

CUERPO Y POLÍTICA
FEMINISMOS, GÉNERO E INTERSECCIONALIDAD

Inés Castro Apreza
(editora)



CUERPO Y POLÍTICA
FEMINISMOS, GÉNERO E INTERSECCIONALIDAD

CUERPO Y POLÍTICA

FEMINISMOS, GÉNERO E INTERSECCIONALIDAD

Inés Castro Apreza
(editora)



Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

305.42

C84

Cuerpo y política. Feminismos, género e interseccionalidad / Editora Inés Castro Apreza.-- 1a. Ed.-- Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2019.

200 páginas; 17x23 centímetros.

ISBN: 978-607-543-075-1

1. Rol y situación social - Mujeres. 2. Estudios de género y feminismo.

ISBN: 978-607-543-075-1

D.R. © Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

1 Av. Sur Poniente 1460

C.P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

Calle Bugambilia 30, Fracc. La Buena Esperanza

C.P. 29243, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Imagen de portada: Efraín Ascencio Cedillo

Diseño y diagramación: Irma Cecilia Medina Villafuerte

Corrección de estilo: Roberto Rico Chong e Isabel Rodríguez Ramos

Este libro está conformado por contribuciones de investigadoras de larga trayectoria, así como jóvenes estudiantes del Posgrado de Maestría y Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Se trata de una obra dictaminada, revisada y discutida por pares apegada a los procesos de aseguramiento de la calidad editorial del CESMECA y la UNICACH.

Índice

Estudios de mujeres, de género y feministas. ¿Y las corporalidades? <i>Inés Castro Apreza</i>	9
La mujer, la pastora... ¿Y el cuerpo? <i>Karla Lizbeth Somosa Ibarra</i>	47
Alegría, esperanza y transformación social. La espiritualidad como sendero de resemantización corporal por una red <i>new age</i> <i>Astrid Maribel Pinto Durán</i>	87
El erotismo. Espacios, corporalidades y máscaras en personas mayores <i>Liliana Bellato Gil</i>	105
La Morada: una experiencia de trabajo feminista frente a la violencia sexual y doméstica (la construcción de espacios imprescindibles para prevenir el feminicidio) <i>Blanca Olivia Velázquez Torres y Georgina Sánchez Ramírez</i>	123
La disposición del propio cuerpo como principio de autonomía personal: las trabajadoras sexuales <i>Cruz Yolanda Martínez Martínez</i>	147
Cuerpos usurpados por alianzas encarnadas en un cabildo indígena <i>Mariel Cameras Myers</i>	175
Sobre las autoras	197

Agradecimientos

Este volumen colectivo es producto de un trabajo individual de cada una de las participantes, con quienes me unen intereses comunes en la temática de cuerpos y corporalidades; con algunas de las autoras he tenido la fortuna de coincidir en varios espacios. En lo que a mí hace, se trata de reflexiones de largo aliento iniciadas en el periodo 2012-2013 en el seminario de especialización que coordiné titulado Cuerpo y Política del Posgrado de Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH), así como también del coloquio Cuerpos y Diversidades, organizado en el año 2014 bajo la coordinación de la Universidad Intercultural de Chiapas y la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. En este coloquio participaron más de treinta personas —en su mayoría, mujeres— de diferentes instituciones académicas y organismos no gubernamentales del estado de Chiapas, quienes ya desarrollaban investigaciones sobre cuerpos y corporalidades. Además, en el marco de este gran evento se emprendió una reflexión colectiva de las investigaciones sobre violencia, migración, arte y artesanías, música y religiones que no habían sido enfocadas desde las teorías de cuerpos. Estoy agradecida con todas las participantes del coloquio, segura de que el mismo dio un impulso a los estudios de cuerpos y corporalidades en la entidad. Este libro recoge diálogos, disensos, consensos y búsquedas desarrollados por jóvenes estudiantes y académicas de larga trayectoria. Entre estas jóvenes, merecen especial mención Fabiola Ixchel Muñoz Soto, Adriana Alcázar y Karla Lizbeth Somosa; las dos primeras participaron en el coloquio en mención y en las memorias respectivas, mientras que la segunda colabora en este libro. Fabiola, Adriana y Karla son

jóvenes talentosas que mucho prometen en el campo de las investigaciones feministas y de quienes he aprendido mucho en los últimos años.

Debo agradecer, finalmente, el apoyo que, en su momento, me brindó Astrid Maribel Pinto Durán para hacer posible que este libro se imprimiera.

Estudios de mujeres, de género y feministas. ¿Y las corporalidades?

Inés Castro Apreza

Tres grandes tradiciones académicas han sido desarrolladas en México y otras partes del mundo, a saber, investigaciones de mujeres, de género y feministas. Esto es lo que arroja una reconstrucción mínima de la genealogía de los estudios sobre “la mujer” o “las mujeres”, un sujeto largamente invisibilizado en las ciencias sociales. Ciertamente, a dichas tradiciones hay que añadir los estudios sobre masculinidades —de los que el presente ensayo no se ocupa— y los de cuerpos y corporalidades, el tema central de los trabajos reunidos en este libro. Estos últimos, los estudios de cuerpos y corporalidades, han tenido auge en el siglo XXI en México y, si bien en menor medida, también en el estado de Chiapas se han hecho aportaciones analíticas importantes, lo que se puede constatar en al menos tres distintos nichos académicos institucionales productores de investigación y docencia sobre la temática: la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) y la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH). El objetivo de este ensayo introductorio es contribuir a la construcción de una genealogía básica de los tres tipos de investigación y situar en este horizonte los estudios de cuerpos y corporalidades en Chiapas.

En la primera parte se problematiza acerca de las semejanzas y diferencias entre cada una de las investigaciones aludidas, mujeres, género y feministas, dejando abierto un debate necesario que reconoce puentes entre las mismas, pero también fronteras determinadas. Después se hace un análisis general de la importancia de la creación de conceptos, entre los cuales destaca la categoría de género como una de las más relevantes en las últimas décadas. Junto al reconocimiento de la categoría de género —porque informa sobre la construcción simbólica de la diferencia sexual y, por tanto, sobre desigualdades

entre mujeres y hombres—, se analiza su utilidad para la transformación social. Este carácter transformador, cabe precisar, es tan sólo una posibilidad, es decir, puede no ser útil para el cambio, pero abre sin duda tal escenario al desnaturalizar las desigualdades que vienen de antiguo en diversas sociedades. Necesariamente, se cierra este apartado con algunas de las críticas políticas y teóricas a la propia categoría de género; la emergencia de los estudios de corporalidades tiene que ver en alguna medida con las limitaciones de aquella categoría. Es necesario destacar en todo caso que, en México, a diferencia de otros países latinoamericanos (Laudano, 2006), no hubo debates políticos continuados sobre el impacto “negativo” de la categoría de género en el trabajo en las instituciones gubernamentales y las mismas asociaciones civiles. El feminismo autónomo —que en México tuvo su propio impulso a través de la revista *La Correa Feminista* (1992-1999)— se desmarca claramente, desde principios de la década de los noventa del siglo XX, de toda institucionalidad promovida por agencias y fundaciones internacionales, retomada por gobiernos latinoamericanos (Bedregal, s/f; Franco, 2018; Falquet, 2014).

A continuación se describen a grandes rasgos las rutas institucionales que han seguido los tres tipos de investigación mencionados —mujeres, género y feministas—, las cuales han contribuido de manera decisiva a su consolidación. Se finaliza con un análisis de los estudios de cuerpos y corporalidades, centrado en Chiapas, cuyas posibilidades futuras se dejan ver en el conjunto de trabajos reunidos en este libro.

Investigaciones de mujeres, de género y feministas

Alguna diferencia habrá entre tales estudios si se habla de historia de las mujeres (Perrot, 2008) o —para precisar las fronteras geográficas necesarias— de historia de las mujeres en Occidente (Duby y Perrot, 2000); o bien se precisan las aportaciones de la historia del género frente a la historia de las mujeres (Rose, 2012). Además, desde los años setenta se hacía referencia a la antropología de la mujer o la antropología feminista (Goldsmith, 1986; Lamas, 1986).

Se ha explicitado, por ejemplo, que la investigación sobre mujeres no es necesariamente investigación feminista (Bartra, 2002: 6), y lo mismo se podría argumentar sobre los estudios de género, esto es, que no todos son feministas ni se autoadscriben como tales. Hay, por otra parte, estudios de mujeres que

no hacen uso de la categoría de género y, sin embargo, proponen análisis en los que mujeres y hombres se muestran en sus poderes, asimetrías y desigualdades. Por otro lado, una vertiente de los estudios de género se orienta a políticas públicas, programas y agendas de mujeres sin pasar necesariamente por un tamiz feminista —en Bolivia, por ejemplo, se habla de la “tecnocracia de género” en las instituciones gubernamentales para diferenciarse de posicionamientos políticos comprometidos con organizaciones de mujeres de base—. Si bien el debate no está plenamente saldado, parece claro que, al usar una de las categorías —mujeres, género, feminismo— para definir unos estudios u otros, se está pensando en dar énfasis a “algo”.

En una aproximación a este debate académico, se puede afirmar que en el principio fue la mujer en singular. “Estudios sobre la condición femenina” o “estudios de la mujer” fueron las maneras en que se denominó ese nuevo tema de investigación social en México que se configuró como tal en los años setenta del siglo XX. El sujeto “mujer” y “mujeres” empezó a ser visto como parte de estudios específicos; en ellos habría que distinguir dos grandes vertientes analíticas: una más descriptiva y otra que busca situar al sujeto “mujeres” en un contexto de relaciones sociales cruzadas por el poder y, por tanto, en asimetrías y desigualdades —al menos siguiendo a la historiadora Joan W. Scott, 2003—. El análisis descriptivo, no obstante, trascendió muy pronto en diversos contextos al plantear y responder nuevas preguntas: ¿cuál es el significado de lo masculino y lo femenino, del sexo y la reproducción, en contextos sociales y culturales determinados? (Ortner *et al.*, 2003), ¿hay o no una relación entre la diferencia biológica y la diferencia sociocultural?, ¿por qué, aun en sociedades realmente igualitarias en casi todos los aspectos, las mujeres seguían marginadas o rezagadas respecto del poder político? (Lamas, 1986).

Una de las razones importantes para hablar de “investigación feminista” es que en los años sesenta y setenta la academia no se veía disociada de la política. El término “investigación feminista” estuvo presente desde entonces porque varias de las primeras investigadoras ejercían militancia en organizaciones mixtas, o bien impulsaban las primeras asociaciones de mujeres. Entre las estudiosas hay un consenso en el hecho de que el movimiento feminista y mujeres involucradas en movimientos inspirados en el marxismo y el socialismo han influido en la investigación feminista (Rose, 2012: 27; Bartra, 1999; Muñoz, 1997).

La antropología es la ciencia social en la que encontramos una larga práctica de investigación —sobre todo a través de la etnografía— que recupera el

análisis de la mujer o las mujeres porque busca conocer pueblos y culturas “desde dentro”, situando relaciones sociales, actividades, funciones, atributos, poderes, etcétera, en función del sexo; por ejemplo, las formas de parentesco, el noviazgo, la reproducción y la sexualidad (Muñiz, 1997: 119). Las perspectivas etnocéntrica y androcéntrica no escapan a dichos estudios, pero lo destacable es que se ha buscado analizar los “papeles sexuales” tanto de hombres como de mujeres en determinadas sociedades no occidentales (Ortner y Whitehead, 2013; Conway *et al.*, 2003; Lamas, 1986). Se reconocen los trabajos de Margaret Mead como los que plantearon por primera vez la construcción cultural de esos roles (Goldsmith, 1986: 151-152), al punto de afirmarse que “casi podría decirse” que la autora descubrió tal perspectiva (Ortner *et al.*, 2003: 128). Posiblemente la trascendencia del trabajo de Mead tardó en ser comprendida, pero, en todo caso, fue ignorada durante varias décadas, entre otros por el sociólogo Talcott Parsons, quien sostenía que el proceso de modernización había logrado racionalizar la asignación de esos papeles sexuales más allá de la clase social y las culturas. Parsons entendía por racionalización “la definición de papeles de género con base en las funciones económicas [asumidas por el hombre] y sexuales” o “expresivas” [asumidas por la mujer] (citado en Conway *et al.*, 2003: 21-22).

Más allá de las perspectivas teóricas dominantes, en Estados Unidos se realizaron estudios de mujeres específicos en los años setenta; Mary Goldsmith (1986) analiza cómo y por qué ocurrió y cuáles fueron los campos de interés inicial. Este estudio genealógico, pionero en el contexto mexicano, es importante porque la autora habla desde la propia experiencia, destacando las dificultades iniciales que se afrontaron en la academia de la antropología: organizar cursos universitarios especializados en mujeres, impulsar las primeras investigaciones, reunir la bibliografía pertinente muy escasa todavía, etcétera. No faltó además, como señala Goldsmith, el hecho de que las académicas tuvieran que afrontar un ambiente académico hostil y falta de respeto a los estudios nacientes, una situación esta última que no parece haberse superado del todo en distintos espacios locales y nacionales. Desde entonces, y en tal contexto, las propulsoras de esos estudios buscaron legitimar el nuevo tema de investigación (Goldsmith, 1986: 163).

