que van más allá del cuerpo nos obligan a aceptar precisamente que la sexualidad no se agota en el cuerpo; de hecho, en el mundo de las relaciones sociales, las atribuciones del sistema sexo/género se realizan, en la mayor parte de los casos, sin tener acceso a la inspección genital; es decir: todos somos Billys Tipton en potencia, todos podemos esconder, detrás de una identidad supuesta, una biología equívoca, porque lo que tiene prioridad en la vida cotidiana es el género a través del cual se actúa, se desempeña, se escenifica, sin importar la configuración del cuerpo debajo de la ropa. Y esto significa simplemente que “la gente viene en un surtido todavía más amplio de identidades y características sexuales de lo que los genitales pueden distinguir” (Fausto-Sterling, 2000: 22).

La identidad genérica presumiblemente emerge de los aspectos corporales por la vía de una interacción —apenas comprendida— con el ambiente y la experiencia, con la vida social y los espacios simbólicos, con la tradición cultural y el desarrollo individual. ¿Cómo podemos sistematizar todos esos elementos en un conjunto más o menos coherente?

Es probable que la mayor parte de los estudios contemporáneos sobre sexualidad y género se detengan precisamente en el tema de la identidad y en la gama de asuntos que deriva del uso del concepto: desde la *catalogación* y *autocatalogación* hasta la *polarización* u *orientación*, pasando por la *preferencia sexual*, el *papel sexual* y el *género*; todos ellos conceptos problemáticos debido a que, en estos tiempos, “todo atributo supuesto como característico de un sexo ha sido cuestionado” (Fausto-Sterling, 2000: 28).

El principal cuestionamiento pareciera recaer en aquello que a partir del Renacimiento se daba por supuesto e inmovible: la existencia de una relación directa entre una sexualidad biológica, anatómica o fisiológica y sus manifestaciones psicosociales,

simbólicas y culturales (véase Laqueur, 1994). En este campo, la investigación clínica ha dado resultados muy importantes para comprender la disociación entre el aspecto físico de la sexualidad y sus manifestaciones en la cultura, en lo consciente/inconsciente y en la sociedad.¹ Esta falta de continuidad tiene una manifestación muy importante en el hecho de que la conciencia de la masculinidad o la femineidad no tenga una relación clara con pautas sexuales particulares.

EL MALESTAR EN LA CLASIFICACIÓN

El problema al que nos enfrentamos cuando investigamos la sexualidad, la identidad y los roles genéricos, no es simple ni puede ser respondido desde las pautas convencionales que utilizan un esquema restringido de catalogación, para establecer una normatividad social, cultural, psicológica y sexual, y tratar de imponerla a todos los individuos. Aquí, como dice Celia Amorós, nos topamos con que “la verdadera diferencia es la de los individuos, no la de los géneros” (Amorós, 1991: 103).

Pero, las definiciones de lo “natural”, lo “normal”, lo “correcto”, lo “sano”, etcétera, han dejado de funcionar en este campo, porque se ha dado un importante debate —político y académico— y porque surge una conciencia cada vez más clara de que es inaceptable la imposición de esa normatividad —no solamente en términos discursivos, sino en cuanto pauta de la organización social, en cuanto régimen de la economía del cuerpo y de las emociones— como la única opción legítima para todos los seres humanos.

El principal problema con una normatividad de este tipo es que ésta desconoce la enorme plasticidad que se presenta en los desarrollos singulares de las personas reales. Entre los mecanismos de este desconocimiento debemos contar una producción discursiva proveniente de una tradición que teme y rechaza la sexualidad; que abomina del cuerpo y ubica el sentido de la vida en un espacio distinto de la vida real, ajeno a la misma y a cuyo acceso estamos desti-

¹ Freud aportó uno de los exámenes más esclarecedores del problema en *Tres ensayos de teoría sexual*, al desconectar el impulso sexual (el deseo) de un supuesto objeto o un supuesto fin predeterminados por la naturaleza o la biología.

nados en función de nuestra capacidad para negar, ocultar y despreciar el placer sexual.

Esta incomodidad del cuerpo se refleja también en una sistemática misoginia que —con argumentos relacionados aún con el pecado y la pérdida del Edén— pretende mantener a las mujeres de carne y hueso en una posición subordinada, alienadas de su cuerpo y sometidas a un doble patrón de moral sexual.

La nueva perspectiva entiende la sexualidad como un conjunto de prácticas específicas de relacionamiento, con derivaciones que van mucho más allá del encuentro físico y abarcan desde posicionamientos sociales hasta la construcción (y destrucción) de identidades, pasando por los afectos, el placer, la expresividad, la comunicación, etcétera. Esta visión permite comprender las formas de relación entre las personas como hechos complejos que no necesariamente se ajustan a las definiciones que provienen de los binarios femenino/masculino, normal/anormal, heterosexualidad/homosexualidad.

Al reducir las sexualidades al binomio normal/anormal, los estudios *queer* (véase a Gardner, 1997; también a Thomas, 1995) generan una discusión que pone en duda las exigencias institucionales de normalización y naturalización de las sexualidades distintas, pecaminosas, diferentes, desviadas, excéntricas, torcidas, perversas, disidentes: *queer*. Genera también la producción de discursos académicos y sociales que ayudarán a “desrarificar” a los raros, tal vez a riesgo de “rarificar” a los normales.

BIBLIOGRAFÍA

AMORÓS, Célia

1991 *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropolos.

DELCOURT, Marie

1976 *Hermafrodita*, Barcelona, Seix Barral.

FALCÓN MARTÍNEZ, Constantino, Emilio Fernández-Galiano y Raquel López Melero

1989 *Diccionario de la mitología clásica*, México, Alianza Editorial.

FAUSTO-STERLING, Anne

1993 “The Five Sexes. Why Male and Female Are Not Enough”, en *The Sciences*, marzo-abril.

- 2000 "The Five Sexes Revisited/The Emerging Recognition that People come in Bewildering Sexual Varieties is Testing Medical Values and Social Norms", en *The Sciences*, julio-agosto.
- GARBER, Marjorie
 1993 *Vested Interests: Cross-dressing & Cultural Anxiety*, Nueva York, Harper Perennial.
- GARDNER HONEYCHURCH, Kenn
 1997 "La investigación de subjetividades disidentes: retorciendo los fundamentos de la teoría y la práctica", *Debate Feminista* (raras rarezas), año 8, vol. 16, octubre, pp. 112-138.
- KATCHADOURIAN, Herant A.
 1983 "La terminología del género y del sexo", en H.A. Katchadourian (comp.), *La sexualidad humana, un estudio comparativo de su evolución*, México, Fondo de Cultura Económica, pp: 15-45.
- LAQUEUR, Thomas
 1994 *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- RUSHDIE, Salman
 1991 *Midnight's Children*, Nueva York, Penguin Books.
- THOMAS, David J.
 1995 "The 'Q' Word", *Socialist Review (Queer subjects)*, vol. 25, núm. 1, pp. 69-93.
- WEIL, Kari
 1992 *Androgyny and the Denial of the Difference*, Charlottesville y Londres, University Press of Virginia.

EL MOVIMIENTO LÉSBICO FEMINISTA EN MÉXICO

*Yan María Yaoyólotl Castro**

*Para aquella sirena del canto guerrero,
para aquella hermosa amazona negra,
por su compromiso re-evolucionario,
impecable.*

*A Ochy Curiel
Y a Coyolxauhqui Articulada*

RESUMEN

El presente ensayo se refiere al *movimiento lesbico feminista*,¹ a su carácter autónomo y a sus diferencias con el resto de movimientos sexopolíticos, su disparidad con el movimiento feminista heterosexual, y su divergencia con los movimientos homosexual, lesbico-homosexual, gay, lesbico-gay, lesbogay, bisexual, transgénero, transexual, Lésbico, Gay, Bisexual, Transexual, Transgénero y Travesti (LGBTTT), *queer* y en general de la diversidad sexual. Asimismo, también se refiere a los puntos de coincidencia con estos y se constituye como una revaloración de su carácter profundamente revolucionario, razón por la cual se le ha pretendido eliminar, o por lo menos, se le ha pretendido neutralizar subordinándolo, subsumiéndolo o confundiéndolo con aquellos dos movimientos como una simple “parte”, apéndice (costilla de Adán), o un derivado de la política heterofeminista o de las políticas gays, bisexual,

* Mujeres Arte.

¹ Este escrito es parte de un texto presentado en el VI Encuentro de Lesbianas Feministas de Latinoamérica y el Caribe 2004.

de la Diversidad sexual, LGBTTT o *queer* y actualmente, multisexual: sadomasoquista, swingers, menages, sodomita, voyers, trisexual, coprofílica, zoofílica, necrofílica, etc. Movimientos sexopolíticos que han pretendido reducir al lesbianismo de *la rebelión de las mujeres*, a un grosero asunto genital o, como decía Cheryl Clarke, una lesbiana negra americana, *el lesbianismo, un acto de resistencia*, a una trivial opción o preferencia sexual.

INTRODUCCIÓN

El movimiento lésbico feminista constituye una propuesta política y una cosmovisión diferente a los dos bloques antes mencionados, propuesta que ha sido negada o por lo menos *invisibilizada* por éstos, debido al carácter patriarcal que permea al movimiento feminista heterosexual y que prevalece en el conjunto de movimientos gays y de la diversidad sexual.