En ese contexto, progresivamente, hubo debates antropológicos ligados al feminismo y discusiones metodológicas y epistemológicas, junto a una búsqueda de las categorías adecuadas al nuevo tema de investigación. Con

respecto a discusiones metodológicas y epistemológicas se ha reflexionado qué hace que un estudio sea “feminista” y si hay o no una metodología feminista, o existen varias. En un texto clásico publicado en inglés en 1987, Sandra Harding señala que una de las dificultades para hablar de un método feminista es que las discusiones sobre métodos, metodologías y problemas epistemológicos han estado mezclados (2002: 10). Los métodos son técnicas de recopilación de información; las metodologías son teorías y análisis de los procedimientos de información, y las cuestiones epistemológicas son las relacionadas con la teoría del conocimiento adecuado o con estrategias de justificación del conocimiento (Harding, 2002: 10). Sandra Harding se pregunta qué hay de nuevo en la investigación feminista planteando tres de sus características distintivas, a saber, el hecho de recoger la experiencia de las mujeres, estar a favor de las mujeres y que la investigadora —quien investiga— se sitúe en el mismo plano crítico que el “objeto de estudio”. Esto último significa que la clase, la raza, la cultura, las presuposiciones en torno al género y las creencias de quienes investigan “deben ser colocados dentro del marco de la pintura” que se desea pintar (Harding, 2002: 25). La teoría del punto de vista feminista, como la llamó Harding, buscaba ser una epistemología feminista, una sociología del conocimiento, una filosofía de la ciencia y una metodología feminista (2012: 39). Esto es, también fue vista como un método de investigación que responde a la pregunta de cómo hacer investigación feminista: “empieza por la vida de las mujeres para identificar en qué condiciones, dentro de las relaciones naturales y/o sociales, se necesita investigación y qué es lo que puede ser útil (para las mujeres) que se interroge de esas situaciones” (Harding, 2012: 32-33).¹

Precisamente en torno a los planteamientos de Sandra Harding, Donna Haraway discute el concepto de “objetividad” en un influyente texto iniciado en 1986. Dice Haraway: la objetividad feminista significa “conocimientos situados” (1995: 324), conocimientos encarnados. La objetividad feminista trata de la localización limitada, no de la trascendencia y el desdoblamiento del sujeto y el objeto. Solamente “la perspectiva parcial promete una visión objetiva” (Haraway, 1995: 326).

¹ De acuerdo con algunas autoras, hoy por hoy no hay, sin embargo, consenso sobre los métodos propiamente feministas (citado en Araiza y González, 2017: 64).

En el contexto de críticas a la categoría de género y de reafirmación de lo que es la investigación feminista, Silvia Tubert señala (2003: 13) que dicho concepto “parece ajustarse a la terminología científica de las ciencias sociales y se desmarca así de la (supuestamente estridente) política del feminismo. En esta acepción, ‘género’ no comporta una declaración necesaria de desigualdad o de poder, ni nombra al bando (hasta entonces invisible) oprimido” —feministas activistas dicen que esto es precisamente lo que ocurre cuando hablamos de “violencia de género” en vez de violencia contra las mujeres—. Silvia Tubert añade que al hablar de “perspectiva de género” —en lugar de “perspectiva feminista”— se “establece un campo académico despojado de toda proyección crítica y reivindicativa de los movimientos de mujeres” (Tubert, 2003: 13).

Precisamente, en alusión a las antropólogas feministas, Marta Lamas recupera el argumento que esgrimen de sí mismas en el sentido de que “su trabajo académico tiene una específica meta política: contribuir al desmantelamiento de las estructuras de poder que oprimen a las mujeres” (1986: 103). El feminismo, ciertamente, no se hace preguntas solamente para comprender, sino que al hacerlo está formulando un planteamiento político, como erradicar la opresión (Goldsmith, 1986: 148-149). Desde una investigación feminista se promueve la realización de estudios orientados a la comprensión de la condición de las mujeres y otros sujetos, sus problemáticas, investigaciones ligadas a procesos organizativos de éstas, con un compromiso práctico de quien investiga con respecto a los mismos. El reconocimiento de que es posible estudiar otros sujetos fue posterior, de ahí el estudio de las masculinidades (Cazés, 2002; Montesinos, 2002) y las identidades sexuales no heteronormadas.

El esfuerzo por definir lo que es la investigación feminista continúa, también en el mundo hispanoparlante. En estudios recientes se reflexiona sobre el significado y la puesta en práctica de la investigación feminista con diversas coincidencias entre sí (Araiza y González, 2017; Gandarias, 2014; Martínez *et al.*, 2014; Biglia, 2012) Una de las propuestas más acabadas es la de Bárbara Biglia, para quien la investigación activista feminista comprende once aspectos: el compromiso para el cambio social; la ruptura de la dicotomía público/privado; la relación interdependiente entre teoría y práctica; el reconocimiento de una perspectiva situada; la asunción de responsabilidades; la valoración y el respeto de las agencias de todas las subjetividades; la puesta en juego de las dinámicas de poder que intervienen en el proceso; una

continua abertura a ser modificadas por el proceso en curso; la reflexividad; lógicas no propietarias del saber; y la redefinición del proceso de validación del conocimiento utilizando diferentes métodos (Araiza y González, 2017; Biglia, 2012). Algo podría añadir la investigación reflexiva feminista, que “consiste en la producción conjunta de un texto híbrido entre investigadora y participantes que se construye a partir de sesiones de conversación sobre el tema de estudio, la elaboración de un texto por parte de la investigadora donde plasma las conversaciones y la agencia de las participantes sobre el texto para modificar, corregir o expandirlo” (Gandarias, 2014). Y hay también reflexiones desde el feminismo decolonial (Cubillos, 2014) que recuperan las categorías propias de esta importante corriente de pensamiento latinoamericano.

Algunas categorías: patriarcado, sistema sexo-género y género

En lo que respecta a las categorías, las de clase social, opresión y explotación dominaron en México asociadas como estaban a la teoría marxista y a la fuerza política de los movimientos que la reivindicaban, incluso en este nuevo tema de investigación sobre mujeres (Bringas, 1986). Mientras tanto, las categorías patriarcado, sistema sexo-género, política sexual, género y tecnologías del género, entre otras, se dilucidaron como propias de estos nuevos estudios. Investigadoras empíricas también crearon tempranamente algunas categorías como violencia doméstica o trabajo doméstico. Ésta ha sido una de las aportaciones centrales de las investigaciones feministas, es decir, construir categorías a partir de la experiencia de vida de las mujeres para nombrar sus circunstancias y transformarlas.

Otra de las aportaciones de la investigación feminista es formular las preguntas adecuadas: ¿qué es una mujer?, ¿cuál es el origen de la opresión de las mujeres? Estas fueron preguntas centrales enmarcadas en los debates en torno a la naturaleza y la cultura, en los que las feministas empezaron a hacer aportaciones fundamentales. El origen de la opresión de las mujeres, junto al carácter histórico —¿cuándo empezó?—, buscaban como problema de investigación desentrañar el nudo de relaciones sociales originario que daba lugar a ese particular estatus, opresión y exclusión del poder político de las mujeres. La mayoría de las respuestas ubicaban el origen de la opresión “en la expresión máxima de la diferencia biológica: la maternidad” (Lamas, 1986: 181-182), lo que problematizaba la posibilidad del cambio.

En los años setenta, Gayle Rubin reconoce precisamente que la “literatura sobre las mujeres —tanto feminista como antifeminista— es una larga meditación sobre la cuestión de la naturaleza y génesis de la opresión y la subordinación social de las mujeres”, un tema crucial pues las respuestas posibles, dice la autora, “condicionan nuestras visiones del futuro y nuestra evaluación de si es realista o no la esperanza de una sociedad sexualmente igualitaria” (Rubin, 1986: 28).

El carácter transcultural de dicho estatus femenino y masculino, más allá de las diferenciaciones que esos estudios se propusieron analizar, precisamente podría dar lugar a lecturas conservadoras en el sentido de reconocer el estatus “natural” de los mismos. Sin embargo, en los años setenta y ochenta se realizaron distintas investigaciones posicionadas en explicaciones socioculturales sobre la situación de mujeres y hombres en determinadas sociedades (Lamas, 1986; Goldsmith, 1986). Desde el feminismo se preguntó con mayor precisión heurística y sentido político: ¿por qué la diferencia sexual implica desigualdad social?, ¿hay o no una relación entre la diferencia biológica y la diferencia sociocultural? En 1974, Michelle Z. Rosaldo se pregunta por esa característica presente en todas las sociedades para que se reproduzca un orden social desigual, y la respuesta fue “el género” (citado en Lamas, 1986).

Marta Lamas señala que, el hecho de que:

[...] la diferencia biológica, cualquiera que ésta sea (anatómica, bioquímica, etc.) se interprete culturalmente como una diferencia sustantiva que marcará el destino de las personas, con una moral diferenciada para unos y para otras es el problema político que subyace a toda la discusión académica sobre las diferencias entre hombres y mujeres (Lamas, 1986: 178).

A fines de los setenta esta preocupación del feminismo en Estados Unidos y Europa, así como en algunos países de América Latina, ya estaba claramente perfilada: la diferencia sexual vuelta desigualdad social es un constructo social, no algo “natural”. El género, esto es, un orden simbólico determinado sobre los roles femeninos y masculinos, es una creación de las personas mismas, no producto de características biológicas innatas.²

² En América Latina, la intuición primaria de Simone de Beauvoir: “Una no nace mujer, sino que se hace mujer” y su libro *El segundo sexo*, traducido al español en 1962, fue decisivo

Traducido a mediados de los años ochenta, el trabajo de Gayle Rubin de 1975, *The Traffic in Women: Notes of the 'Political Economy' of Sex*, marca el despegue de la utilización de la categoría de género en las ciencias sociales (Lamas, 2003: 12). En ese influyente escrito, Gayle Rubin analiza lo que llama la parte de la vida social que es la sede de la opresión de las mujeres y las minorías sexuales: el sistema de sexo/género. La autora define dicho sistema como “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1986: 97).

En un ejercicio de las mejores tradiciones feministas del momento, Gayle Rubin dialoga con las corrientes filosóficas y políticas más relevantes: en primer lugar, con la teoría marxista, que, dice la autora, si bien fracasa en la conceptualización de la opresión sexual, es Federico Engels quien apunta claramente en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* la idea de que las “relaciones de sexualidad” deben distinguirse de las “relaciones de producción” (Rubin, 1986: 102). Discute desde una perspectiva feminista las obras de Claude Lévi-Strauss y Sigmund Freud, en las que, dice Rubin, pueden encontrarse análisis agudos sobre la domesticación de las mujeres. Algo muy importante es que, a diferencia de la literatura marxista en la cual hay “trabajadores”, “campesinos” y “capitalistas”, en las obras de Lévi-Strauss y Freud encontramos las experiencias de “hombres” y “mujeres” específicos. *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss muestra el parentesco como una imposición de organización cultural sobre los hechos de la procreación biológica y, afirma Rubin, como para el autor “la esencia de los sistemas de parentesco está en el intercambio de mujeres entre los hombres, implícitamente construye una teoría de la opresión sexual”.

La consideración del “poder”, en el sentido de que las relaciones sociales se encuentran mediadas por formas de desigualdad, jerarquía y dominio, fue importante en este proceso que buscaba precisar los términos de la categoría de género. Diez años después del trabajo de Gayle Rubin, apareció en 1986 uno de los escritos más influyentes en los estudios de género, “El género, una categoría útil para el análisis histórico”, de Joan W. Scott (2003). La definición de género de Joan W. Scott (2003: 265-302) tiene dos proposiciones y varias subpartes:

para enmarcar el campo de investigación feminista (Lamas, 2013: 9).

el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos —es decir, el género opera en múltiples campos— y es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Es una forma, no la única, pero sí una forma fundamental. Las subpartes son los símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples y a menudo contradictorias, los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, las nociones políticas y referencias a las instituciones y organizaciones sociales y, finalmente, la identidad subjetiva. Esta propuesta analítica tiene que ver con el hecho de que Joan W. Scott desplazó la pregunta sobre la causa y el porqué de la exclusión de las mujeres hacia el cómo ocurre (Tarrés, 2013). Pese a que la propuesta de Joan W. Scott no resulta fácil si se quiere aplicar en su conjunto en alguna investigación, su escrito ha sido multicitado en la investigación social de género y feminista.

De esta manera, durante varios años la categoría género alimentó el esfuerzo analítico por comprender cómo se construyen las desigualdades entre mujeres y hombres. Sin embargo, al desarrollar una mirada crítica hacia su propio quehacer, las feministas vuelven sobre sus pasos. A fines de los ochenta, Teresa de Lauretis (1993) reconocía que la noción de género como diferencia sexual era central para la crítica de protesta, la relectura de las representaciones culturales y narrativas, el cuestionamiento de las teorías de la subjetividad y la textualidad. No obstante, tal concepción y sus nociones derivadas como cultura de mujeres, maternidad, escritura femenina, femineidad, etcétera, se habían tornado, dice la autora, una limitación, una desventaja para el pensamiento feminista (De Lauretis, 1993: 7). Teresa de Lauretis afirma que el género como diferencia sexual constriñe el pensamiento crítico feminista al volverlo un tamiz universalizante y unificador: se habla de “la mujer”, más allá de todas las diferencias existentes entre las mujeres. Junto a ello, el potencial epistemológico radical del pensamiento feminista se ve demeritado: concebir al sujeto social como constituido por el género, pero también por un entramado de representaciones lingüísticas y culturales, por relaciones raciales y de clase (De Lauretis, 1993: 7-8; De Barbieri, 1993).

Siguiendo la idea del teórico de la analítica del poder Michel Foucault (1976, 1998) sobre las políticas de la sexualidad como una “tecnología del sexo”, Teresa de Lauretis habla de las “tecnologías de género” que conforman a los sujetos: tal “como la sexualidad, el género no es una propiedad de los cuerpos o

algo originalmente existente en los seres humanos, sino el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales” (1993: 2). El cine estudiado por la autora es una tecnología de género en tal sentido, lo mismo que podría serlo el deporte como ámbito de exclusión, discriminación y segregación de género (Moreno, 2011).

Pese a estas advertencias críticas tempranas de la categoría de género, durante la década posterior, los noventa, su uso generalizado permite identificar la diversidad de connotaciones imputadas a la misma en la academia, tanto como en la vida pública y, en consecuencia, surgen más problemas. Siguiendo a Harold Garfinkel, Mary Hawkesworth (1999: 3-4) critica la “actitud natural” (axiomas incuestionables) respecto del género como si fuese una cuestión de pura evidencia. Hawkesworth llama la atención sobre la diversidad de los usos del género en la literatura existente enlistando más de treinta: desde el rechazo al determinismo biológico, pasando por la semiótica del cuerpo, el sexo y la sexualidad, la identidad y la aspiración individuales y las microtécnicas del poder, hasta su definición como estereotipos sexuales o ideología internalizada. La autora encuentra, asimismo, que el género es visto como un atributo de las personas o una ideología internalizada e incluso como un modo de organización social, etcétera.

Ciertamente, es menester reconocer ante todo que la categoría género mantiene en su centro la distinción entre naturaleza y cultura, pero ni la categoría mujer ni la de hombre son parte de la primera. Es decir, la materialidad de los cuerpos, macho y hembra, se definen socialmente como hombre y mujer, de modo que estos conceptos son también problemáticos: todavía hay que deconstruirlos, discutirlos, analizarlos. Como dice Silvia Tubert (2003), una de las paradojas es que tanto en textos científicos como divulgativos género y sexo se usen indistintamente, cuando la idea originaria era precisamente aquélla, destacarla como herramienta que revelase el origen sociocultural de las desigualdades. Un punto coincidente con Sonya O. Rose, para quien:

Si el género es una interpretación cultural del sexo entendido como biológico o natural, o como relativo a los cuerpos físicos o materiales, entonces finalmente el género se basa en diferencias relacionadas con el cuerpo, que es en ese caso considerado como ajeno o al margen de la historia o la cultura (Rose, 2012: 48-49).

Por otro lado, la categoría género sólo da cuenta de las relaciones entre hombres y mujeres, no de todas aquellas personas que no encajan en dichos conceptos. Lesbianas, homosexuales, gais, bisexuales, transexuales, transgéneros, intersexuales, *queer*, “marica” (Pereyra, 2016) no se definen ni agotan en “hombres” ni “mujeres”. Daniel B. Coleman (2016), artista de *performances* y politólogo feminista, se define a sí mismo como “transgénero masculino no binario y afrodescendiente”; es decir, no se reconoce como hombre —ni busca serlo, afirma contundente—. La crítica al binarismo de género tanto como la crítica a la heterosexualidad obligatoria ha sido puesta en debate desde, por lo menos, los años ochenta del siglo XX. Nuevamente, sólo en los últimos años en Chiapas se han empezado a impulsar los estudios del lesbianismo feminista y sobre la población que solemos identificar como LGTBI (lesbianas, gais, transexuales, bisexuales, intersexuales).

En tal perspectiva, Judith Butler (2002, 2007), una de las filósofas feministas de mayor influencia, reconoce que el sexo no se reduce a ser una entidad anatómica, sino que la dualidad de los sexos se establece a través de una historia, con una genealogía y con variaciones a través del tiempo. El género es un *performance*, un acto performativo, una actuación aprendida que se recrea día a día. Sin embargo, la inspiradora del movimiento *queer* deja abierta la posibilidad de imaginar más de dos “géneros”, lo que cuestiona el binarismo intrínseco de la categoría género desde sus orígenes. Una crítica, no obstante, que Judith Butler recibió —y que contestó— fue que, al referir el género como un acto performativo, dejaba a un lado la materialidad de los cuerpos:

Mi énfasis inicial en la desnaturalización no era tanto una oposición a la naturaleza cuanto una oposición a la invocación de la naturaleza como modo de establecer límites necesarios para la vida generizada. Pensar los cuerpos de un modo diferente me parece parte de la lucha conceptual y filosófica que el feminismo abraza, lo que puede estar relacionado también a cuestiones de supervivencia (Butler, en Costera, 2009).

De todas las aproximaciones analíticas expuestas, sin embargo, si nos podemos quedar con la seguridad de que —como dejan ver Rubin, Scott y De Lauretis— la cuestión del poder es central en el análisis del género. Decantar el poder del género, quitarle este sustrato básico a la categoría, es algo que, en países como

México, habría que analizar como uno de los problemas centrales en sus usos, sobre todo en la vida público-gubernamental.

En México, de acuerdo con Marta Lamas (2003: 9), fue tras la creación del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) cuando la categoría de género cobró visibilidad para la comunidad universitaria en México —una de las más grandes de América Latina, la Universidad Nacional Autónoma de México—.³

En el mismo año de la fundación del PUEG, Teresita de Barbieri (1993), en un importante trabajo de divulgación, aporta —desde una perspectiva sociológica— una discusión conceptual y metodológica de la categoría género. Se trata de un esfuerzo sistematizador sobre el alcance de la categoría, algunos problemas que en México ya empezaban a vislumbrarse en su uso —como equipararla a “mujeres”—, las perspectivas analíticas sobre la condición de las mujeres, y cómo deben estudiarse las relaciones de género. A este último respecto, De Barbieri sugiere comenzar por su núcleo básico, a saber, el estatus de madre/esposa/ama de casa y jefe de familia/sostén económico/padre/esposo; y afirma que las etapas previas —niñas y niños— y posteriores permiten observar las variaciones de la dominación masculina sobre las mujeres. Acaso de manera novedosa, De Barbieri abre la puerta, asimismo, para no reducir el análisis al binarismo de género ni a “mujeres”, e investigar, en cambio, esas “zonas oscuras y límites de la sociabilidad” como el divorcio, el celibato, la homosexualidad y la bisexualidad, entre otros temas.

¿Qué se puede concluir a partir de esta sumaria reflexión dentro y fuera de las fronteras nacionales? Una primera conclusión es que en la vida pública y política sigue siendo relevante la categoría de género. Trabajos recientes han resaltado la importancia de la categoría en disciplinas más allá de la historia, la antropología, la filosofía y la sociología, como la ciencia política (Lois y Alonso, 2014; Wills, 2014) y la comunicación (Hernández-Carballido, 2006), así como por su utilidad para comprender categorías como poder, cultura e ideología (Araya, 2015) o adentrarse en los temas del arte, el cuerpo y el género

³ Entre quienes han hecho aportaciones iniciales a la discusión teórico-metodológica del género se encuentran Marta Lamas, Teresita de Barbieri (1993) y Marcela Lagarde (1990), así como Eli Bartra (1998) en sus trabajos compilados y Mary Goldsmith (1986). La obra de Marcela Lagarde (1990) marca un hito en los estudios de género y las investigaciones feministas en México.

(Angelelli, 2016). Entre las perspectivas novedosas figuran aquellas que refieren las identidades sexogenéricas diferentes (Carballido y Torres, 2014) y las aproximaciones del ciberfeminismo (Perdomo, 2016). Si bien es un debate complejo, estas últimas podrían renovar nuestras convicciones sobre la acción social transformadora desde la tecnocultura y el ciberespacio, donde también se requiere de la categoría de género (Perdomo, 2016).

En suma, y pese a las diferentes críticas, no parece que estemos cerca del final intelectual de la utilidad de la categoría de género.

Mujeres, género y feminismos: senderos de la institucionalización

El surgimiento y la consolidación de una disciplina social o de un nuevo tipo de estudios es un proceso que pasa, necesariamente, por el reconocimiento social. Los estudios de mujeres, de género y feministas no son la excepción. Siguiendo el planteamiento sobre las condiciones que hicieron posible la institucionalización de la antropología en Chiapas de Andrés Fábregas (2015), se puede afirmar que, en los estudios de mujeres, género y feministas, ha sido necesario desarrollar un trabajo continuo sobre dichas temáticas, crear comunidades académicas estables —cuerpos académicos y grupos de investigación—, generar publicaciones y formar recursos humanos especializados.

La fundación de programas de posgrado en universidades y centros de investigación ha resultado en varias partes del país una vía adecuada para el fortalecimiento de dichos estudios; aún aquellos casos en que ocurre la sola incorporación de cursos y seminarios sobre género y teorías feministas, en el marco de programas de posgrado generales en ciencias sociales, redundan favorablemente en la formación de jóvenes estudiantes y en el desarrollo de investigaciones sociales. La generación de publicaciones científicas y de divulgación cierra este círculo virtuoso, cuya meta es consolidar las investigaciones de mujeres, género y feministas.

Cuadro 1. Proyectos institucionales de mujeres, género y feministas en México (1976-2017)

Año	Proyecto institucional
1976	Revista <i>Fem</i>
1977	<i>Cihuat. Voz de la Coalición de Mujeres</i>
1983	<i>La Boletina. Órgano Informativo de la Red Nacional de Mujeres</i>
1983	Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM), de El Colegio de México
1984	Área de Mujeres, Identidad y Poder de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco
1987	Suplemento <i>Doble Jornada</i> del periódico <i>La Jornada</i>
1990	Revista <i>Debate Feminista</i>
1992	Revista <i>La Correa Feminista</i>
1993	Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), del Instituto de Investigaciones Sociales (IIA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
1994	Centro de Estudios de Género (CEG) de la Universidad de Guadalajara
1995	<i>La Ventaja. Revista de Estudios de Género</i> , del Centro de Estudios de Género (CEG) de la Universidad de Guadalajara
1998	Programa de Especialización-Maestría de Estudios de la Mujer, de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco
1999	Suplemento <i>Triple Jornada</i> , del periódico <i>La Jornada</i>
2014	Programa de Maestría y Doctorado en Estudios e Intervención Feministas, del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH)
2015	<i>Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género</i> , del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM), de El Colegio de México
2017	El PUEG de la UNAM se transforma en Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG)
2017	Programa de Doctorado en Estudios Feministas de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco
2018	El PIEM del COLEX se transforma en Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PIEG)

Fuente: Elaboración propia.

Nota: se incluyen revistas de difusión que, en su momento, fueron importantes.

En el Cuadro 1 se muestra una historia institucional mínima de lo que se ha referido previamente con relación a los estudios de mujeres, género y feministas, si bien la mayoría de las iniciativas enunciadas corresponden a organizaciones e instituciones radicadas en la Ciudad de México. El cuadro pretende mostrar el proceso de institucionalización en los centros de investigación, programas de los estudios y medios de difusión. Al respecto, pasar de “programa” a “centro” es uno de los mejores indicadores del estatus académico que los estudios de género y feministas adquieren; lo mismo cabe afirmar del tránsito de la “especialización” a maestría o doctorado, así como la generación de medios de difusión propios, entre ellos las revistas.

Finalmente, y no menos importante, todo ello supone una clarificación de la apuesta académica e intelectual, que es necesariamente una apuesta política: la transición de estudios de la mujer a estudios de género y la transición de estudios de la mujer a estudios feministas son indicadores al respecto. Por qué se apuesta intelectualmente por una u otra categoría —mujeres, género o feminismo— no es irrelevante, como lo muestran los propios centros de estudios, los programas de posgrado y los medios de difusión. En enero del año 2017 el PUEG de la UNAM se transformó en Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) para impulsar “el conocimiento teórico y aplicado en este ámbito, desde un enfoque disciplinario”. El CIEG especifica que:

La necesidad de crear el Centro de Investigaciones y Estudios de Género se funda en el objetivo de institucionalizar este campo en nuestra Universidad, de manera que los esfuerzos por desarrollar este tipo de conocimiento no dependan de la voluntad y el interés individual o colectivo, o de coyunturas especiales, sino de una estructura que prevalezca más allá de circunstancias contingentes (Hernández, Mirtha, 2017).

A su vez, el PIEM de El Colegio de México se transformó en Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PIEG) en el año 2018 porque, se dice, “el nuevo nombre expresa mejor las actividades” de la Maestría en Estudios de Género, de la *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género* y del seminario permanente, dedicados a esta especialidad interdisciplinaria.

Institucionalizar, consolidar, identificar mejor una especialidad y permanecer en el tiempo se encuentran entre los objetivos explícitos en estos

tránsitos institucionales de “mujer” a “género”. Refleja bien, en cualquier caso, el predominio de esta última categoría en los estudios impulsados en las universidades y la apertura a otros estudios, particularmente las masculinidades y las corporalidades “trans” que no se ven necesariamente reflejadas en los términos de “mujer” o “mujeres”, y no siempre lo están en aquellas asumidas como feministas.