Actualmente, el movimiento lésbico feminista se encuentra en medio de una vorágine de confusión y descontrol porque se encuentra sometido a un discurso político patriarcal-neoliberal que lo ha colocado bajo la supremacía de los bloques sexopolíticos antes mencionados, así como en medio de la más abyecta mercantilización y banalización de la sexualidad humana, que tienen el propósito de neutralizar el matiz político y eliminar la propuesta *revolucionaria* del lesbofeminismo. El proceso de gayficación, “gueificación”, del movimiento de lesbianas se encuentra íntimamente ligado al proceso neoliberal de mercantilización (libre mercado) de los movimientos sexopolíticos, paralelo al proceso de patriarcalización del feminismo, iniciativas que emanan de la dinámica de la globalización patriarcal.

Para que el movimiento lésbico feminista pueda crecer y desarrollarse en toda su plenitud necesita determinantemente superar su atavismo con el movimiento feminista heterosexual y liberarse de su subordinación con el movimiento gay. Y entonces, desde la autonomía, establecer políticas de alianza con el movimiento gay y con el movimiento feminista heterosexual, sin permitir su gueificación ni su heterofeminización. Pero antes que nada, es prioritario establecer alianzas con los movimientos internacionales altermundistas y de la nueva izquierda-feminista, con los movimientos obrero, campesino, indígena, popular, estudiantil, de color, de tra-

bajadoras (es) de servicios y ecofeministas, así como con los movimientos revolucionarios internacionales.

No se trata de “retroceder” al pasado, sino de recuperar la esencia, el sentido primordial de la lucha de liberación lésbico feminista, que era y es la punta de lanza de la liberación de todas las mujeres, y la condición de la liberación de toda la humanidad.

El movimiento lésbico no ha podido crecer ni desarrollarse precisamente por el control que han ejercido las lideresas: lesbogays, gays, homolésbicas, bisexuales, LGBTTT, queers, incluso trans, de la diversidad sexual y, ahora, multisexuales, quienes se han dedicado a hablar por, y a representar a las lesbianas en las esferas del poder político nacional e internacional, lo que se ha denominado *lesbianismo institucional*, que no es otra cosa que el lesbianismo neoliberal, y por supuesto, el control de los financiamientos dirigidos a “asuntos lésbicos”. Como decía Marx, quien tiene el control económico tiene el control político, ideológico, cultural y espiritual... y sexual. O simplemente, se han dedicado a lucrar con la comunidad lesbiana, sometiéndola a la frivolidad, el alcohol, la banalidad, las drogas, la exacerbación sexual, la inconciencia o la prostitución.

Lo que nunca han entendido dichas mujeres gays ni las heterofeministas ni las lesbianas institucionales, es que la guerra lesbofeminista no es contra los hombres sino contra el patriarcado, no contra “individuos” sino contra “un sistema social”, ya que el patriarcado está compuesto por hombres pero también por mujeres profundamente misóginas y, además, porque un hombre no se define por su sexualidad sino por su conciencia y por su compromiso; por lo cual, puede existir más afinidad con un hombre feminista que con una mujer o una lesbiana patriarcales.

De igual manera, se menciona brevemente cual es la trascendencia histórica del *movimiento lésbico feminista* y, en específico, el *lesbofeminista* radical y re-evolucionario, y cuales han sido sus aportes hacia la construcción de un nuevo sistema social mundial basado en una relación armónica entre la humanidad, con la naturaleza y el planeta. Ahora, ante “el fin de la historia” o la “apocalipsis de la dominación patriarcal”, es al *movimiento lesbofeminista autónomo y re-evolucionario*, a quien le toca diseñar los parámetros de la sociedad del futuro, como una vanguardia, al lado de los sectores sociales étnicos, nativos e indígenas; raciales no-blancos, de las mujeres, de los movimientos obrero, campesino, popular, de servicios y estudiantil, de los pobres blancos y de la izquierda revolucionaria in-

ternacional, junto con todas las oprimidas y oprimidos del mundo; por ello, ¡asumamos nuestra misión histórica!

LAS RAÍCES: ÁCRATAS, LESBOS Y OIKABETH I (1977)

Los primeros grupos feministas de México, pertenecientes a la llamada “nueva ola”, surgieron a principio de la década de 1970, y el primer intento para formar una agrupación de feministas lesbianas se llevó a cabo a mediados de dicha década, con el grupo Ácratas. Pero no fue sino hasta 1977 cuando en México surgió el primer grupo formal de lesbianas: el grupo *Lesbos*, y al año siguiente apareció la segunda organización ya con un carácter público y político, el grupo Oikabeth I. Las tres agrupaciones se originaron en el seno del movimiento feminista y no dentro del movimiento homosexual, como se afirma en la historiografía masculina. Además, los referidos grupos constituyeron la vertiente lésbica inicial del feminismo mexicano, aun cuando las historiadoras feministas heterosexuales lo nieguen o lo omitan e, incluso, a pesar, de que el grupo Ácratas se mantuvo separado del movimiento feminista (heterosexual) por considerarlo impregnado de una fuerte carga patriarcal.

El grupo Ácratas se autodefinía como feminista, anarquista y, además, separatista, que criticaba el carácter patriarcal de muchos aspectos del feminismo heterosexual, al igual que del movimiento homosexual y de la izquierda patriarcal. Su propuesta apuntaba a un feminismo radical dirigido hacia un metafeminismo y, por ende, a un metalesbianismo. Por su parte, el grupo Lesbos se organizó con el propósito de trabajar una nueva valoración del lesbianismo, así como su reivindicación en un proceso grupal interno, con un pequeño grupo de conciencia, no público. Finalmente el grupo Oikabeth I se constituyó como la primera experiencia pública y manifiestamente política de las lesbianas mexicanas, bajo una orientación feminista de carácter socialista y revolucionaria.

Al respecto, es muy importante señalar que existieron tres Oikabeths, organizaciones distintas con líneas políticas totalmente diferentes. En este caso me refiero al Oikabeth socialista feminista que termina en 1982. El tercer Oikabeth es el grupo en el que participó quien sería años más tarde la primera mujer diputada lesbogay en México.

Sin soslayar las diferencias de opinión que existían al interior de cada uno de los grupos antes mencionados, podemos ubicarlos

de la siguiente manera: Ácratas pretendía transformar radicalmente toda la sociedad y la cultura existentes, a partir de una nueva concepción de la mujer, fundamentada en algunas teóricas como Monique Wittig, hacia un metafeminismo, y por tanto un metalesbianismo. Lesbos se fijó el propósito de despertar en las lesbianas una conciencia de autoaceptación y de revaloración de sí mismas. Y Oikabeth se propuso contribuir a la construcción de un nuevo orden social más justo e incluyente por medio de un socialismo feminista y una nueva mística política. En síntesis, se podrían definir: Ácratas: feminista-crítico-lésbico-anarquista-separatista; Lesbos: lésbico-feminista, y Oikabeth: lésbico-feminista-de izquierda y específicamente, socialista-feminista.

Ácratas mantenía relación con el movimiento separatista lésbico internacional y con el movimiento feminista radical-anarquista europeo y estadounidense. Lesbos se mantuvo cercano a la dinámica del movimiento feminista mexicano (heterosexual). Oikabeth I se incorporó al movimiento revolucionario internacional socialista y a la izquierda tanto feminista como homosexual. Sin embargo, pese a la diversidad de sus orientaciones, los tres grupos mencionados defendieron enconadamente la autonomía del movimiento de lesbianas respecto de las feministas heterosexuales y de los homosexuales; especialmente Ácratas, aunque su propuesta apuntara más allá del feminismo y del lesbianismo (patriarcal), criticando, incluso, la utilización del concepto “mujer” por constituir una definición masculina.

LA INDEPENDENCIA DEL CONTROL MASCULINO

En aquellos tiempos, el planteamiento de la autonomía era categóricamente rechazado porque en Latinoamérica no era costumbre que las mujeres se organizaran independientemente de los hombres y, por lo tanto, que constituyeran organizaciones exclusivamente femeninas. Por esta razón, la defensa de la autonomía fue una lucha muy difícil que el movimiento feminista sostuvo frente a las organizaciones sociales controladas por los hombres, las cuales abarcaban desde partidos y sindicatos hasta organizaciones obreras, campesinas y populares, incluyendo las revolucionarias y las de liberación nacional y, por supuesto, las organizaciones homosexuales y más adelante las gays.

Algunas de estas organizaciones se autodenominaron “mixtas”, es decir, constituidas por hombres y mujeres, dando a entender con ello que no se discriminaba al sector femenino. Sin embargo, dichas organizaciones eran en realidad masculinas, porque eran los hombres quienes directa o indirectamente mantenían el control no sólo físico sino sobre todo, ideológico. Por ello, no había motivo para luchar específicamente por las demandas de las mujeres y mucho menos para que éstas se organizaran “independientemente”, es decir, autónomamente, ya que “los asuntos de las mujeres” estaban implícitos en sus programas.

Paradójicamente, el mismo argumento lo utilizaban muchas feministas heterosexuales para afirmar que la lucha de la mujer incluía en “sí misma” la liberación de las lesbianas, motivo por el cual el movimiento feminista no tenía por qué luchar específicamente por las demandas lésbicas. Por lo mismo, rechazaban el uso de la palabra “lesbiana” toda vez que, afirmaban, “feminista” englobaba a “todas” las mujeres. Algo similar se decía cuando se aseguraba que el término “hombre” implicaba a “hombres y mujeres”. Por ello, consideraban que organizarse de manera autónoma, en grupos de lesbianas, era un acto divisionista, desarticulador, separatista y sectario, que debilitaba y fracturaba al movimiento feminista, una de las razones por la que no pudo consolidarse Ácratas.