A su vez, el programa de Doctorado en Estudios Feministas de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco plantea como objetivo general:

Formar investigadoras(es) de alto nivel capaces de generar nuevos conocimientos en el campo de los estudios feministas, de las mujeres y de género que contribuyan al debate teórico y promuevan investigaciones originales y de calidad que favorezcan la discusión y comprensión de problemáticas específicas de los sujetos de género.⁴

En este caso, las tres categorías quedan incluidas, pero el doctorado se presenta como “feminista”, lo que es una postura epistémica y política de uno de los grupos de investigadoras con más larga trayectoria y mayor consolidación.

Como en otros campos, se han publicado numerosas revistas de divulgación, la mayoría de corta vida y limitada circulación, pero que muestran la formación de grupos interesados en las cuestiones de mujeres, género y feminismos. Políticamente, estas revistas han desempeñado un papel importante al constituir, en mayor o menor medida, medios de difusión y formación. Otra ha sido la función de las revistas académicas que buscan regirse por cánones internacionales, y que en México cada vez tienen mayor presencia. Ciertamente, las revistas académicas se proyectan como medios de difusión duraderos y contribuyen a la actualización de los debates contemporáneos más relevantes. Destaca *Debate Feminista*, revista fundada en 1990 por Marta Lamas, Hortensia Moreno y un fuerte equipo de apoyo (Moreno, 2014), en este proceso de divulgación de las teorías feministas y la ingente cantidad de estudios de mujeres y género. En el año 2015 esta revista académica pasó a ser editada por el CIEG de la UNAM y es considerada parte del patrimonio de esta universidad, lo que evidentemente refleja cambios importantes:

⁴ Ver: https://www.uam.mx/posgrados/pdfs/181_1_Doctorado_en_Estudios_Feministas_XOC.pdf

Durante 25 años, [*Debate Feminista*] intervino de manera intensa en discusiones académicas y políticas del movimiento feminista en México y América Latina sin limitarse a esos aspectos del debate. Para la revista, el feminismo ha sido mucho más que un posicionamiento teórico o un activismo; por lo tanto, el acervo histórico incluye propuestas estéticas, escrituras, miradas y reflexiones sobre la vida, las emociones, el cuerpo y el deseo.⁵

La conversión de *Debate Feminista* en una revista académica que busca incorporarse al contexto de revistas internacionales indizadas, cuyas colaboraciones pasan por la dictaminación por pares académicos bajo estándares establecidos, es un signo también de la institucionalización de los estudios de mujeres, género y feministas.⁶ Contar con revistas de alta calidad regidas por estándares internacionales se convirtió pronto en una necesidad: en 1995, el CEG de la Universidad de Guadalajara lanzó el primer número de su prestigiada revista *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, cuyo propósito “es investigar sobre la relación y evolución de la condición femenina y la condición masculina” e “identificar las funciones y los verdaderos compromisos de toda retórica sobre el género, ya sea que estos compromisos se originen en los poderes, en los individuos o en los grupos”.⁷ Mientras tanto, el PIEM del Colegio de México en el año 2015 fundó la *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, enfocada en la reflexión teórica y metodológica, cuyo objetivo principal es “publicar resultados concretos y basados en datos empíricos en el campo de los estudios de género”.⁸

Evidentemente, la historia institucional de los estudios de mujeres, género y feministas en México es más amplia, pero los indicadores enunciados revelan la importancia creciente de los mismos. Los conflictos institucionales por los que se atraviesan al impulsar tales estudios no deben quedar fuera en un análisis exhaustivo de su institucionalización, como tampoco las necesarias alianzas

⁵ Ver: <http://debatefeminista.cieg.unam.mx/index.php/historia/> (consultado el 27 de julio de 2018).

⁶ No es el objetivo de este ensayo abundar en las implicaciones políticas que esta institucionalización ha tenido, pese a que lo consideramos de la mayor importancia.

⁷ Ver: <http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV> (consultado el 2 de agosto de 2018).

⁸ Ver: <https://estudiosdegenero.colmex.mx/index.php/eg> (consultado el 30 de julio de 2018).

que han contribuido de manera decisiva al mismo proceso. Esta historia mínima muestra que el género ha desempeñado un papel fundamental, al tiempo que se han formulado nuevas categorías, entre ellas la de cuerpos y corporalidades.

Estudios de mujeres, de género y feministas en Chiapas

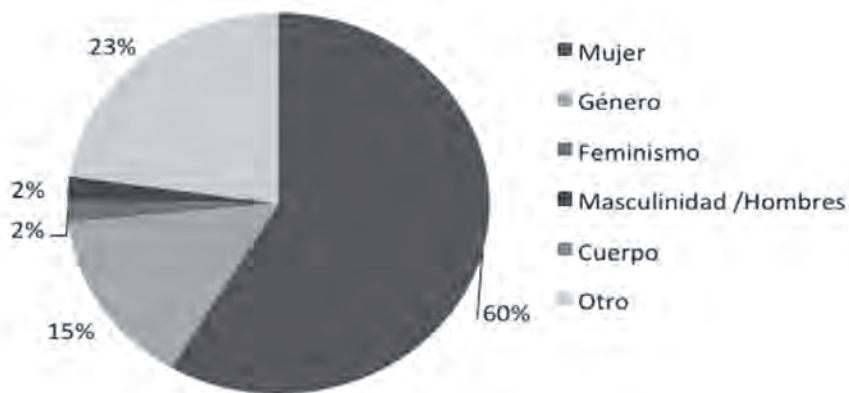
Como en otros estados del país, en Chiapas el peso de la categoría de clase social ha sido muy fuerte en los estudios del pasado reciente; los estudios de “la mujer” o de “mujeres” datan de los años ochenta y aquellos que refieren explícitamente a la categoría de género aparecieron en los noventa. Décadas atrás, en 1944, Rosa M. Lombardo publicó *La mujer tzeltal*, mientras que en 1975 Félix Báez-Jorge publicó *La mujer zoque: pasado y presente*. En los ochenta se publicaron siete trabajos sobre mujeres, de acuerdo con la Colección Chiapas del Instituto de Estudios Indígenas (IEI) de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Entre los trabajos en español publicados en la década de los ochenta destacan los siguientes: el primer escrito contemporáneo sobre mujeres del que se tiene registro, de 1979, es el de Mercedes Olivera Bustamant titulado *Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas*; en 1986, Sonia Toledo publicó *El papel de la cultura en el proceso de subordinación de las mujeres indígenas de Chiapas*; y en 1988, Christine Eber publicó *Apuntes para un estudio feminista*. Fue en los años noventa cuando las investigaciones sobre mujeres, género y feminismos cobraron gran relevancia, especialmente después del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en enero de 1994, que visibilizó de varias maneras —sobre todo su condición y participación— a las mujeres indígenas tsotsiles, tseltales, tojolabales y ch’oles. El primer escrito que usa la categoría de género es de la autoría de Rosalva Aída Hernández Castillo, de 1995, *De la comunidad a la Convención Estatal de Mujeres: las campesinas chiapanecas y sus demandas de género*, que de igual manera revela que a las mujeres indígenas se las veía todavía como “campesinas”. La identidad indígena estaba en ciernes.

Uno de los aspectos característicos en la mayoría de los estudios de mujeres, género y feministas en Chiapas, desde los años ochenta hasta la actualidad, ha sido el papel relevante de la acción participativa y de las militancias feministas en la producción de conocimiento. Otra característica acusada es la escasa teorización, así como la limitada actualización en debates contemporáneos feministas. Sin embargo, también es cierto que la investigación empírica ha sido bastante extendida.

Un panorama general sobre el desarrollo de los estudios de mujeres, de género y feministas en Chiapas puede hacerse sobre la base de la Colección Chiapas del IEI mencionada líneas arriba, fundada por la maestra María Elena Fernández Galán. Dicha colección es el acervo bibliográfico más importante en el estado sobre las publicaciones de la entidad, ordenado y sistematizado sobre la base de criterios académicos por disciplina y temas, entre los que se encuentra el de “Género”. Este acervo, sin ser exhaustivo, comprende una parte significativa de la producción académica al respecto.

Si bien se lleva a cabo un proceso de actualización de la Colección Chiapas, para ofrecer un estado de la cuestión se considera el último catálogo publicado en 2012. Se trata de un acervo bibliográfico de más de trescientas publicaciones. En él se puede observar que el grueso de las publicaciones refieren a estudios de la mujer (en singular) o de las mujeres (en plural) (ver Gráfica 1) pues constituyen el 60% del total; mientras que los estudios de género son el 15%; a su vez, las investigaciones feministas representan el 2%.

Gráfica 1. Colección Chiapas del IEI. Porcentaje de títulos por temática



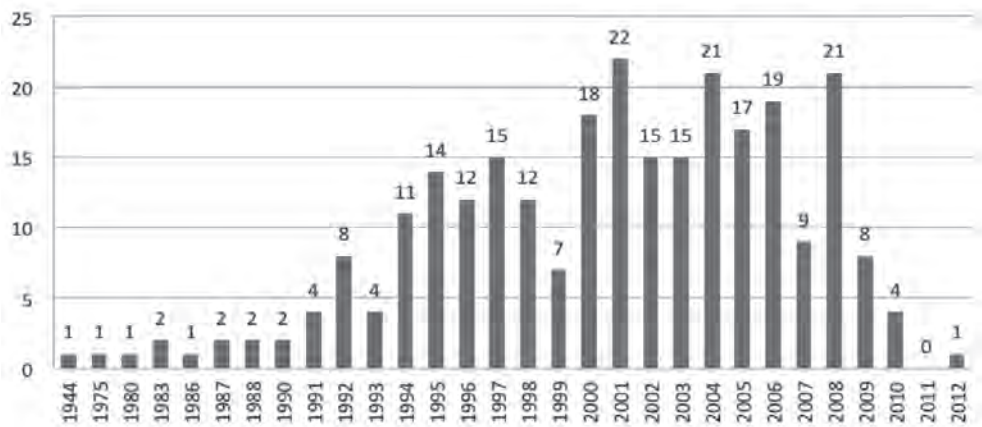
Fuente: Elaboración propia.

Es importante aclarar que esta aproximación analítica —basada en una investigación epistemológica propia en proceso— se ha hecho sobre la base de tomar la categoría “mujer” o “mujeres”, “género” y “feminismos” en el título de las publicaciones, siempre que se incluya alguno de estos términos. Este

indicador, sin duda alguna, es general y podría ser impreciso o incompleto si lo consideráramos definitivo en el análisis. Debe tomarse, por tanto, como el primer indicador significativo, pero no el único. Significativo porque la intencionalidad primaria de este tema de investigación ha sido enunciar claramente de cuáles sujetos hablamos, de qué se habla, desde dónde se habla. Por tanto, colocar cualquiera de tales términos en el título no es irrelevante, sino sintomático de una conceptualización, una perspectiva teórica y un posicionamiento político. En consecuencia, no significa que los estudios de mujeres no se hagan con perspectiva de género o, en su caso, desde un posicionamiento feminista.

Observemos la Gráfica 2 sobre las publicaciones que la Colección Chiapas guarda con las categorías señaladas: mujer, mujeres, género, feminismos, masculinidades, cuerpos y otros. Se sugiere la gráfica como una perspectiva general, una tendencia.

Gráfica 2. Colección Chiapas del IEI. Títulos registrados por año de publicación



Fuente: Elaboración propia.

Estudios de cuerpos y corporalidades en Chiapas

“Varios cuerpos” e interseccionalidad como recursos metodológicos. Una aproximación general

Los estudios de cuerpos y corporalidades en Chiapas son recientes; existen pocas publicaciones y, particularmente en la UNACH, varias tesis de posgrado sin publicar. Algunos de estos trabajos recurren tanto a la perspectiva de la interseccionalidad como a lo que, provisionalmente, podemos llamar “varios cuerpos”. Es importante reconocer que en Chiapas se ha trabajado desde los inicios la conexión entre mujeres, etnia y clase social y, posteriormente, entre género y etnia; el propósito es dar cuenta de que las mujeres indígenas tienen una condición diferente de las mestizas. La categoría de “interseccionalidad”, si bien no es explícita en las contribuciones incluidas en este libro, sí está implícita cuando se hace referencia a: género y religión; género y edad; género, etnia y clase social. Asimismo, el peso de lo urbano —de la mayoría de los trabajos— frente a lo rural también está presente.

Kimberlé Crenshaw (1991) introdujo la categoría de interseccionalidad a fines de los años ochenta del siglo XX para reflexionar sobre la condición de las mujeres de color, que no encajaba en los análisis elaborados por mujeres feministas blancas ni por quienes analizaban la opresión desde la categoría de racismo. En un trabajo sobre mujeres negras, Crenshaw señala que la violencia está frecuentemente modelada por otras dimensiones de sus identidades, como la raza y la clase. La autora argumenta que ignorar tales diferencias dentro de los grupos contribuye a una mayor tensión entre éstos y destaca que, paradójicamente, tanto la política antirracista como la política feminista han marginado el problema específico de la violencia contra las mujeres negras.

Sin embargo, existen otras propuestas más radicales que la de interseccionalidad en el análisis de las opresiones múltiples (Espinosa, 2017; Cubillos, 2014). Destaca el trabajo de Yuderkys Espinosa (2017), que aquí se retoma como mera aproximación porque la incursión en aquéllas es de data reciente y todavía no se refleja en las publicaciones. Yuderkys plantea ante todo algunas preguntas que cuestionan la categoría de género, para pasar después al análisis de las propuestas provenientes del feminismo negro o feminismo de color. Esas tres preguntas son: ¿el feminismo está en capacidad, luego de un largo recorrido, de reconocer que la categoría de género es insuficiente para dar cuenta de la opresión de “las mujeres”?; ¿es posible seguir pensando la categoría

de género de forma universalista y abstracta?, ¿cuáles son las consecuencias epistémicas para la acción política feminista de asumir un tratamiento no fragmentado, no homogéneo ni jerarquizado de las opresiones? Yuderkys Espinosa retoma la Declaración de 1977 de la Colectiva del Río Combahee (1988), así como la obra de Angela Davis, Audre Lorde, Patricia Hill Collins, bell hooks y Kimberlé Crenshaw, entre otras feministas Negras,⁹ como las brasileñas, para mostrar las críticas al “feminismo blanco”, el feminismo hegemónico, para el cual la categoría de género explica la condición de “las mujeres”. Estas mujeres Negras, algunas de ellas lesbianas y la mayoría reivindicándose desde el feminismo, ponen en cuestión el pilar ético de la “hermandad” entre mujeres — la llamada sororidad—; critican la “femineidad” y la “masculinidad” construidas desde el feminismo blanco por su lejanía respecto de la realidad de mujeres y hombres negros; y hacen propuestas de interpretación no fragmentadas, tales como la concatenación de todos los sistemas de opresión, la interseccionalidad o la matriz de dominación para referir la interconexión de las opresiones, entre otras. La Colectiva del Río Combahee es clara al respecto:

La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y racista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de la opresión se eslabonan. La síntesis de estas opresiones crean las condiciones de nuestras vidas.¹⁰

Por otra parte, se encuentra el recurso metodológico de “varios cuerpos”, que consiste en distinguir varios cuerpos en el tema de investigación, lo que permite analizar mejor las fases por las que transitan las corporalidades estudiadas, los discursos que las recorren, las subjetividades que las animan y las acciones diversas que desencadenan entre las y los sujetos (Bellato, 2016; Cruz, 2016;

⁹ “El uso de la mayúscula en la palabra Negra es una convención lingüística en los Estados Unidos y parte del movimiento de liberación de los Negros en los sesenta” (Colectiva del Río Combahee, 1988: 172).

¹⁰ “Como Negras, vemos el feminismo Negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que se enfrentan todas las mujeres de color” (Colectiva del Río Combahee, 1988).

Freyermuth, 2016; Muñoz, 2016). Hay quienes, precisamente, intentan discernir no sólo el *habitus* en las corporalidades, esto es, las normatividades y roles incrustados —incorporados—, sino también la acción social transformadora: el cuerpo con agencia que lucha contra todo ello, con éxito o sin lograrlo del todo, en medio de impulsos y retrocesos. Vemos así la agencia como transgresión, performatividad radical, libertad con límites, pero frecuentemente marcada por contradicciones (Parrini, 2008).¹¹

Fue Mary Douglas la primera en identificar dos cuerpos en la investigación antropológica, en 1978, al hablar del cuerpo físico y el cuerpo social, cuya existencia es mutuamente influyente:

El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico, la experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad. Existe pues un continuo intercambio entre los dos tipos de experiencia de modo que cada uno de ellos viene a reforzar las categorías del otro. Como resultado de esa interacción, el cuerpo en sí constituye un medio de expresión sujeto a muchas limitaciones (Douglas, 1988: 89).

Siguiendo a Marcel Mauss —su gran obra *Técnicas corporales* publicada en 1936—, Mary Douglas sostiene que no existe un tipo de conducta natural y que toda acción lleva en sí la huella de un aprendizaje. Sin embargo, dice la autora, es posible identificar una tendencia “natural” a expresar determinado tipo de situaciones por medio de un estilo corporal adecuado a ellas, lo que puede calificarse de natural en tanto que es inconsciente (Douglas, 1988: 93). Su hipótesis es que el control corporal es una expresión del control social y que el abandono del control corporal en el ritual —el problema central que aborda en *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*— responde a las exigencias de la experiencia social que se expresa (Douglas, 1988: 95). Existen así dos cuerpos, el cuerpo social y el cuerpo físico, la sociedad y el yo. Hay un número de normas

¹¹ Como dice Parrini al hablar de la “inscripción histórica de la subjetividad y el cuerpo” se reconoce y atiende a “su vínculo con procesos sociales, históricos y políticos”, pero también se “advierte de las ambivalencias de dichos vínculos, su carácter específico y sus sesgos” (Parrini, 2008: 14).

que la autora distingue a partir de ello: a) el estilo apropiado a un determinado mensaje coordina todos los canales a través de los cuales éste se transmite; b) el cuerpo, en cuanto medio de expresión, está constreñido por las exigencias del sistema social que expresa; c) a un control social fuerte corresponde un control corporal igualmente estricto; y d) cuanto mayor sea la presión por parte del sistema social, mayor será la tendencia a descorporeizar las formas de expresión —la norma de pureza— (Douglas, 1998: 96).

La descorporeización se puede entender en muchas culturas, ya que, para expresar la diferenciación social —como sabemos— se utilizarán diferentes grados de la misma: “A mayor refinamiento menor ruido al comer, menos masticación, más leves los sonidos de respiración y de pasos, más cuidadosamente modulada la risa, más controladas las muestras de enojo” (Douglas, 1988: 98).

Estudios de cuerpos y corporalidades en Chiapas. Una aproximación

Toda genealogía incluye nombres de personas concretas, y de sus obras, que han impulsado la creación de centros, programas, revistas y proyectos sobre mujeres, género y feminismos. Dos investigaciones son fundantes en los estudios del cuerpo y las corporalidades en Chiapas: *El cuerpo infantil en la comunicación escolar. Un análisis desde la sociología del cuerpo* (Chacón, 2010) y *Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de belleza en las jóvenes chiapanecas* (Cruz, 2014). El cuerpo se observa, por primera vez en la entidad, como un objeto de estudio específico desde la sociología del cuerpo (Chacón, 2010) y la antropología del cuerpo (Cruz, 2014). En ambos estudios las autoras examinan distintas perspectivas analíticas clásicas sobre el cuerpo y las corporalidades pero, además, y de ahí su relevancia, ofrecen un corpus metodológico para hacer investigación sobre ello: el cuerpo infantil y las prácticas de belleza entre jóvenes, respectivamente.

En su trabajo, Chacón Reynosa analiza la configuración y el reconocimiento del cuerpo infantil en la trama de sentido sociocultural y los valores y significados que se construyen en torno a él en la escuela (Chacón, 2010: 10-11). Cruz Salazar, a su vez, analiza las prácticas de belleza en un contexto multicultural, pero también racista, como la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, para mostrar las concepciones corporales, las normas de género, los valores estéticos en boga, y los intereses, las emociones, las acciones y significaciones que las jóvenes otorgan a su propio cuerpo (Cruz, 2014: 13).

Junto a estas dos obras, el Coloquio Cuerpos y Diversidades (Castro y Morales, 2016) que organizamos en el año 2014 la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH) y la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) constituye la tercera fuente importante en los estudios sobre cuerpos y corporalidades en la entidad. En dicho coloquio se buscó reunir a jóvenes investigadoras y estudiosas de larga trayectoria en Chiapas que, de una u otra manera, se enfocaran en tales estudios. Varias de estas investigadoras usan teorías propias del campo, en particular de autores como Marcel Mauss y la categoría de técnicas corporales (1979), David Le Breton (2002), Thomas J. Csordas y la categoría de *embodiment* (1990), Judith Butler, Michel Foucault, Michelle Perrot, Pierre Bourdieu y la categoría de *habitus*, Sonya O. Rose (2012), entre otros. También se discutieron aproximaciones latinoamericanas, como la obra de Marta Lamas, Elsa Muñoz (2014, 2013) y Rita Laura Segato (2013, 2003). El coloquio significó una actualización de las investigaciones en curso o concluidas que, por primera vez, se discutían colectivamente. En este sentido, una de las aportaciones más relevantes del Coloquio consistió en discutir la categoría de cuerpo, algunos enfoques teórico-metodológicos y, en algunos casos, empezar a pensar desde este punto temáticas como el teatro, la violencia, la música, el arte o la migración.

Entre los trabajos presentados en el coloquio destaca el de Tania Cruz (2016), quien define el cuerpo como el espacio físico en donde circulan normas, discursos, representaciones e imágenes, que modelan apariencia y comportamiento, pero también en el que se encarnan las desigualdades sociales. La autora reconoce que la perspectiva de género es útil para analizar las condiciones encarnadas que dan forma a las corporeidades, pero es insuficiente; es la perspectiva de la interseccionalidad la que ofrece la posibilidad de estudiar la conexión de las desigualdades. En tal sentido, la autora revisa algunas perspectivas analíticas bajo tres ejes fundamentales de investigación, a saber, cuerpo y poder, cuerpo y género, y cuerpo y racismo. Concluye que, si bien el cuerpo es el referente empírico, el objeto de estudio será lo corpóreo, lo incorporado, lo corporal, la corporalidad o la corporeidad.

Lilliana Bellato (2016) ofrece uno de los estudios más novedosos de los últimos tiempos sobre los cuerpos de mujeres y hombres de entre 55 y 72 años y los discursos de saber/poder sobre la menopausia y la erección —leída siempre esta última desde la virilidad y la potencia sexual— como elementos centrales de una sexualidad manipulada, cuyas bases son el heteropatriarcado,

el binarismo de género y la mercantilización de la sexualidad. Sobre aquellos cuerpos, el discurso médico, los intereses de la industria farmacéutica y la idea de la reproducción como el eje de la vida misma, actúan poderosamente en la búsqueda de producir desertización, invisibilización y cuerpos sujetos de medicación. Sin embargo, Bellato resalta la agencia de los sujetos para vivirse con mayor plenitud.

Finalmente, dos trabajos merecen ser resaltados por haber sido elaborados desde la propia experiencia. Montserrat Bosch (2016) observa su propio cuerpo femenino afectado abruptamente por el cáncer de mama. La autora parte de la idea del cuerpo como el espacio físico y el lugar del dolor y el placer que puede transformarse a partir del poder biomédico. Tal saber/poder influye en la subjetividad de las mujeres, de manera que algunas buscan la llamada mastectomía “preventiva”. Por otro lado, la normatividad heterosexual identitaria está detrás de mucho de lo que se dice y se ordena a las mujeres; sólo en el siglo XX el cuerpo femenino ha llegado a ser considerado propiedad de las mujeres, propiedad nuestra. Y esto, definitivamente, es producto de una lucha feminista, añadiríamos junto a la mirada, también feminista, de la propia autora.

Asimismo, Ixchel F. Muñoz (2016), desde la propia experiencia, parte de la concepción de que el aborto es una experiencia encarnada en las mujeres; concibe el cuerpo como una construcción social, sin dejar de lado su materialidad, esto es, lo físico, lo biológico. Sobre la base de sus entrevistas, Muñoz construye analíticamente diferentes cuerpos de mujeres jóvenes urbanas que recurrieron al aborto: la corporalidad normada, que es la construcción del ser mujer y sus estereotipos de género referentes a la sexualidad; la corporalidad fragmentada, que señala los dilemas que implica el ser o no ser madre para las mujeres en ese justo momento de su vida, en medio de voces y silencios que intervienen en la toma de esta decisión última; la corporalidad transgresora, la práctica del aborto en sí, ya que, pese a estar penalizada por la ley mexicana y sumamente estigmatizada, las mujeres optan por rechazar la maternidad en ese momento de sus vidas, y la corporalidad emergente que explora algunos de los cambios que, a partir de este acontecimiento, ocurren en los cuerpos femeninos. La experiencia del feminismo puede hacer una gran diferencia en las expresiones del cuerpo emergente tras el aborto, sugiere la autora desde su propio posicionamiento feminista.

En este libro, se encontrarán otras tantas aproximaciones analíticas: desde la religión, la Iglesia de Nazareno y una pastora, se encuentra el trabajo de

Karla Lizbeth Somosa; Astrid Maribel Pinto analiza una red de espiritualidad llamada Ejército de Luz, que busca romper con un orden instituido a partir del desordenamiento emocional y la construcción simbólica de un nuevo cuerpo; Yolanda Martínez analiza desde la perspectiva jurídica la regulación positiva del trabajo sexual o “actividad prostibularia”, decantándose por un modelo laborista que permita la reivindicación del derecho de las trabajadoras sexuales a la salud, la integridad física y la autonomía personal para decidir sobre el propio cuerpo y para disponer del mismo. Olivia Velázquez y Georgina Sánchez abordan la violencia contra las mujeres desde una experiencia feminista de larga data en la entidad. Es menester señalar que este trabajo en particular no recurre a teorías del cuerpo, pero las aportaciones de Velázquez constituyen hoy por hoy una fuente de consulta necesaria cuando se habla de la violencia contra las mujeres desde la “construcción social del amor” (Velázquez, 2016). En particular, este trabajo de Velázquez y Sánchez resulta fundamental porque analiza la violencia contra las mujeres desde la experiencia propia en atención a la misma, realizada durante veinte años en una de las organizaciones feministas más importantes del estado. Mientras tanto, Lilliana Bellato continúa con su análisis sobre hombres y mujeres mayores, su erotismo y sexualidad. El único trabajo no urbano, sino orientado a pueblos originarios, es el de Mariel Cameras, quien analiza el caso de la violación a una mujer indígena desde cuatro alianzas androcéntricas o pactos patriarcales, como dice la filósofa española Celia Amorós.