Al respecto, era tan falso que la revolución y el socialismo implicaran automáticamente la liberación de las mujeres como falso que la liberación de las mujeres implicara automáticamente la liberación de las lesbianas. La realidad era que, tanto las mujeres como las lesbianas, debían de luchar por ellas mismas y para sí mismas, lo cual requería necesariamente de autonomía. Se hacía evidente que cualquier grupo o sector social que no luchara por sí mismo y por sus reivindicaciones específicas sería opacado, subordinado o anulado por los grupos o los sectores más fuertes o dominantes.

LAS HETEROFEMINISTAS Y LA AUTONOMÍA LESBIANA

En relación con el asunto de la autonomía lésbica, entre las organizaciones feministas heterosexuales prevalecían tres posiciones:

1. Las liberales consideraban que las lesbianas debían mantenerse dentro del movimiento feminista pero, por supuesto, sin mencionar la palabra “lesbiana” y sin incorporar demandas espe-

cificas, es decir, que se mantuvieran en el “clóset”, invisibilizadas, silenciadas, considerando su autonomía divisionista y fracturadora del movimiento feminista.

2. Las conservadoras preferían que las lesbianas se mantuvieran como un movimiento aparte por el peligro de que se confundiera el *feminismo con el lesbianismo*, razón por lo cual sistemáticamente deslindaban al “movimiento feminista” del “movimiento lesbiano”, enfatizando siempre: “las feministas” y “las lesbianas”, como si estas últimas no pudieran ser feministas.

3. Las heterosexistas, quienes preferían que las lesbianas no existieran, situación que prevalece hasta nuestros días y fue considerada una muestra de lesbofobia al interior del movimiento feminista, de sexismo y discriminación sexual, sustentada en una posición patriarcal.

Ante esta situación, el grupo Ácratas se mantuvo en una línea de separatismo o “separatista” radical, sin alianzas con las feministas-heterosexuales y mucho menos con los homosexuales, debido al carácter patriarcal y lesbofóbico de estos movimientos. Tampoco se alió con la izquierda debido a que, en los partidos, los sindicatos y las organizaciones revolucionarias, prevalecían estructuras profundamente opresivas para las mujeres. No obstante, este grupo se definió antiderechista, antiEstado y partió de una propuesta revolucionaria desde la metamujer y el metafeminismo. En cambio, Lesbos nunca rompió sus vínculos con el movimiento feminista (heterosexual), pero se mantuvo separado de las organizaciones masculinas, fuesen heterosexuales u homosexuales. Oikabeth I siguió una línea autónoma pero no separatista, estableciendo vínculos con los partidos de izquierda, sindicatos y movimientos revolucionarios, con el movimiento feminista y con el movimiento homosexual, pero de izquierda, negándose determinantemente a establecer alianzas tanto con las feministas como con los homosexuales derechistas.

No está de más enfatizar que las tres organizaciones se mantuvieron autónomas respecto de cualquier relación con las instituciones gubernamentales, cuya máxima expresión era el Estado, y con los partidos políticos de derecha.

LA LESBOFOBIA DE LAS “FEMINISTAS LESBIANAS”

Respecto a las feministas-lesbianas, hay que mencionar que eran militantes feministas, que además eran lesbianas o, más bien, les-

bianas ocultas en el feminismo, que jamás lucharon por la causa lesbiana. Pero lo más cuestionable fue que la mayoría de ellas se convirtieron en fuertes opositoras al movimiento lésbico autónomo, y aún hoy continúan bloqueándolo. Era comprensible y respetable que algunas tuvieran que protegerse en el clóset, pero inadmisible que la mayoría asumieran una postura política antilesbiana, sutil o contundente.

Finalmente, lesbianas con una lesbofobia explícita o implícita que se proyectaba no sólo en sus actitudes sino en su análisis e interpretación científica de la realidad de la mujer, reforzar la visión ideológica heterocentrista, base fundamental del patriarcado, y rechazando la teoría política lesbofeminista. Muchas de ellas son hoy importantes teóricas, lideresas, académicas, funcionarias y ejecutivas, que continúan en el clóset ideológico, por lo que caen en la contradicción de ser lesbianas con pensamiento androcentrista. Por lo mismo, se les llamaba “lesbianas de clóset ideológico”.

LA MUJER Y NO EL HOMBRE, EL PUNTO DE REFERENCIA

Es muy importante insistir en que el punto de partida y de referencia de los tres primeros grupos lésbicos lo constituyó el feminismo y que ninguno de ellos tomó como referencia la homosexualidad, ni siquiera en las actividades que organizaron conjuntamente. El punto de referencia fue siempre la mujer, jamás el hombre; el feminismo y no la “gaycidad” (el Ser gay). De hecho, como ya se señaló, las tres agrupaciones surgieron como respuesta al feminismo, como aspecto complementario del feminismo, o como la cara lésbica del feminismo. Incluso, el metafeminismo de Ácratas partía del feminismo mismo.

Ello se debía a que las tres organizaciones lésbicas coincidían en que el movimiento homosexual aún contaba con un profundo carácter misógino, falocentrista y patriarcal, mismo que a juicio de Lésbos y de Oikabeth I debía superar y que según Ácratas nunca podría lograrlo.

De hecho, Oikabeth I intentó trabajar con homosexuales cuando a principios de 1978 se incorporó al Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), dado que era un frente de grupos, el cual abandonó dos meses después debido a un comentario lesbofóbico de uno de sus líderes, quien sentenció:

Los heterosexuales las necesitan (a las mujeres) para procrear, para el trabajo doméstico y para *cogérselas*, pero nosotros (los homosexuales) podemos prescindir de ustedes... las podemos borrar del planeta" (sustentado en que, en aquel entonces, se empezaba a hablar de reproducción *in vitro* y de clonación).

A partir de ese momento, Oikabeth I declaró su total autonomía respecto del movimiento homosexual, pero nunca dejó de realizar acciones con la vertiente izquierdista de dicho movimiento.

EL ABISMO ENTRE LAS LESBIANAS Y LAS HOMOSEXUALES

La defensa de la autonomía lésbica pero, sobre todo, la defensa de la posición política lesbofeminista, marcaron una diferencia abismal entre "las lesbianas" y aquellas mujeres que se autodenominaban "las homosexuales" u "homosexuales femeninas", mismas que surgieron en el seno de las primeras organizaciones del movimiento homosexual en 1978, es decir: el FHAR y el Grupo Lambda de Liberación Homosexual, incluyendo el primer movimiento de liberación homosexual en 1971, desde el cual Nancy Cárdenas se declaró homosexual y se opuso a la autonomía lésbica y al lesbofeminismo, excepto en 1975, durante el Año Internacional de la Mujer, por presión de las europeas y norteamericanas. Las "mujeres homosexuales" o las "homosexuales femeninas" (ellas mismas se nombraron "mujeres gays"), se formaron bajo la perspectiva y el análisis de la realidad homosexual y androcentrista, es decir, masculinos. Incluso, las homosexuales se comprometieron, junto con los hombres de esta organización, a luchar por las reivindicaciones de la mujer, retomaron al feminismo heterosexual o heterofeminismo, mas nunca al feminismo lésbico o lesbofeminismo. Ello quedó expresado claramente en sus órganos de difusión e intervenciones públicas.

Ello no invalida, en modo alguno, el impacto histórico provocado por las homosexuales femeninas al asumirse públicamente ni tampoco invalida sus aportaciones al movimiento homosexual desde una perspectiva femenina. Pero sí es importante señalar que, esas homosexuales actuaron desde una posición sin autonomía, uno de los principios fundamentales del enfoque feminista. Pero no sólo de una autonomía organizativa estructuralmente sino, sobre todo, de una autonomía teórica, es decir, de una crítica científi-

ca lesbofeminista al sistema económico, político y social patriarcal, y no sólo heterosexista, contra lo cual luchaban los homosexuales.

LA COSMOVISIÓN MASCULINA DEL UNIVERSO

Cuando señalo una visión masculina o cosmovisión masculina del universo, me refiero a que ésta se encontraba —y se encuentra— centrada en el falocentrismo, explícito o implícito, simbólico o tangible, el cual siempre ha derivado en una falocracia, la esencia del orden patriarcal. De hecho, como lo sostuviera Ácratas: la sociedad patriarcal era esencialmente homosexual, pero oculta. Los hombres se amaban entre sí, en cuanto que el hombre se ama a sí mismo: androcentrismo. Una complicidad erótico-política, en la cual la libido masculina se sublima en la cultura (sublimación de la neurosis por dificultad del desarrollo libre de los instintos homosexuales), con el fin de mantener el poder de dominación sobre la mitad de la humanidad, es decir, la esclavitud sexual de la mujer pero, también, sobre otros hombres, como es el caso del esclavismo, el servilismo o el feudalismo y el capitalismo, incluida la esclavitud racial y étnica no blanca, así como la esclavitud o dominación sobre la naturaleza, la depredación y la devastación ecológica.

EL GRUPO HOMOSEXUAL LAMBDA

Es oportuno señalar que el único grupo homosexual que retomó la propuesta política feminista (heterosexual) fue Lambda, los demás simplemente la ignoraron. Pero no la enarbolaron porque más de la mitad de las mujeres homosexuales participaran en sus filas, sino por la cercanía con el movimiento feminista (heterosexual), con el movimiento autónomo de lesbianas feministas, la presencia de algunas homosexuales feministas (heterofeminismo) en el grupo, así como por la influencia del trotskismo, corriente marxista que ha adoptado las aportaciones de las luchas sociales no específicamente obreras, pero que tocan aspectos sociales primordiales.