Al referir el contraste entre estudios urbanos y rurales, también dejo constancia de la aportación a los primeros que este libro representa.

Palabras finales

Si bien desde una aproximación analítica general se ha buscado mostrar que los estudios de mujeres, de género y feministas a nivel nacional —y de Chiapas en particular— se encuentran en gran medida consolidados a través de la docencia, la formación de recursos humanos, las publicaciones y las revistas, así como la fundación de centros de investigación. En el caso de los estudios de cuerpos y corporalidades se trata de un despegue en los últimos años, sin que todavía se perfilen como duraderos en la entidad.

Las posibilidades futuras en el estado sobre el desarrollo de estos estudios dependerán de su fortaleza teórico-conceptual y de las rutas metodológicas claras que se diseñen, así como de los propios estudios empíricos que puedan

ofrecer vías analíticas novedosas frente a lo que ha representado el uso de la categoría de género. Esto es, qué tanto se aporta desde los estudios de cuerpos y corporalidades, qué diferencias existen frente a las investigaciones de mujeres, de género y feministas. Siguiendo la perspectiva institucional de estas últimas, resulta básico el impulso de coloquios, seminarios y cursos,¹² así como también la formación de jóvenes estudiantes que encuentren en este campo de investigación el medio para explicarse procesos y fenómenos sociales y subjetividades diversas.

Este libro tiene la intención de contribuir a ello. Se busca un marco teórico, metodológico y epistémico que despierte el interés entre las investigadoras. El libro es, en tal sentido, una apuesta política por cuanto se alude a las transformaciones corporales a través de las agencias femeninas, pero también porque se inspira en el eslogan original del feminismo: lo personal es político.

Referencias

- Amuchástegui, Ana (2012). “La experiencia del aborto en tres actos: cuerpo sexual, cuerpo fértil y cuerpo del aborto”. En Rodrigo Parrini Roses (coord.), *Archivos del cuerpo. Cómo estudiar el cuerpo*. Ciudad de México: Programa Universitario de Género-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 367-392.
- Angelelli, María Belén (2016). “Arte, cuerpo y género: transgresión y (re) creación de nuevas realidades”. En *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 4, núm. 2.
- Araiza Díaz, Alejandra y Robert González García (2017). “La investigación activista feminista. Un diálogo metodológico con los movimientos sociales”. En *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, núm. 38, pp. 63-84.
- Araya Umaña, Sandra (2015). “La categoría analítica del género: notas para un debate”. En *Hallazgos*, vol. 12, núm. 23, pp. 287-305.
- Bartra, Eli (1999). “El movimiento feminista en México y su vínculo con la academia”. En *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, núm. 10, pp. 214-234.

¹² Entre algunos de los seminarios especializados sobre el cuerpo en la entidad se encuentran *El Nuevo Cuerpo. Prótesis y Simulacros* (2009-2010), *Cuerpo y Cultura* (desde 2011), *Sexualidades y Familia* (desde 2012-2013), *Cuerpo y Política* (desde 2012-2013) y *Cuerpo y Subjetividades* (2015).

- Bartra, Eli (2002). "Reflexiones metodológicas". En Eli Bartra (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*. Ciudad de México: PUEG-UNAM, pp. 141-158.
- Bedregal, Ximena (s/f). "El feminismo autónomo radical. Una propuesta civilizatoria". S.p.i. Disponible en: <https://www.yumpu.com/es/document/read/14120489/el-feminismo-autonomo-radical-sitio-de-ximena-bedregal> (consultado el 25 de enero de 2018).
- Bellato Gil, Lilliana (2016). "Los cuerpos hablan. Más allá de los mitos de la menopausia y la erección entre mujeres y hombres mayores". En Inés Castro Apreza y Susana Morales (comps.), *Cuerpos y diversidades. Miradas desde el sur*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Universidad Intercultural de Chiapas, pp. 171-197.
- Biglia, Barbara (2012). "Corporeizando la epistemología feminista: investigación activista feminista". En Martha Liévano Franco y Marina Duque Mora (comps.), *Subjetivación femenina: investigación, estrategias y dispositivos críticos*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, pp. 195-229.
- Bordo, Susan (2001). "El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo". En *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, núm. 14, pp. 7-81.
- Bosch Heras, Montserrat (2016). "Las nuevas amazonas. Mujeres tras la mastectomía". En Inés Castro Apreza y Susana Morales (comps.), *Cuerpos y diversidades. Miradas desde el sur*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Universidad Intercultural de Chiapas, pp. 161-170.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Carballido Coria, Laura y César Torres Cruz (2014). "Las identidades sexo-genéricas diversas como categoría de subalternidad". En *Estudios de Asia y África*, vol. XLIX, núm. 3, pp. 723-754.
- Castro Apreza, Inés y Yolanda Castro Apreza (2016). "Movimientos de mujeres en los años ochenta en Chiapas. Las vertientes del feminismo". Ponencia presentada en el Primer Congreso Feminista de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

- Castro Apreza, Inés y Yolanda Castro Apreza (2018). “El derecho a decidir sobre el propio cuerpo. Autonomía, feminismos y aborto en Chiapas”. En Alain Basail Rodríguez *et al.* (coords.), *Raíces comunes e historias compartidas*. México, Centroamérica y el Caribe. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Cazés Mena, Daniel (2002). “El tiempo en masculino”. En *El Cotidiano*, vol. 18, núm. 113, pp. 58-70.
- Chacón Reynosa, Karla Jeanette (2010). *El cuerpo infantil en la comunicación escolar. Un análisis desde la sociología del cuerpo*. Tesis de doctorado. Madrid: Facultad de Ciencias Políticas y Sociología-Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <http://eprints.ucm.es/11087/1/T32115.pdf> (consultado en febrero de 2018).
- Chacón Reynosa, Karla Jeanette y Raquel Hernández Gómez (2016). “Otras masculinidades: prácticas corporales y danzas”. En *Noésis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 25, pp. 100-118.
- Colectiva del Río Combahee (1988). *Una declaración feminista negra*. En Cherrie Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ismos, pp. 172-184.
- Coleman Chávez, D.B. (2016). *Transfeminismos*. Ponencia presentada en el Primer Congreso Feminista de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas [videgrabación propia].
- Conway, Jill K., Susan C. Bourque y Joan W. Scott (2003). “El concepto de género”. En Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 21-33.
- Costera Meijer, Irene (2009). “Cómo los cuerpos llegan a ser materia. Una entrevista con Judith Butler”. En *Antroposmoderno*, 26 de octubre. Disponible en: www.antroposmoderno.com/antro-articulophp?id_articulo=1272 (consultado en enero de 2018).
- Crenshaw, Kimberlé Williams (1991). “Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color”. En *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 124, Julio, pp. 1241-1299. Disponible en: http://socialdifference.columbia.edu/files/socialdiff/projects/Article_Mapping_the_Margins_by_Kimblere_Crenshaw.pdf

- Cruz Salazar, Tania (2014). *Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de belleza en jóvenes chiapanecas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: El Colegio de la Frontera Sur/ Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Cruz Salazar, Tania (2016). “Reflexiones en torno a los estudios de cuerpos”. En Inés Castro Apreza y Susana Morales (comps.), *Cuerpos y diversidades. Miradas desde el sur*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Universidad Intercultural de Chiapas, pp. 34-50.
- Cubillos Almendra, Javiera (2014). “Reflexiones sobre el proceso de investigación. Una propuesta desde el feminismo decolonial”. En *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, vol. 14, núm. 4, pp. 261-285.
- De Barbieri, Teresa (1993). “Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica”. En *Debates en Sociología*, núm. 18.
- De Lauretis, Teresa (1989). *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Londres: Macmillan Press.
- De Lauretis, Teresa (1993). “Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica”. En María C. Cangiameo y Lindsay DuBois (comps.). *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 73-113. Disponible en: <http://www.caladona.org/grups/uploads/2011/02/sujetos-excentricos-teresa-de-lauretis.doc> (consultado en febrero de 2017).
- Douglas, Mary (1988). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Universidad.
- Duby, Georges y Michelle Perrot (2000). *Historia de las mujeres en Occidente*. 5 t. Madrid: Taurus Minor/Santillana.
- Eber, Christine (1988). “Apuntes para un estudio feminista”. En *México Indígena*.
- Espinosa, Yuderkis (2017). “Del feminismo negro al feminismo descolonial”. Conferencia dictada en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas [videgrabación propia].
- Fábregas Puig, Andrés (2015). *Marcos institucionales de la antropología en Chiapas a finales del segundo milenio*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

- Falquet, Jules (2014). “Las feministas autónomas latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias”. En *Universitas Humanística*, núm. 78, pp. 39-63. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UH78.falc>
- Falquet, Jules (s/f). “Hacia una anatomía de las clases de sexo: Nicole-Claude Mathieu o la conciencia de l@s oprimid@s”. S.p.i. Disponible en: <https://julesfalquet.wordpress.com/selection-darticles-dautres-auteurs/> (consultado el 20 de enero de 2017).
- Fortuny Loret de Mola, Patricia (2001). “Religión y figura femenina: entre la norma y la práctica”. En *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, vol. 2, núm. 14, pp. 126-158.
- Foucault, Michel (1976). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1998). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Franco García, Ilse Aide (2018). “Colectivo Feminista ‘Las Cómplices’: análisis de las propuestas del ser y quehacer feminista autónomo en el feminismo latinoamericano”. Tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Freyermuth Enciso, María Graciela (2016). “La normalización del cuerpo. Estudios de casos de los cuerpos vividos en la región alteña de Chiapas”. En Inés Castro Apreza y Susana Morales (comps.), *Cuerpos y diversidades. Miradas desde el sur*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Universidad Intercultural de Chiapas, pp. 127- 139.
- Fulladosa-Leal, Karina (2015). “Creando puentes entre la formación y la creatividad: Una experiencia de investigación activista feminista”. En *Universitas Humanística*, núm. 79, pp. 15-140.
- Gandarias Goikoetxea, Iiziar (2014). “Habitar las incomodidades en investigaciones feministas y activistas desde una práctica reflexiva”. En *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, vol. 14, núm. 4, pp. 289-304.
- Goldsmith, Mary (1986). “Debates antropológicos en torno a los estudios sobre la mujer”. En *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, noviembre, pp. 147-171.
- González, Jaime (1978). “La triple opresión de las minorías indígenas”. En *Nueva Antropología*, vol. III, núm. 9, pp. 97-102.
- Haraway, Donna (1995), *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer.

- Harding, Sandra (2002). “¿Existe un método feminista?” En Eli Bartra (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*. México: Programa Universitario de Género-Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 9-34.
- Harding, Sandra (2012). “¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de vista feminista”. En Norma Blázquez *et al.*, *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Facultad de Psicología-UNAM, pp. 39-65.
- Hawkesworth, Mary (1999). “Confundir el género (*Confounding gender*)”. En *Debate feminista*, núm. 20, pp. 3-48.
- Hernández Carballido, Elvira (2006). “La categoría género y la investigación en comunicación. Caso específico, la historia de la prensa nacional”. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLVIII, núm. 197, pp. 163-175.
- Hernández del Castillo, Rosalva Aida (1998). *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal*. Ciudad de México: CIESAS/COLEM/CIAM.
- Hernández García, Yuliuva (2006). “Acerca del género como categoría analítica”. En *Nómadas*, vol. 13, núm. 1, enero-junio.
- Hernández, Mirtha (2017). “Transformación del PUEG. Nace el Centro de Investigaciones y Estudios de Género”. En *Gaceta Digital UNAM*, 5 de enero. Disponible en: <http://www.gaceta.unam.mx/20170105/nace-el-centro-de-investigaciones-y-estudios-de-genero/>
- Lagarde, Marcela (1988). “La triple opresión de las mujeres indígenas”. En *México Indígena*, núm. 21, pp. 11-15.
- Lamas, Marta (2003). “Introducción”. En Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, pp. 9-20.
- Lamas, Marta (1986). “La antropología feminista y la categoría de ‘género’”. En *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, noviembre, pp. 173-198.
- Lamas, Marta (1999). “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género”. En *Papeles de Población*, vol. 5, núm. 21, julio-septiembre, pp. 147-178.
- Lamas, Marta (2000). “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual”. En *Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18.
- Lamas, Marta (2017). “Rosario Castellanos, feminista a partir de sus propias palabras”. En *LiminaR. Revista de Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 15, núm. 2, pp. 35-47.

- Lau Jaiven, Ana y María del Pilar Cruz Pérez (2005). “La incorporación de los estudios de mujeres y de género a las instituciones de educación superior. El Programa de Especialización-Maestría en Estudios de la Mujer de la UAM-Xochimilco”. En *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, núm. 21, pp. 228-251.
- Láudano, Claudia (2006). “Género: te habíamos amado tanto...” En *Cuadernos FHyCS-UNJu*, núm. 31, pp. 147-160.
- Le Breton, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lerner, Gerda (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Lois González, Marta y Alba Alonso (coords.) (2014). *Ciencia política con perspectiva de género*. Madrid: Akal.
- López Moya, Martín de la Cruz, Efraín Ascensio Cedillo y Juan Pablo Zebadúa Carbonell (coords.) (2014). *Etnorock. Los rostros de una música global en el Sur de México*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Juan Pablos Editor.
- López, Sandra y Beatriz Elena Vélez (2001). “La puesta en escena de la corporalidad femenina y masculina en la escuela urbana: linda como muñeca y fuerte como un campeón”. En *Revista de Estudios de Género. La ventana*, vol. 2, núm. 14, pp. 83-101.
- Martínez, Luz María et al. (2014). “Experiencias de investigación feminista: propuestas y reflexiones metodológicas”. En *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, vol. 14, núm. 4, pp. 3-16.
- Massolo, Alejandra (1992). “Las políticas del barrio”. En *Política y Cultura*, núm. 1, pp. 57-74.
- Montesinos, Rafael (2002). “La masculinidad ante una nueva era”. En *El Cotidiano*, vol. 18, núm. 113, pp. 37-46.
- Moreno, Hortensia (2014). “25 años de debate”. En *Debate Feminista*, núm. 50, pp. 7-12.
- Moreno, Hortensia (2011). “La noción de ‘tecnologías de género’ como herramienta conceptual en el estudio del deporte”. En *Revista Punto Género*, núm. 1, pp. 41-62.
- Muñiz, Elsa (1997). “De la cuestión femenina al género: un recorrido antropológico”. En *Nueva Antropología*, vol. XV, núm. 51, pp. 119-131.
- Muñiz, Elsa (2013). “Del mestizaje a la hibridación corporal: la etnocirugía como forma de racismo”. En *Nómadas*, núm. 38, pp. 81-97.

- Muñiz, Elsa (2014). "Pensar el cuerpo de las mujeres: cuerpo, belleza y feminidad. Una necesaria mirada feminista". En *Sociedade e Estado*, núm. 29, pp. 415-432.
- Muñoz Soto, Fabiola Ixchel (2016). "Del cuerpo normado al cuerpo transgresor. Experiencias de aborto en San Cristóbal de Las Casas". En Inés Castro Apreza y Susana Morales (comps.), *Cuerpos y diversidades. Miradas desde el sur*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Universidad Intercultural de Chiapas, pp. 307-321.
- Olivera Bustamante, Mercedes (1980). *Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas de Chiapas. El Sur de México: datos sobre la problemática indígena*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.
- Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead (2003). "Indagaciones acerca de los significados sexuales". En Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 127-179.
- Parra Toledo, Alejandra (2005). "Fem publicación feminista pionera en América Latina se convierte en revista virtual". En *Suplemento Triple Jornada*, núm. 85, octubre. Disponible en: http://www.jornada.unam.mx/2005/10/03/informacion/86_fem.htm (consultado en febrero de 2017).
- Parrini Roses, Rodrigo (2008). "Introducción". En Rodrigo Parrini Roses (coord.). *Los contornos del alma, los límites del cuerpo: género, corporalidad y subjetivación*. Ciudad de México: Programa Universitario de Género-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 11-31.
- Perdomo Reyes, Inmaculada (2016). "Género y tecnologías. Ciberfeminismo y construcción de la tecnocultura actual". En *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad – CTS*, vol. 11, núm. 31, enero-abril, pp. 171-193.
- Pereyra, D. (2016). *Transfeminismos*. Conferencia presentada en el Primer Congreso Feminista de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas [videgrabación propia].
- Perrot, Michelle (2008). *Mi historia de las mujeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Rose, Sonnya O. (2012). *¿Qué es la historia del género?* Madrid: Alianza Editorial.
- Rubin, Gayle (1986). "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo". En *Nueva Antropología*, vol. VIII, pp. 95-145.
- Sánchez Bringas, Ángeles (1986). "Marxismo y feminismo: mujer-trabajo". En *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, pp. 67-76.
- Sau Sánchez, Victoria (1999). "¿A dónde va el feminismo?" En *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, núm. 10, pp. 234-239.
- Scott, Joan W. (2001). "Experiencia". En *La Ventana*, núm. 13, pp. 42- 73.
- Scott, Joan W. (2003). "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En Marta Lamas (comp.). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM/Miguel Ángel Porrúa.
- Scott, Joan W. (2008). *Género e historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Segato, Rira Laura (2003). *Las formas elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, Rira Laura (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Tarrés, María Luisa (2013). "A propósito de la categoría género: leer a Joan Scott". En *Estudios Sociológicos*, vol. XXXI, núm. 91, pp. 13-26.
- Tubert, Silvia (2003). "La crisis del concepto de género". En Silvia Tubert (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid: Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer, pp. 7-37.
- Tuñón, Julia (2008). "Ensayo introductorio. Problemas y debates en torno a la construcción social y simbólica de los cuerpos". En Julia Tuñón (comp.), *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*. México: El Colegio de México.
- Velázquez, Olivia (2016). "La construcción social del amor y la violencia doméstica". En Inés Castro Apreza y Susana Morales (comps.), *Cuerpos y diversidades. Miradas desde el sur*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad

de Ciencias y Artes de Chiapas/Universidad Intercultural de Chiapas, pp. 85-89.

Wills, María Emma (2014). “La categoría de género: nuevos retos y aperturas para la ciencia política”. En *Colombia Internacional*, núm. 80, pp. 9-16.

Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.

La mujer, la pastora... ¿Y el cuerpo?

Karla Lizbeth Somosa Ibarra

Un preámbulo necesario

Para abrir el panorama de los estudios religiosos desde nuevas perspectivas, con el presente texto se busca la comprensión del cuerpo como un reflejo de la estructura macrosocial, histórica, patriarcal y binaria, con el objetivo de reflexionar sobre las prácticas corporales como un producto cultural. En este contexto se analiza el ministerio pastoral femenino en una congregación del municipio de Berriozábal, del estado de Chiapas, y se retoma el cuadro metodológico de la antropóloga Elsa Muñiz, quien a su vez incorpora la noción de “dispositivo corporal” de Michel Foucault, así como la “materialización de los cuerpos” de la filósofa Judith Butler. Con base en esta propuesta se procura responder a los siguientes cuestionamientos: ¿qué binarismo se comprende en el sesgo biologicista de las sagradas escrituras judeocristianas?, ¿cómo se normativiza la identidad sexual a partir de fundamentaciones bíblicas heteronormadas?, ¿cómo se materializa el cuerpo a partir de los patrones estéticos? y ¿qué vínculo existe entre el padecimiento, la oración y el disciplinamiento del cuerpo?

El acercamiento

Durante la investigación de la tesis de licenciatura “El papel de las mujeres protestantes de la Iglesia del Nazareno, primera mitad del siglo XX” (Somosa, 2012) se analizó la construcción de la Iglesia del Nazareno, como una de las primeras Iglesias evangélicas registradas en el estado de Chiapas, y que hasta ese entonces había sido escasamente abordada desde las ciencias sociales en la entidad.

Durante el proceso de dicha investigación se tuvo contacto con la pastora¹ Sol Corzo, quien relató el papel de su padre, el pastor David J. Sol, y de su abuelo Manuel Corzo, dos de los fundadores pioneros de la Iglesia del Nazareno en Villaflores (1923) y Cintalapa (1944), respectivamente. Ambos contaron con la ayuda de misioneros nazarenos provenientes de la región Costa de Chiapas, que a su vez fueron orientados por misioneros norteamericanos nazarenos en el año 1903, y que fundarían la Primera Iglesia del Nazareno en La Calera, Tonalá, Chiapas, como su primera misión fuera del país norteamericano.

En esta fase surgió un posterior interés por el estudio de las mujeres no sólo desde la contribución histórica como fundadoras y propagadoras de las religiones a partir de sus roles de género, sino desde la movilidad de su posición hacia cargos emergentes de mayor autoridad y representatividad, dando pie a una segunda investigación titulada *La paradoja del ministerio pastoral femenino: una interpretación desde la metodología feminista del conocimiento situado*, en la que se eligió el caso de la pastora Sol Corzo, junto con la congregación que preside: la Iglesia Cristiana El Buen Pastor,² de Berriozábal, como sujetas principales de estudio.³ Es del trabajo de campo de esta segunda investigación de la que se desprende parte del presente capítulo.

El trabajo de campo se abordó en cinco periodos comprendidos desde el mes de julio del año 2013 a febrero del año 2014. De la antropología social se han retomado algunas técnicas del método etnográfico para la obtención de datos,

¹ Según el *Manual de la Iglesia del Nazareno*, un pastor o pastora es: “513 [artículo]. Un pastor es un presbítero o ministro licenciado en preparación para la ordenación como presbítero quien, bajo el llamado de Dios y su pueblo, tiene la responsabilidad de supervisar una iglesia local. El pastor a cargo de una iglesia local es un ministro asignado” (Cisneros *et al.*, 2010).

² La Iglesia Cristiana El Buen Pastor surgió de la Iglesia del Nazareno en la década de los sesenta del siglo XX únicamente en el estado de Chiapas.

³ Berriozábal se encuentra localizado en la zona I Metropolitana, así como Chiapa de Corzo, Suchiapa y Tuxtla Gutiérrez. A partir de los datos registrados en el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, en el año 2010 en Berriozábal la población total era de 43,179 habitantes, el 49.9% era masculina y el 50.1%, femenina; el 79.9% de la población masculina era económicamente activa, contrastando con el 23.6% de la población femenina. De la población femenina, el 43.3% era casada, el 32.4% era soltera y el 16.3% vivía en unión libre; el 63.4% tenía educación básica, el 11.6% media superior, el 8.2% superior y el 16.4% no tenía instrucción. De cada cien personas, 59 eran católicas, 12 no católicas —pentecostales, evangélicas, cristianas— y no se especifica la religión de las otras 29.

bajo el enfoque de la vida cotidiana, a saber: observación participante, diario de campo y entrevistas a profundidad.

El planteamiento de la investigación ubica el conocimiento situado y el despliegue de agencia de la pastora nazarena Sol Corzo dentro de una paradoja, en la que a partir de la materialización de su cuerpo, constituido por un discurso normativizante de género, se deviene en una coyuntura histórica que permite —y no permite— el ministerio pastoral femenino. El objetivo ha sido analizar las actividades, prácticas y agencia de la pastora Sol desde el fruto de un conocimiento situado que surge a partir de la materialización de su cuerpo, como un sexo que la unifica con las mujeres de su congregación.

El método

Es necesario detenernos, en un primer momento, a observar las prácticas corporales de algunas de las personas de la Iglesia que preside. Para ello, se ha optado por el cuadro metodológico de la antropóloga Elsa Muñiz (2010), que retoma la noción de “dispositivo corporal” de Michel Foucault, así como la “materialización de los cuerpos” de la filósofa Judith Butler, quien observa el cuerpo más allá de una construcción cultural.

Parafraseando a Muñiz, en este modelo las “prácticas” adquieren el papel principal, y las prácticas corporales son la unidad de análisis. En las “prácticas corporales”⁴ interviene un nivel de reflexión, desde la complejidad, que ubica la movilidad de las personas agentes y de todo el sistema de significaciones que contienen los mismos agentes, quienes, a su vez, interactúan con los demás agentes que también constituyen el mundo.

Y puesto que las prácticas no están en, sino que forman parte del medio, el proceso cambiante de las prácticas no es independiente de la transformación del contexto en el que se desarrollan, hemos propuesto como eje de la investigación las prácticas corporales a

⁴ “Para Mauss, la técnica es algo más que la relación del hombre con una herramienta, por eso, desde su punto de vista, el cuerpo es un instrumento, sí, pero fundacional en algún sentido. El cuerpo es el primero y el más natural instrumento del hombre, no obstante, señala, es modelado de acuerdo con el contexto cultural y produce prácticas fructíferas” (Muñiz, 2010: 6-7).

las cuales consideramos, en primer término, desde las dos series que constituyen el biopoder y la biopolítica: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado. Estos dos conjuntos de mecanismos, según Foucault, uno disciplinario y otro regulador, no se ubican en el mismo plano, esto permite que no se excluyan y se articulen uno con otro, como casi siempre lo encontramos (Muñiz, 2010: 42).

Partiendo del eje de análisis de las prácticas corporales, el apartado se desarrollará desde la perspectiva propuesta por Muñiz⁵ como: a) la sexualidad —identidades sexuales, pornografía, prostitución—; b) patrones estéticos —raza, prácticas de belleza, moda—, y c) el disciplinamiento del cuerpo —gimnasia, medicina, educación—, siempre en relación con las normas estructurales del sistema cuerpo/sexo/género que encuentran una extensión en la religión como tecnología de géneros binarios. Siguiendo esta línea, primero se abordará la estructura macrosocial histórica, patriarcal y cristiana que constituye a los sujetos en géneros binarios: el dogma, esto con la finalidad de ubicar la feminidad como un sustrato corporal.

El dogma

Los principios normativos a los que se apega el conocimiento cristiano están legitimados a través de la llamada “inspiración divina”, en los libros canónicos de las sagradas escrituras y en correlación con las necesidades de un tiempo histórico, económico y social del mundo antiguo durante la antigüedad clásica.