Lambda, después de arduos debates con las organizaciones lésbicas independientes, utilizó la palabra “lesbiana”, sin embargo, en sus órganos de difusión e intervenciones públicas, más del ochenta y cinco por ciento del discurso era masculino. Estos avances del

movimiento homosexual se perderían con el advenimiento del neoliberalismo y del movimiento gay neoliberal. De hecho, actualmente los movimientos gay, *queer*, bisexual, de la diversidad, transgénero, transexual y LGBT, se encuentran en el polo opuesto a la línea del feminismo crítico, no solo lésbico sino heterosexual.

LA BATALLA DE LAS LESBIANAS ANTE LAS Y LOS HOMOSEXUALES

Oikabeth I libró fuertes batallas teóricas y políticas con las organizaciones homosexuales sobre la autonomía lésbica. En esa lucha estaban en juego los siguientes factores:

1) la defensa de la palabra “lesbiana”; 2) la defensa de la organización política estructural de las lesbianas, independiente de los hombres; 3) la defensa de una teoría científica y la cosmovisión lesbofeminista antipatriarcal; 4) la defensa del proyecto y el programa político específicamente lésbicos, es decir, la opresión lésbica relacionada directamente con la opresión histórica de la mujer y, por lo tanto, la lucha lésbica relacionada directamente con la lucha de liberación de la mujer; 5) la defensa de la metodología de las tácticas y las estrategias de la lucha política lésbica; 6) la defensa de los objetivos y de las metas políticas lésbico-feministas; 7) la defensa de la lucha fundamental en contra del patriarcado, entendido éste como el sistema económico, político y social y, contra las instituciones patriarcales que de él derivaban: la familia (la prisión de la mujer), la monogamia (para la mujer), la maternidad (obligatoria), la feminidad (forzada), la heterosexualidad (impuesta), el trabajo doméstico (la explotación), el coito (única forma de la sexualidad humana), la triple jornada de trabajo (hogar, fábrica y partido político), entre otros. Por supuesto, entendido todo esto como: patriarcado-heterosexista y no sólo como patriarcado, según el heterofeminismo.

Estas propuestas constituían una visión política diferente a la visión homosexual o gay, tanto masculina como femenina, por lo cual era totalmente erróneo mezclar ambos movimientos.

Como cita Jules Falquet (2004) “Como escribían las Radicales-bians de Nueva York en 1970: una lesbiana, es la rabia de todas las mujeres concentrada hasta su punto de explosión”. Lo anterior no significa que no hubiera algunos puntos de coincidencia con

esas homosexuales, con quienes se establecían alianzas o acciones comunes, como las protestas contra la represión o las marchas anuales.

EL DESCONOCIMIENTO DE LA TEORÍA POLÍTICA LÉSBICO FEMINISTA, POR LAS GAYS

De hecho, las homosexuales o mujeres gays desconocían la existencia del análisis científico político feminista radical porque se sentían o identificaban con los hombres y no les interesaba una teoría de mujeres. Desconocían, sobre todo, la gran producción teórica de las feministas lesbianas, por ello, su sustento teórico fueron las interpretaciones teóricas de los homosexuales y, en la actualidad, mucho peor, las teorías de la diversidad y *queer*.

Específicamente, desconocían y desconocen el análisis de la crítica a la economía-política patriarcal capitalista heterosexista. Incluso, a la mayoría les interesaba “un pepino”, así lo manifestaron, porque dentro de la cultura gay mientras exista diversión, alcohol y sexo para la masa lesbiana y, una cultura gay refinada y exquisita para la aristocracia lésbica, a ninguna de ellas les interesaba la existencia de una riquísima y amplia teoría feminista ni lesbofeminista a nivel filosófico político, misma que proporciona los elementos para poder entender y transformar la realidad.

En los años setenta la teoría feminista radical y revolucionaria se empezaba a construir con influencias diversas: el marxismo, los y las marxistas, el trotskismo, el anarquismo, los y las teóricas revolucionarias latinoamericanas, asiáticas y africanas, los y las teóricas ecologistas, la antipsiquiatría y la contra medicina capitalista. Entre las más destacadas teóricas feministas heterosexuales (y/o lesbianas?) revolucionarias, que han contribuido a la creación de una cosmovisión desde el punto de vista de la mujer revolucionaria, se pueden mencionar a las extraordinarias Zillah Eisenstein, Sheila Rowbotham y Mariarosa Dalla Costa, unas de las más comprometidas con el feminismo socialista o feminismo marxista; se pueden mencionar también a Nancy Hartsock, Rosalind Petchesky, Linda Gordon, Nancy Chodorow, Jean Gardiner, Margaret Randall, Carolee Bengelsdorf, Batya Weinbaum, Amy Bridges, Heidi Hartmann, Alice Hageman, Judith Stacey, y otras más. Teóricas-prácticas que, aunque no retomaban al lesbofeminismo, sentaban las bases cien-

tíficas para una teoría feminista revolucionaria, que, constituiría a su vez, el fundamento para una praxis lesbofeminista re-evolucionaria.

LA PRODUCCIÓN TEÓRICO POLÍTICA DE LAS LESBIANAS TERCERMUNDISTAS EN ESTADOS UNIDOS

Hacia finales de los ochenta hubo una gran producción teórica y literaria de las feministas de color (no blancas anglosajonas) tanto heterosexuales como lesbianas en Estados Unidos: negras, asiáticas, latinas e indígenas, calificadas a sí mismas como “mujeres tercermundistas en los Estados Unidos”, que se identificaban con el Tercer Mundo y no con el poder anglo-norteamericano.

Entre estas grandes militantes y teóricas vivencialistas se encuentran Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga, chicanas; Audre Lorde, afroamericana; Anita Valerio, indiachicana; Crystos, india menominee; Merle Woo, chinoamericana; Barbara Smith, afroamericana; Mitsuye Yamada, japonesa americana; Inés Hernández, chicana mexicana indígena y Nellie Wong, chinamericana, entre otras. Riqueza teórico-política que la cultura gay neoliberal desconoce y de la cual ha despojado a la comunidad lesbiana, es decir, las armas teóricas que le permitirían entenderse a sí misma, sin la deformación del intermediarismo lesbogay.

LA OPOSICIÓN ENTRE LAS HOMOSEXUALES FEMENINAS Y LAS LESBIANAS FEMINISTAS

Los más enconados adversarios de las lesbianas feministas independientes no fueron los homosexuales sino las homosexuales femeninas, quienes partían de la cosmovisión homosexual o gay y atacaron sistemáticamente —y continúan haciéndolo— a las lesbianas autónomas, acusándolas de “machistas al revés”, “odia-hombres”, “instauradoras del matriarcado”, “lesbianas puristas” (puras, vírgenes de hombre), en síntesis, androfóbicas, además de sectarias y divisionistas.

Ello dificultó la alianza entre unas y otras, pues aquéllas se aliaban con los hombres en contra de las mujeres. Finalmente, se puede decir que eran mujeres identificadas con el poder masculino,

contrarias a la liberación de las lesbianas, identificadas con el poder femenino. Por ello, es que se decía que las homosexuales eran antilesbianas.

Pero lo más cuestionable fue que, cuando algunas agencias extranjeras financiaron a grupos lésbicos mexicanos, esas homosexuales de inmediato se autodefinieron “lesbianas” e, incluso, “feministas”, para poder acceder a los recursos de manera oportunista.

LA GUERRA NO ERA CONTRA LOS HOMBRES SINO CONTRA EL PATRIARCADO

Lo que nunca entendieron dichas homosexuales femeninas o mujeres gays e, incluso, las propias heterofeministas, es que la guerra de las lesbianas feministas no es contra los hombres, sino contra el patriarcado; no contra “personas”, sino contra “un sistema social”, pues el patriarcado está compuesto por hombres pero también por mujeres profundamente patriarcales, es decir, por temibles enemigas de las propias mujeres, el ejemplo del momento era Margareth Thatcher, la “Mujer de Hierro”, la primera ministro de Inglaterra.

LAS GAYS Y LA DESVIACIÓN DEL MOVIMIENTO LÉSBICO

Desde el momento en que las homosexuales y mujeres gays eliminaron la lucha contra el patriarcado como punto central, y se focalizaron en las demandas gays contra la homofobia, por los derechos civiles, por espacios de diversión, contra el VIH-Sida y por la conquista de posiciones institucionales, el movimiento lésbico perdió la brújula y se extravió en un discurso ajeno y patriarcal. Situación que corrió paralela a la instauración del discurso de género en el feminismo heterosexual, a la nueva cultura laboral y de excelencia que sufrió el movimiento obrero, y al discurso ambientalista del ecologismo.

El lesbianismo feminista independiente y autónomo fue el único que conservó la esencia del movimiento lésbico. Ello explica por qué todas las iniciativas para impulsar y fortalecer dicho movimiento —eventos, conferencias, encuentros nacionales e internacionales, intentos de congresos, actividades culturales, movilizaciones, redes, publicaciones, marchas—, siempre fueron y han sido de

las lesbianas feministas y nunca de las gays, aunque éstas hayan sido invitadas como convocantes o se adjudicaran la convocatoria.

No fueron ni han sido iniciativas de las gays porque éstas se conformaban con “ser parte” de las iniciativas masculinas (costilla de Adán) o, a lo más, se conformaban con obtener un pequeño espacio: “los jueves de mujeres” en Lambda, un espacio en la Marcha Gay; un área dentro de los eventos culturales de la Semana Gay o una sección de la revista *Homopolis*, *Lesbópolis*, precisamente porque no cuentan con una identidad propia. Contradictorio e inaceptable, una vez que las lesbianas feministas autónomas impulsaban y organizaban dichas iniciativas, muchas gays pretendían “montarse” o se “montaban” en ellas, lo que se podía interpretar como una penetración gay dentro del movimiento lésbico feminista (pene-traición).

Al respecto, debe quedar claro que quienes han impulsado el desarrollo del movimiento lésbico han sido las lesbianas feministas de orientación autónoma, y quienes han utilizado, desviado y lucrado con el movimiento lésbico han sido las mujeres lesbogay (además de las lesbianas institucionales), excepto a las gays, que respetuosamente se han mantenido al margen y sin vinculación con el movimiento de lesbianas.

LAS AUTONOMÍAS DESDE EL LESBIANISMO FEMINISTA

Al inicio del movimiento de lesbianas existían dos perspectivas: la de Ácratas y la de Oikabeth I. La primera (y un poco más adelante también Oasis) sostuvo la defensa más aguerrida de la autonomía lésbica, sustentándose en el argumento de que el patriarcado era en el fondo profundamente homosexual, pues para que los hombres pudieran monopolizar el poder económico, político, social, cultural y sexual, y someter a las mujeres, requerían de una alianza (política) entre ellos, es decir, establecer un pacto (erótico) entre ellos, mediante una sublimación sexual que disimulara su falofilia, con objeto de mantener al sector femenino bajo la esclavitud sexual y explotación doméstica, mediante el matrimonio, la familia, la propiedad privada y el Estado, es decir, las instituciones sagradas del patriarcado. Mientras que las segundas concebían la autonomía como autodeterminación, autogestión, autoorganización y autodirección de las mujeres frente al control de la dirección

política de los hombres y, por supuesto, de las lesbianas frente a los homosexuales, incluyendo el análisis teórico-político, la práctica, las estrategias y los fines. Oikabeth I aplicaba el concepto de autonomía frente a las organizaciones masculinas y “mixtas”, como los partidos de izquierda, los sindicatos, los movimientos sociales y político-militares, y ante las feministas-heterosexuales, las homosexuales y las gays, lo cual no le impedía establecer alianzas con todas ellas y ellos. Al respecto, Oikabeth I sostenía: “Autonomía sí, separatismo no”.

Cabe mencionar que, incluso, las organizaciones y los partidos de aquella izquierda que empezaban a permitirse un acercamiento a las organizaciones lésbicas y homosexuales se opusieron a la “separación de hombres y mujeres”, es decir a la autonomía de estas últimas. Solamente los partidos trotskistas defendieron y respetaron la autonomía como un principio político, es decir, el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) y el Partido Obrero Socialista (POS), aunque muchos han criticado al PRT por sobreponerse en el grupo Lambda.

BIBLIOGRAFÍA

FALQUET, Jules

2004 *Breve reseña de algunas teorías lésbicas*, México, Editorial Fem-e-libros.

DEL SILENCIO HACIA LA VISIBILIDAD

Marco Antonio Pérez Gaspar*

A mi madre María Mercedes Gaspar Villaseñor†

*Aquello que no tuvimos que descifrar, que esclarecer
por esfuerzo propio, aquello que ya era claro desde antes,
no nos pertenece.
Marcel Proust*

RESUMEN

El activismo en la prevención de la salud sexual es una de las grandes oportunidades que la vida me ha brindado, financiada de mi bolsillo sin recibir sueldo por parte de ningún organismo de gobierno. A cinco años de distancia y después de coordinar los trabajos previos como secretario técnico del I Foro de Consulta Ciudadana en Salud Sexual¹ en el Estado de Colima, organizado por el H. Congreso del estado de Colima a través de la Comisión de Salud y Asistencia Social junto con organismos de gobierno y de la sociedad civil, asesorar la reforma al Código Penal del Estado en la tipificación de la discriminación como delito (Del Toro, 2005; 2), coordinar la mesa de Salud y Sexualidad en el Foro de Expresión Juvenil para la creación de la Ley Estatal de los Jóvenes en

* Red Nacional Democracia Sexualidad- Colima.

¹ El evento fue convocado por la LIV Legislatura Local en coordinación con organismos de gobierno y de la sociedad civil y se llevó a cabo el 19 de noviembre de 2004, con nueve mesas de trabajo, entre ellas una sobre la Diversidad sexual y la discriminación en la sociedad. Este acto fue inaugurado por el gobernador del estado, profesor Gustavo Alberto Vázquez Montes† en el Salón Presidentes de la Casa de la Cultura del municipio de Villa de Álvarez.

Colima en 2003;² organizar el I Festival Cultural de la Diversidad en Colima y la V Semana Cultural de la Diversidad Sexual del INAH en Colima,³ he comprendido que no solamente estoy luchando por el derecho a la salud sino por una vida libre de violencia y discriminación hacia cualquier ser humano.⁴ Esta es la historia de cómo mi interés por reflexionar acerca de todo lo relacionado con mi sexualidad fue el punto de partida en la construcción de una cultura de los derechos humanos en Colima.

EL LUGAR SIN LÍMITES

En los treinta años que llevo de existencia mi familia es una pieza fundamental de la manera en que visualizo el mundo. Para mi padre, de oficio carnicero, tener un hijo fortalecía su imagen de masculinidad a la que estaba acostumbrado en una sociedad heterofílica y homofóbica.⁵ Con mi llegada se completarían las tres parejitas:

² Periódico Oficial *El Estado de Colima* (Colima, Col.), 26 de noviembre de 2005, pp. 4-10.

³ En el marco de la Jornada Mundial contra la Homofobia, que tiene como objetivo la articulación de acciones y reflexiones para luchar contra todas las formas de violencia físicas, morales o simbólicas, ligadas a la orientación sexual o a la identidad de género. Esta jornada pretende suscitar, apoyar y coordinar todas las iniciativas que contribuyan a la igualdad de los ciudadanos en la materia, a nivel de derechos y de hechos, y esto en todos los países en los que sea posible. La organización de una jornada de lucha contra la homofobia en cada país permitirá inscribir nuestras luchas como una muestra de solidaridad entre todas las personas lesbianas, gays, bisexuales y transgéneros (LGBT) del mundo entero. Se trata también de insertar estas luchas en el contexto más global de defensa de los derechos humanos. Véase Louis-Georges Tin, "Hacia un día mundial de lucha contra la homofobia", en *Semanario Avanzada*, núm. 151, Colima, 21 de marzo de 2005, p. 19.

⁴ Esta alianza la conforman desde 2005 las organizaciones: Amigos Colimenses Contra el VIH/SIDA I.A.P. (ACOLSIDA); el Centro de Apoyo a la Mujer Griselda Álvarez A.C. (CAM); Colimenses Asertivos por la Salud Sexual (CASS); Frente Nacional de Personas Afectadas por el VIH/SIDA-Colima (Frenpavih); Interacción Juvenil México; Promotores Ciudadanos en Defensa y Respeto a los Derechos Humanos A.C. (Proceder); VIHDA Manzanillo I.A.P.

⁵ Encontramos, en el contexto sociohistórico sobre homofobia para el estado de Colima, ejemplo de juicios como el del 20 de mayo de 1723, en el que la Real Justicia inicia un juicio contra Lorenzo Flores y Salvador Atontado, indios naturales de Tetlapan, de la provincia de Amula, por indicios de haber cometido el pecado nefando. Véase Alvarado Torres, Rosa María. Fondos del siglo XVIII 1714-1724. (1996) Archivo Histórico del Municipio de Colima (AHMC), Colima, p. 41.

tres hijos y tres hijas. A los tres años la pérdida paterna representó un parteaguas en mi ciclo de vida, la responsabilidad de sostener económicamente a la familia recaería en mi madre, una mujer con una educación primaria sin concluir, que al lado de sus seis hijos enfrentó las adversidades del Colima conservador de los años setenta,⁶ este acontecimiento cambiaría radicalmente la educación opresiva con la cual mis hermanos estaban siendo formados por la dictadura paterna. Esta situación se volvería más liberadora para mi madre, cuando años más tarde decide aceptar su derecho a amar sin ningún contrato civil de por medio, con esta decisión mi madre tendría a la más pequeña de sus hijas ante las miradas represoras de las buenas católicas de la época.

Mis estudios de primaria eran supervisados por Carmen, la mayor de mis hermanas, ella respaldaba los conocimientos adquiridos en el aula, cada mañana hasta la graduación de sexto grado, en la cocina de mi casa, mientras realizaba el trabajo doméstico de nuestro hogar. En esta etapa escolar es cuando me siento diferente a los demás compañeros del plantel educativo, a excepción de Juan, mi vecino y amigo de aventuras; él y yo reflexionábamos durante el camino a casa después de cada jornada educativa sobre cómo sería nuestra vida de adultos, para él, la ilusión de travestirse⁷ con la ropa de sus hermanas era un sueño por cumplir: los brasieres, faldas, blusas y el maquillaje eran uno de sus temas preferidos antes de cruzar la puerta de nuestro hogar. Para mí esto era extraño

⁶ Ejemplo de la visión conservadora de dicha década es que el 25 de octubre de 1979 se organiza una reunión para formar una agrupación que defienda los derechos de los homosexuales y las lesbianas, la noticia se publica en el *Diario de Colima*, de acuerdo con la crónica, en el domicilio donde se llevaría a cabo la reunión: “Poco más de 35 homosexuales y lesbianas de todo el estado se dieron cita en Maclovio Herrera 232 de esta ciudad, domicilio que fue la atracción de cientos de curiosos que a bordo de sus autos pasaban constantemente con el morbo de ‘conocer’, a algunos de ellos. Ahí se dieron a conocer los principios y objetivos de la agrupación LAMBDA, que más que nada son los de tomar fuerza para poder hacer frente legalmente a la represión que sufren por parte de las autoridades, la discriminación laboral y la marginación que les aplica la sociedad”. Véase “Presidió reunión nacional de homosexuales”, en *Diario de Colima*, 28 de octubre de 1979, pp. 1-8.

⁷ Para definir el travestismo es importante definir, de acuerdo con la Organización Panamericana de la Salud (OPS), la identidad de género, conceptualizada como “el grado en que cada persona se identifica como masculina o femenina o alguna combinación de ambos”. Marco de referencia interna, construida a través del tiempo, que permite a los individuos un autoconcepto y comportarse socialmente en relación con la percepción de su propio sexo y género. p. 7.

a pesar de sentirme atraído por los compañeritos en lugar de las compañeritas, cambiar mi manera de vestir y de comportarme en la sociedad no tenía ningún interés, pero es faceta necesaria para algunos del estereotipo homosexual en México.⁸ Mientras esto ocurría al lado de Juan, en casa mi infancia transcurría en un mundo donde las mujeres eran mayoría, ante la ausencia paterna, que con gusto vio el nacimiento de su último hijo varón, como lo había deseado. Los quehaceres del hogar fueron tarea no sólo de las mujeres sino también de los tres hijos varones, quienes aprendemos a cocinar, barrer, trapear, lavar y planchar la ropa sin que esto fuera exclusivo de las mujeres.

En mi adolescencia era difícil y angustioso no encontrar información a la mano sobre homosexualidad y VIH/SIDA, por lo que, como menor de edad y con el deseo de saber un poco más, me vi en la necesidad de acercarme al encargado de un estancillo de periódicos, quien al comprender mi situación me vendió algunas revistas como *Macho tips*, *Del otro lado* y *Hermes*. Pasando así por mis ojos y manos publicaciones que iniciaron en mí una reflexión sobre cómo construir mi identidad homoerótica en la edad adulta.

Mientras tanto, en la secundaria, etapa de cambios en la cual considero sufrí discriminación por parte de algunos compañeros y compañeras, lo cual llegó a ser el pan de cada día, el amor color de rosa hizo su aparición al lado de los encuentros homoeróticos furtivos en los espacios de ligue de mi ciudad, entre las butacas de los cines Diana y Colima, que en sus funciones de cine erótico me enseñaron los códigos no escritos en la conquista de encuentros pasionales, al momento de estirar una mano para reencontrarse con otra ansiosa de caricias a la luz del nitrato de plata, la visita a

⁸ Era difícil conformar una imagen del homosexual no femenino, ya que desde la década de los años treinta del siglo XX, las famosas redadas se realizaban para aprehender a “travestis” y “vestidos de mujer”, para que el gobierno en turno demostrara que tenía moral, estos hechos ocurrían en Manzanillo con la llegada de “la Cuerda”, así lo narra el pintor Jorge Chávez Carrillo: “En la tarde se movilizaron los soldados de la guarnición de la plaza y el destacamento de marinos acantonados en el puerto en la maniobra para asegurar a la población durante el embarque de los sentenciados a prisión en las Islas Marías, criminales y ladrones. El anuncio de apresar a los ‘jotos’ para desterrarlos como profilaxis social agregándolos en la cuerda, se prestaba para que se dijera que el gobierno era moral, y también para el chantaje, disimulo y huida a un escondite a cambio de pesos fuertes o alhajas”. Véase Chávez Carrillo, Jorge, “La cuerda”, en Alfonso Michel, *Mito, leyenda*, Universidad de Colima, 1995, pp. 136-138.

los cines de barriada era un nuevo descubrimiento para mí, conocer las reglas del ligue gay a la mitad de la década de los ochenta en el Colima del siglo xx fue una aventura solitaria.

El cambio de voz, la barba cerrada y el vello en todo mi cuerpo fueron signos de masculinidad interpretados como heterosexuales, sin embargo para mi madre la angustia de mi posible vida homoerótica persistía; la soledad, el repudio y el escarnio de la sociedad⁹ por los mandatos culturales del occidente mexicano conservador me siguieron a lo largo de mi existencia. Por lo tanto, mi madre había decidido mi futuro, entregarle a Dios uno de sus hijos. El sacerdocio fue la alternativa y una pesadilla para mí cada vez que escuchaba en la radio el *spot* transmitido por la radiodifusora más antigua de Colima, la XERL¹⁰ que decía “si sientes el llamado de Dios no lo pienses más”, cita a la que le di largas y que desterré durante mis vacaciones de secundaria en el antiguo barrio de la España, que años atrás albergara los bares y cantinas de la zona de tolerancia, donde hombres y mujeres de la vida nocturna podían expresar plenamente su sexualidad a media luz, al ritmo de cumbia y con una cerveza Corona en la mano.

El abandono de los estudios por parte de Juan, el mayor de mis hermanos, inclinó la balanza para que ninguno siguiera estudiando en mi hogar. Mi deseo por ingresar al Centro de Enseñanza de Actividades Artísticas (CEDART) Juan Rulfo, no fueron escuchados por mi madre, las artes estaban llenas de homosexuales, la única opción de estudios era ser técnico en contabilidad en el Centro de Bachillerato Tecnológico, Industrial y de Servicios núm. 19 (CBTIS); la burla seguiría estando presente al lado del clasismo reinante de la comunidad estudiantil en los tres años siguientes.

⁹ La gente considera que ser una persona homosexual trae mucho sufrimiento a quien lo vive, pues la sociedad no está preparada. Sin embargo, podemos ver avances como las elecciones de 1985, cuando el PRT creó una alianza electoral de izquierda con el Partido de la Revolución Socialista, que se llamó Unidad Popular, y entre sus candidatos a diputados por el Primer Distrito figuraba Víctor Hugo Rosas Padilla, a quien promovieron como el “candidato en defensa de los derechos de los homosexuales”; durante la campaña fue agredido por los electores en un acto proselitista. Véase Ahumada, Abelardo. “Las elecciones previas o cuando el PRI comenzó a perder (IX parte)”, en *Diario de Colima*, 23 de agosto de 2003, p. 5.

¹⁰ La emisión de la XERL comenzó el 12 de octubre de 1940. Véase Levy, José, “XERL y la radiodifusión en Colima”, en *50 aniversario de la XERL*, Colima, 1990, p. 7.

Mientras tanto, los recorridos por los cines de barriada se fueron transformando hasta conocer un poco más del séptimo arte, los encuentros furtivos quedaron de lado, dejando paso a una cultura cinematográfica que más tarde se reafirmaría por el apetito de conocer el cine de arte o de autor películas de Passolini, Bergman, Almodóvar, Ripstein, Hermosillo, entre otros, que se convertirían en un placer para los ojos de un aprendiz de la cinefilia.

El movimiento de mis manos, la manera de caminar, la forma de hablar fueron vistas con detenimiento durante esta etapa, el protegido de la familia y de la palomilla había salido del cascarón y se atrevía a expresar su particular punto de vista acerca de la vida.

Mi instrucción universitaria trajo consigo lazos de amistad con otros seres en circunstancias similares, pero aún persistía en mí la búsqueda por encontrar una nueva manera de entenderme como ser humano y por la forma de amar al prójimo que atentaba contra las buenas costumbres, según el obispo de Colima, Gilberto Valbuena,¹¹ ¡qué tan lejos estaba de conocer mis derechos sexuales y reproductivos!¹² Es en esta etapa, gracias al contacto con las bellas artes, al estudiar la licenciatura en periodismo en la Facultad de Letras y Comunicación de la Universidad de Colima, mi vida se transforma con los trabajos escolares donde podía explorar ese tema tan controvertido para mis compañeros de generación: la sexualidad, el VIH/SIDA, el ejercicio de una sexualidad responsable, la diversidad sexual y amorosa¹³ serían los temas de mis ejercicios estudiantiles.

¹¹ EL obispo Valbuena condujo la diócesis de Colima durante 16 años y a su salida se realizó un balance que, de acuerdo con el historiador José Miguel Romero de Solís, fue un hombre de evidente protagonismo, que ha opacado y silenciado las posibilidades de otros actores importantes de la comunidad católica. Ciertamente el obispo golpeó gravemente a los presbíteros, los ofendió personalmente en muchas ocasiones, tanto en público como en privado. Valbuena Sánchez tuvo diversos conflictos, mientras que el pueblo seglar no fue la apuesta suya. Incluso daba la impresión de tener misoginia, es decir, un particular recelo hacia la labor de la mujer en la vida religiosa. Véase Bodabilla, Miguel Ángel, “Una diócesis dividida”, en *Semanario Avanzada*, 11 de julio de 2005, p. 4.

¹² Por lo que comencé asistiendo a eventos para informarme como el Foro Nacional de jóvenes por los derechos sexuales, convocado por Acción Educativa por la Salud Sexual A.C. (Acciones), Elige Red de Jóvenes por los Derechos Sexuales y Reproductivos, el Gobierno del Distrito Federal y el Instituto Mexicano de la Juventud, en Tlaxcala del 13 al 17 de agosto 1997, ninguna de las organizaciones de Colima participó. Véase Claudia Fronjosá Aguilar *et al.* (comp.), *Memoria Foro Nacional de Jóvenes por los Derechos Sexuales*, México, SEP/IMJ/Elige/Acciones, pp. 15-19.

¹³ Guillermo Núñez Noruga, *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG-UNAM, 1997.

UBÍCATE

La forma en que se sufre la discriminación por motivos de raza, sexo, religión o discapacidad varía de manera considerable: existen diferencias dentro de la diferencia.

El factor común es el daño que se inflige a la dignidad de las personas como consecuencia de su pertenencia a ciertos grupos... En el caso de los gays y las lesbianas, la historia y la experiencia nos enseñan que el daño mayor no surge tanto de la pobreza o de la impotencia, sino de la invisibilidad. Es la contaminación del deseo, la atribución de perversidad y de vergüenza de un afecto físico espontáneo, la prohibición de la expresión del amor, la negación de la plena ciudadanía moral en la sociedad por ser uno quien es, lo que vulnera la dignidad y los derechos de un grupo.

Albie Sachs,

Juez del Tribunal Constitucional de Sudáfrica, 1998¹⁴

A dos años de egresar de la Universidad de Colima, unas miradas inquisidoras en el negocio familiar detonaron en mi madre el deseo de conocer aquella verdad esquivada con los ojos cerrados. Era un mes de mayo, conocido como el mes de la madre mexicana, cuando confirma la verdad silenciada por sus labios años atrás. Fueron días de luto por parte de mi madre, al comprobar que su hijo, el más pequeño de los hombres, no la haría abuela como los demás hijos, las jornadas cotidianas en la cocina del hogar a lo largo de ese mismo año fueron largas y cansadas para los dos, la vida nos ponía en la balanza, qué tan importante era estigmatizar mi vida sólo por el lado erótico-afectivo, o bien aceptar al ser humano que existe en mí.

La crisis familiar cundió entre mis hermanos al conocerse mi identidad erótica-afectiva distinta a los demás, por momentos se le consideraría como un problema de salud mental, por no haber tenido una imagen masculina con la cual pudiera visualizar la manera cómo debe ser un hombre en la sociedad. Poco a poco, con el respaldo de Carmen, mi hermana mayor, pude reiniciar este trayecto por reflexionar ¿quién soy? y ¿hacia dónde deseo ir?

¹⁴ Citado en Alejandro Brito y Claudia Hinojosa, *La discriminación con motivo de las preferencias sexuales*.

La culpa, la negación y el rechazo fueron etapas que individual, familiar y socialmente transitó en los últimos quince años, hasta encontrar el camino que me llevó a la aceptación sin miedos, angustias ni culpas por mi manera de enfrentar la vida. En este trayecto he conocido seres humanos que me han brindado calidez humana inigualable, son un bálsamo para esos momentos difíciles en este transitar por la tierra.

A finales del segundo milenio del nuevo Colima, mi comunidad empezaba a despertar de su largo letargo, en el que sus habitantes estaban sumergidos por la doble moral dominante. La llegada del consorcio Farmacias Guadalajara, con su política conservadora de no vender preservativos, puso el dedo en la llaga, pero la sociedad civil se manifestó a favor de este método anticonceptivo, presionando al maestro Christian Torres Ortiz, secretario de Salud en el gobierno de Fernando Moreno Peña,¹⁵ para que hiciera recomendaciones al empresario tapatío para que no se negara este servicio a la comunidad colimense.¹⁶

¿CÓMO SER ACTIVISTA SOCIAL Y NO MORIR EN EL INTENTO?

La muerte de amigos a causa del VIH/SIDA, los crímenes de odio por homofobia y la violencia en las relaciones de parejas homosexuales fueron el motivo para iniciarme en el activismo social. El Centro de Prevención y Atención de la Violencia Intrafamiliar (Cepavi) me abrió sus puertas para capacitarme contra la violencia y contra un grupo de hombres violentos. Por esta búsqueda llegué al activismo social en la prevención del VIH/SIDA, en Amigos Colimenses contra el VIH/SIDA (Acolsida), mi transitar por el Centro de Apoyo a la Mujer Griselda Álvarez (CAM)¹⁷ años atrás me despertó el interés

¹⁵ Durante los últimos tres años de su mandato 2000 a 2003, se tienen registrados 11 asesinatos de homosexuales y dos agresiones por homofobia. Véase Marco Antonio Pérez Gaspar, "Te doy mis ojos. La discriminación y la violencia sexual en el arcoiris colimense", *Memoria de la III Semana Cultural de la Diversidad Sexual* (en prensa).

¹⁶ Verónica González Cárdenas, "Llevarían a juicio a Farmacias Guadalajara", en *Ecos de la Costa* (Colima, Col.), 30 de abril de 2001, pp. 1-6.

¹⁷ En 1983 surge el Centro de Apoyo a la Mujer Griselda Álvarez, institución nacida y fuertemente vinculada a los grupos feministas nacionales e internacionales, que ha impulsado cambios sustantivos en los colimenses de las dos

por conocer el movimiento feminista que veinte años atrás se levantó por las causas a favor de la equidad de género en las mujeres y el respeto a la comunidad lésbico-gay colimense.

Mi relación familiar poco a poco fue cambiando cuando se supo que en mi nueva identidad no estaban incluidos el uso de maquillaje, el amaneramiento femenino y la ropa de mujer, vistos en otros, así, se fueron develando ante los ojos familiares la gran diversidad de vidas en el mundo del arcoiris. Durante esta etapa empecé a erradicar mi violencia, aprendida como modelo de socialización en la búsqueda de otras formas de relacionarme con los hombres y mujeres sin distinción de orientación sexual. Abandonar añejas actitudes sexistas e inequitativas que nos apresan en el trayecto de nuestra vida no es fácil.

Desde sus inicios, Amigos Colimenses contra el VIH/SIDA (Acol-sida) IAP,¹⁸ junto con el Frente Nacional de Personas Afectadas por el VIH/SIDA (Frenpavih)¹⁹ han denunciado la discriminación hacia los portadores de esta enfermedad en Colima por parte del personal médico, así como el desabasto de medicamentos antirretrovirales en las instituciones de salud estatal y federal.²⁰

Las campañas del uso del condón entre hombres que tienen sexo con otros hombres (HSH)²¹ y los trabajadores sexuales, fue-

últimas décadas. Véase René González Chávez, "Razones de existir", en *Imagina un mundo sin violencia*, núm. 6, Colima, p. 13.

¹⁸ Esta organización tiene como objetivo defender los derechos humanos de los homosexuales que permanentemente son discriminados por su aspecto físico, modo de hablar y comportamiento, declara su presidente Jorge Iglesias de la Cruz. Véase Verónica González Cárdenas, "Defenderán enfermos de SIDA sus derechos laborales y sociales en Colima", en *La Jornada*, México, 9 de enero de 2002, p. 31.

¹⁹ Nace el 7 de agosto de 1996 en la Ciudad de México. Su misión es incidir en las políticas públicas de salud a fin de elevar la calidad y cantidad de vida de las personas que viven con VIH/SIDA, que les permita incorporarse a la vida productiva, en el marco de respeto de los derechos humanos. Entre sus objetivos está que todos los mexicanos que viven con VIH/SIDA tengan acceso en forma suficiente y permanente a medicamentos específicos y colaterales, servicios de hospitalización especializada de manera oportuna, y calidad, control y seguimiento por los médicos especializados con experiencia en este campo de la medicina y tener apoyo psicoterapéutico. Esta organización, durante la visita de dos de sus integrantes del Consejo Nacional de la Ciudad de México, realizó la primera asamblea el 18 de agosto de 1998. Tríptico informativo de Frenpavih Colima, 2004.

²⁰ *Ibidem*, pp. 4-8.

²¹ En la década de los noventa este término se empezó a usar por los que hacemos trabajo de prevención del sida. El término HSH no es sinónimo de gay.

ron acciones asertivas en la prevención de la salud sexual. Muchos fueron los comentarios sobre lo que deseaba; los homosexuales, según mis amigos de juega:

estamos acostumbrados a la invisibilización en las políticas públicas. Los crímenes de odio por homofobia son una manera de morir por no seguir el estereotipo de género.

HACIA LA VISIBILIDAD

Mi *homofobia interna* se ha ido transformando en respeto y empatía hacia aquellos seres que como yo nacieron en un mundo donde la diversidad sexual y amorosa marca la diferencia de cada uno de nosotros. Pero ¿qué entendemos por homofobia y diversidad sexual o amorosa?

Marina Castañeda las considera como un “fenómeno cultural que no es universal, ni toma las mismas formas ni tiene el mismo significado en todas partes”.²²

En cambio para Guillermo Núñez, la homofobia no es el odio a la “homosexualidad” y a los “homosexuales”. La homofobia es el temor, la ansiedad, el miedo al homoerostimo, hacia el deseo y el placer erótico con personas del mismo sexo. La homofobia es la práctica sexual, socialmente regulada y avalada de expresar ese miedo y ansiedad con violencia; una ansiedad que previamente ha sido creada en un proceso de socialización. La homofobia es una práctica institucionalizada que consiste en violentar la vida de los demás, en violentar nuestras capacidades y potencialidades humanas.²³

La homofobia internalizada es un proceso que cada uno llega a vivir como ser humano; ante el activismo social que inicié tuve la necesidad de seguir reflexionando sobre cómo dejar esta práctica para avanzar en la construcción de relaciones más equitativas.

Todo gay es un HSH, pero no todo hombre que tiene sexo con otro hombre se reconoce como gay, ni siquiera tiene que asumirse como HSH. Véase Víctor Velasco, “Hombres que tienen sexo con otros hombres”, en *Homópolis*, núm. 5, México, 2001, pp. 28-31.

²² Mariana Castañeda, *La experiencia homosexual*, México, Paidós, 2000.

²³ Guillermo Núñez Noruga, *op. cit.*

¿PERO QUÉ ENTENDEMOS POR DIVERSIDAD SEXUAL Y AMOROSA?

De acuerdo con Núñez, la diversidad sexual y amorosa es:

una concepción que socava al sistema patriarcal, pues no sólo reconoce la diversidad sexual, algo que los grupos de derecha han mostrado que pueden hacer para mantener las cosas como están, sino que además llama a la desaparición de las jerarquías en favor de una noción de coexistencia respetuosa, pero equitativa, muy lejana del valor de la tolerancia, el privilegio del poderoso, que deberíamos de rechazar.²⁴

El concepto de diversidad sexual y amorosa —nos dice Núñez— nos plantea posibilidades radicales y liberadoras cuando lo utilizamos para referirnos a la riqueza sexual, de género y erótica entre las personas, y a las múltiples posibilidades en cada uno de nosotros, al menos a su existencia en potencia dentro de cada ser humano. En este sentido, al reivindicar la diversidad sexual y amorosa, reivindicamos el derecho de cada sujeto a vivir de manera diversa su existencia sexual, de género y erótica, a reconocer sus múltiples capacidades placenteras y de goce en la sexualidad, el derecho a la experimentación y al cambio, el derecho a cuestionar la sexualidad socialmente sancionada y reforzada desde las instituciones sociales.

Entender la manera de socialización entre los integrantes de la comunidad lésbico, gay, bisexual, travesti y transgénero (LGBT) no es tan sencillo como parece, porque cada uno en su historia de vida ha luchado por sobrevivir al rechazo y a la indiferencia de una sociedad que discrimina a todo aquel que es diferente a la norma establecida.

La construcción de un modelo masculino gay alejado de los estereotipos arraigados en el imaginario colectivo de la comunidad no es tan sencillo, ante la falta de una cultura de equidad de género seguimos inmersos en una sociedad homofóbica que solamente acepta al gay cuando representa una caricatura de la mujer o un *patño* para la burla gratuita que aderece los programas de comedia televisivos; no es tan fácil cuando los aprendizajes socioculturales desde niño te han enseñado a invisibilizar tu vida erótica-afectiva en los entornos en que nos desenvolvemos.

²⁴ *Idem.*

Mi incursión al diplomado de estudios de género de la Universidad de Colima, con una posición desde la diversidad sexual y amorosa, implicó una profunda reflexión sobre conceptos poco conocidos, en Colima, como son la estigmatización y la discriminación que existen en diferentes espacios académicos; fue una experiencia de gran utilidad dentro de las actividades implementadas en el plan de trabajo de la Alianza por una vida libre de violencia y discriminación en Colima.

La participación de los jóvenes es muy importante en esta lucha para hacer conciencia en otros jóvenes, para promover y difundir los derechos sexuales y reproductivos. Desde la red de Democracia y Sexualidad (DemySex) del estado de Colima,²⁵ vemos con solidaridad aquellas propuestas para sumar esfuerzos y crear redes de manos amigas con agendas y políticas públicas en común, para implementar acciones que los gobiernos tarde o temprano tomarán como suyas al ser consultados.

Desde DemySex-Colima deseamos que nuestras voces se unan a otras, para cantar un solo himno y encontrar un mundo lleno de esperanza donde la violencia sexual sea erradicada de nuestras vidas, donde las sociedades de convivencia puedan ser legítimas para todos y todas las que deseen incorporarse a esta nueva forma de proteger a la diversidad de familias mexicanas y latinoamericanas de este continente, donde los crímenes por homofobia no sean la comidilla de los sectores más recalcitrantes de la Iglesia católica, donde la mujer pueda decidir sobre su cuerpo y su sexualidad sin que nadie esté de por medio.

Por lo tanto, consideramos necesario que desde los espacios públicos y privados luchemos por la no discriminación de todos los seres humanos independientemente de sus motivos raciales, religiosos, morales, políticos, de sexo, de filiación o ideológicos y lingüísticos, entre otros, porque “la discriminación lastima profundamente la dignidad de las personas y de los pueblos evidenciando

²⁵ La Red Nacional Democracia y Sexualidad (Demysex) es una red integrada por organizaciones dedicadas a la educación sexual y la defensa de los derechos sexuales, dentro de las cuales se encuentran instituciones civiles, gubernamentales y académicas. Fue conformada en octubre de 1996 y en ella participan profesionales de diversas disciplinas. En Colima, a raíz del Foro de Consulta ciudadana en Salud Sexual, se da a conocer esta organización, actualmente su representante es Marco Antonio Pérez Gaspar. Véase carpeta informativa *Democracia y sexualidad*, 2004, México, p. 1.

un retroceso en el compromiso de forjar sociedades en las que el respeto a los derechos humanos sea el punto de partida”. Como decía Gilberto Rincón Gallardo: una sociedad que discrimina no puede ser una sociedad con una democracia consolidada.

BIBLIOGRAFÍA

AHUMADA, Abelardo

- 2003 “Las elecciones previas o cuando el PRI comenzó a perder (IX parte)”, en *Diario de Colima*, 23 de agosto, p. 5.

ALVARADO TORRES, Rosa María

- 1996 *Fondos del siglo XVIII (1714-1724)*, Colima, Archivo Histórico del Municipio de Colima (AHMC), p. 58.

BRITO, Alejandro y Claudia Hinojosa

- 2000 “La discriminación con motivo de las preferencias sexuales” en Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación”, Conapred, México, en <http://www.conapred.org.mx>

BODABILLA, Miguel Ángel

- 2005 “Una diócesis dividida”, en *Semanario Avanzada*, Colima, 11 de julio, p. 4.

CASTAÑEDA, Mariana

- 2000 *La experiencia homosexual*, México, Paidós, p. 270.

CHÁVEZ CARRILLO, Jorge Alfonso Michel

- 1995 *Mito, leyenda*, Colima, Universidad de Colima.

GONZÁLEZ CÁRDENAS, Verónica

- 2001 “Llevarían a juicio a Farmacias Guadalajara”, en *Ecos de la Costa*, Colima, 30 de abril, pp. 1-6.

- 2002 “Defenderán enfermos de sida sus derechos laborales y sociales en Colima”, en *La Jornada*, México, 9 de enero, p. 31.

GONZÁLEZ CHÁVEZ, René

- 2005 “Razones de existir”, en *Imagina un mundo sin violencia*, núm. 6, Colima.

FRONJOSÁ AGUILAR, Claudia *et al.* (comps.)

- 1997 *Memoria Foro Nacional de Jóvenes por los Derechos Sexuales*, México, SEP/IMJ/Elige/Acciones, p. 155.

LEVY, José *et al.*

- 1990 “XERL y la radiodifusión en Colima”, en *50 aniversario de la XERL*, Colima, p. 38.

NÚÑEZ NORIEGA, Guillermo

1997 *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG-UNAM, p. 260.

2001 Diversidad sexual y amorosa, mecanoescrito, p. 42.

OPS

2000 *Promoción de la salud sexual. Recomendaciones para la acción*, Organización Panamericana de la Salud, pp. 54.

PÉREZ GASPAS, Marco Antonio

(en prensa) “Te doy mis ojos. La discriminación y la violencia sexual en el arcoiris colimense”, *Memorias de la III Semana Cultural de la Diversidad Sexual*, México, Conaculta-INAH.

TIN, Louis-Georges

2005 “Hacia un día mundial de lucha contra la homofobia”, en *Semanario Avanzada*, Colima, núm. 151, 21 de marzo, p. 19.

TORO, Elena del

2005 “Organizaciones plantean necesidad de difundir reformas sobre discriminación”, en *Diario Avanzada*, Colima, 24 de noviembre, p. 2.

VELASCO, Víctor

2001 “Hombres que tienen sexo con otros hombres”, en *Homópolis*, núm. 5, México, pp. 28-31.

La construcción de las sexualidades.
Memoria de la IV Semana Cultural de la Diversidad Sexual
se terminó de imprimir en abril de 2009
en los talleres gráficos del Instituto Nacional
de Antropología e Historia.
Producción: Dirección de Publicaciones
de la Coordinación Nacional de Difusión.

Tratar de comprender que la complejidad humana y sobre todo sus comportamientos en torno a la sexualidad son diversos sacude todo lo instituido durante varios siglos, de ahí que la configuración sexo-genérica hegemónica actual constriña esta situación al limitar su expresión en dos cuerpos, sexos y géneros. Quizá por eso resulte provocativa la propuesta de un tercer género, la ambisexualidad y la transgeneridad.

Esta obra ofrece temáticas sobre la diversidad sexual que convocan a la reflexión, a desmitificar ciertas “verdades” impuestas y reproducidas tanto por la religión, como por la ciencia, la filosofía y la historia, por sólo mencionar algunas instancias que, precisamente por estar reconocidas socialmente, ejercen su poder mediante una violencia simbólica o institucionalizada, al erigir incuestionables maneras de explicar el mundo, obligar a ciertas relaciones sociales y postularse como la base direccional de la existencia humana. Además, incluye experiencias individuales y colectivas de las que es fácil derivar propuestas y demandas concretas, pero también la oportunidad de descubrir un mundo que se ha querido ocultar y que está en proceso de abrirse hacia la complejidad y diversidad de los seres humanos, para desenmascarar lo simbólico de nuestras semejanzas y diferencias, brindar nuevas miradas y renovar actitudes hacia los “otros” en aras de construir un mundo que se expanda y donde en la práctica, y no sólo en el discurso, se integren todos los tipos de sujetos sociales y sexuales.



Instituto Nacional
de Antropología
e Historia



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes



9 789680 303892