El discurso de la inspiración divina consiste en la creencia de una única autoría que proviene de Dios, que por medio del Espíritu Santo inspiró a los hombres durante las distintas facetas por las cuales transitó la religión cristiana, hasta lograr la redacción de los 66 libros —dentro del canon— de las Sagradas Escrituras en hebreo, arameo y griego.

⁵ También propone la violencia, mortificación, tortura y lo referido al cuerpo como subversión, disidencia y protesta, pero estos temas no se tratarán en el presente texto.

La normativización de valores, la sabiduría y el conocimiento redactado son imperantes, oficiales y prevalecientes como un conocimiento unívoco divino. Esta guía de conocimientos proviene de una religión milenaria patriarcal, pero al convivir en el devenir “del tiempo del ahora” con lo occidental y globalizado se hace frente a una contradicción y, consecuentemente, a una transición.⁶

Las sagradas escrituras judeocristianas están cargadas de normas, leyes dicotómicas y prohibiciones con respecto a la sexualidad que no forman parte de los cuerpos de manera natural, y más bien significan un conjunto de políticas complejas, maximizadas en los cuerpos al desplegar representaciones y autorrepresentaciones que el filósofo francés Michel Foucault llamaría “tecnologías del sexo”: “El dispositivo de la sexualidad no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sino el de proliferar, innovar, anexas, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global” (Foucault, 2003: 139). El discurso biologicista legitimado en la Biblia comprende dos sexos biológicos complementarios/opuestos, duales, pero, además, en distinto nivel de creación. La divinidad creó primeramente al hombre a su imagen y semejanza, y lo volvió entonces su representante terrenal:

Entonces dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó (Génesis, 1:26-27).

Posteriormente, de la costilla del hombre creó a la mujer: “y el Señor Dios dijo: No es bueno que el hombre esté solo; le haré una ayuda idónea” (Génesis, 2:10). Más precisamente:

⁶ Por ejemplo, el ministerio pastoral femenino conlleva, en sí mismo, la confrontación de dos contextos: el antiguo, donde la concepción de los patriarcas impedía la autoridad femenina, y el de la modernidad liberal que está inserta en una lógica de derechos. En este sentido, la consagración del ministerio femenino bien podría significar la continua reproducción y extensión de un mismo discurso oficialista que fue elaborado en etapas bíblicas patriarcales en su generalidad; sin embargo, la posición de la “mujer” como igual ante el “hombre” en un escalafón de liderazgo también podría significar una reivindicación de género que trastoque las relaciones de poder en la religión protestante.

Entonces Jehová Dios hizo caer sueño profundo sobre Adán, y mientras éste dormía, tomó una de sus costillas, y cerró la carne en su lugar. Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre. Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada Varona, porque del varón fue tomada. Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne. Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban (Génesis, 2:21 al 25).

Esta noción de añadidura es de verdadera relevancia en las escrituras porque es así como se establecen los sexos biológicamente desiguales desde la creación y el nacimiento, por consiguiente, entre jerarquías sociales. A diferencia del hombre, que únicamente nace para sí mismo, la mujer nace con un fin específico, el de complementariedad: “de ahí proviene la paradójica definición de la mujer como un ser fundamentalmente esencial al hombre, pero, al mismo tiempo, como un objeto sin esencia, como el otro” (De Lauretis, 1993: 2).

Los elementos de la corporalidad judeocristiana distinguen a los sexos al representar las diferencias a partir de una actividad reproductiva y constituyente en los dos seres biológicos: masculino/femenino, Adán/Eva. Siguiendo el pasaje bíblico, Eva cometió el error de comer del fruto prohibido, y de esta manera convirtió el sexo femenino en el eslabón más débil para el imaginario colectivo y, a las mujeres, como las productoras-reproductoras de todo el mal heredado hacia las siguientes generaciones.

Antes de ser expulsados del Jardín del Edén, Adán y Eva se volvieron conscientes de su desnudez y, por consiguiente, de su cuerpo como única pertenencia natural. A partir de ese principio básico, la divinidad los “viste”; al macho de la especie le proporciona actividades sociales ligadas al trabajo del campo, y a la hembra de la especie la dota de elementos reproductivos como su única función social. Además del rol reproductivo, vuelve a Adán el señor de Eva, legitimando así una relación de pertenencia sexual y heterocéntrica:

Y oyeron la voz de Jehová Dios que se paseaba en el huerto, al aire del día; y el hombre y su mujer se escondieron de la presencia de Jehová Dios entre los árboles del huerto. Mas Jehová Dios llamó al hombre, y le dijo: ¿Dónde estás tú? Y él respondió: Oí tu voz en el huerto, y tuve

miedo, porque estaba desnudo; y me escondí. Y Dios le dijo: ¿Quién te enseñó que estabas desnudo? ¿Has comido del árbol de que yo te mandé no comieses? Y el hombre respondió: La mujer que me diste por compañera me dio del árbol, y yo comí. Entonces Jehová Dios dijo a la mujer: ¿Qué es lo que has hecho? Y dijo la mujer: La serpiente me engañó, y comí. Y Jehová Dios dijo a la serpiente: Por cuanto esto hiciste, maldita serás entre todas las bestias y entre todos los animales del campo; sobre tu pecho andarás, y polvo comerás todos los días de tu vida. Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; ésta te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar. A la mujer dijo: Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos; y tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti. Y al hombre dijo: Por cuanto obedeciste a la voz de tu mujer, y comiste del árbol de que te mandé diciendo: No comerás de él; maldita será la tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida. Espinos y cardos te producirá, y comerás plantas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás. Y llamó Adán el nombre de su mujer, Eva, por cuanto ella era madre de todos los vivientes. Y Jehová Dios hizo al hombre y a su mujer túnicas de pieles, y los vistió (Génesis, 3:8-21).

La categoría de sexo tiene así una función normativa, y su capacidad reguladora se manifiesta para volver “diferentes” a los sujetos que gobierna; a partir de su nombramiento “se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir —demarcar, circunscribir, diferenciar— los cuerpos que controla” (Butler, 2002: 18). Ofrece también, por ejemplo, rigor en la descripción de la corporalidad desde un afianzamiento biológico y con marcas entendidas desde la impureza física.

A la mujer:

Habló Jehová a Moisés, diciendo: Habla a los hijos de Israel y diles: La mujer cuando conciba y dé a luz varón, será inmunda siete días; conforme a los días de su menstruación será inmunda. Y al octavo día se circuncidará al niño. Mas ella permanecerá treinta y tres días

purificándose de su sangre; ninguna cosa santa tocará, ni vendrá al santuario, hasta cuando sean cumplidos los días de su purificación. Y si diere a luz hija, será inmunda dos semanas, conforme a su separación, y sesenta y seis días estará purificándose de su sangre (Levítico, 12:1-5).

Y al hombre:

Habló Jehová a Moisés y a Aarón, diciendo: Hablad a los hijos de Israel y decidles: Cualquier varón, cuando tuviere flujo de semen, será inmundo. Y esta será su inmundicia en su flujo: sea que su cuerpo destiló a causa de su flujo, o que deje de destilar a causa de su flujo, él será inmundo. Toda cama en que se acostare el que tuviere flujo, será inmunda; y toda cosa sobre que se sentare, inmunda será. Y cualquiera que tocare su cama lavará sus vestidos; se lavará también a sí mismo con agua, y será inmundo hasta la noche. Y el que se sentare sobre aquello en que se hubiere sentado el que tiene flujo, lavará sus vestidos, se lavará también a sí mismo con agua, y será inmundo hasta la noche. Asimismo el que tocare el cuerpo del que tiene flujo, lavará sus vestidos, y a sí mismo se lavará con agua, y será inmundo hasta la noche. Y si el que tiene flujo escupiere sobre el limpio, éste lavará sus vestidos, y después de haberse lavado con agua, será inmundo hasta la noche. Y toda montura sobre que cabalgare el que tuviere flujo será inmunda. Cualquiera que tocare cualquiera cosa que haya estado debajo de él, será inmundo hasta la noche; y el que la llevare, lavará sus vestidos, y después de lavarse con agua, será inmundo hasta la noche. Y todo aquel a quien tocare el que tiene flujo, y no lavare con agua sus manos, lavará sus vestidos, y a sí mismo se lavará con agua, y será inmundo hasta la noche. La vasija de barro (Levítico, 15:1-12).

Continuando con la problemática de la categoría del sexo, ésta consiste en la configuración de una identidad sexual desde el afianzamiento de la concepción binaria de los sexos y los subsecuentes roles de género que parten de la constitución preexistente del cuerpo biológico.

Se sugiere que el pasaje bíblico de la Epístola a los Efesios, que se encuentra en el Nuevo Testamento fue redactado por el apóstol Pablo de Tarso, en Roma, y es en donde se normativiza, a partir de argumentos religiosos, un reconocimiento social de la mujer como sujeta al hombre:

Las casadas estén sujetas a sus propios maridos, como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la Iglesia, la cual es su cuerpo, y él es su Salvador. Así que, como la Iglesia está sujeta a Cristo, así también las casadas lo estén a sus maridos en todo. Maridos, amad a vuestras mujeres, así como Cristo amó a la Iglesia, y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, habiéndola purificado en ella va miento del agua por la palabra (Epístola a los Efesios, 5-22-26).

La cita evidencia la normativización en torno a la heterosexualidad de las personas, que se practica sobre los cuerpos con la intencionalidad de formar seres compatibles a partir de la exclusión de otras sexualidades preexistentes. Otro ejemplo:

Por esto Dios los entregó a pasiones vergonzosas; pues aun sus mujeres cambiaron el uso natural por el que es contra naturaleza, y de igual modo también los hombres, dejando el uso natural de la mujer, se encendieron en su lascivia unos con otros, cometiendo hechos vergonzosos hombres con hombres, y recibiendo en sí mismos la retribución debida a su extravío. Y como ellos no aprobaron tener en cuenta a Dios, Dios los entregó a una mente reprobada, para hacer cosas que no convienen; estando atestados de toda injusticia, fornicación, perversidad, avaricia, maldad; llenos de envidia, homicidios, contiendas, engaños y malignidades; murmuradores, detractores, aborrecedores de Dios, injuriosos, soberbios, altivos, inventores de males, desobedientes a los padres, necios, desleales, sin afecto natural, implacables, sin misericordia; quienes habiendo entendido el juicio de Dios, que los que practican tales cosas (Romanos, 1:26-32).

A través del discurso se establece la regulación de una práctica sexual y no de forma difusa, sino sistemática; se trata de una tecnología del poder sobre el cuerpo (Foucault, 2003) no-heterosexual. La tradición judeocristiana posee sus propias categorizaciones universales del “deber ser” o el género de los sujetos, pero estas abstracciones están en constante devenir, es decir, los cuerpos no están estáticos, sino que a partir de las construcciones reguladoras se materializan, o no, mediante sus prácticas.

Considerar al género como una forma de hacer, una actividad incesante performada, en parte, sin saberlo y sin la propia voluntad, no implicó que sea una actividad automática o mecánica. Por el contrario, es una práctica de improvisación en un escenario constrictivo. Además, el género propio no se “hace” en soledad. Siempre se está “haciendo” con o para otro, aunque el otro sea sólo imaginario (Butler, 2004: 13).

El género es la representación de una relación que se construye, la cual no posee un estado natural, sino que constituye de manera estructural dos sexos biológicos en una relación social que es preexistente a los individuos. Es así como se construyen categorías para lo femenino y lo masculino, complementario/excluyente, que se insertan en un sistema de sexo/género con valores culturales y jerarquías cambiantes e interconectadas a la política y economía en tiempos y espacios específicos.⁷

La construcción del género prosigue hoy a través de varias tecnologías de género (por ejemplo, el cine) y de discursos institucionales (por ejemplo, teorías) con poder para controlar el campo de significación social y entonces producir, promover e “implantar” representaciones de género. Pero los términos de una construcción diferente de género también subsisten en los márgenes de los discursos hegemónicos (De Lauretis, 1989: 25).

⁷ Teresa de Lauretis propuso una revisión de la “tecnología del sexo” de Michel Foucault: “Podríamos decir entonces que, como la sexualidad, el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino *el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales*, en palabras de Foucault, por el despliegue de *una tecnología política compleja*” (De Lauretis, 1989: 8, cursivas añadidas).

Desde esta perspectiva, los roles de género que se consideran inherentes a los sexos preconstruidos como femenino y masculino son distintos y, además, con diferente valoración social. La mujer es considerada la más frágil en la relación dualista; y como vasija cultural encargada de la producción-reproducción, debe ser entendida por la masculinidad como el elemento a proteger: “Vosotros, maridos, igualmente, vivid con ellas sabiamente, dando honor a la mujer como al vaso más frágil, y como a coherederas de la gracia de la vida, para que vuestras oraciones no tengan estorbo” (1^a de Pedro, 3:7).

En el sistema patriarcal, la edad es una categoría relevante, la sabiduría proviene del hombre más adulto y se le solicita que regule su comportamiento con seriedad desde su posición; las mujeres ancianas deben ser ejemplo para las más jóvenes y tienen que regular el género desde el ejemplo de su conducta.

Que los ancianos sean sobrios, serios, prudentes, sanos en la fe, en el amor, en la paciencia. Las ancianas asimismo sean reverentes en su porte; no calumniadoras, no esclavas del vino, maestras del bien; que enseñe las mujeres jóvenes a amar a sus maridos y a sus hijos, a ser prudentes, castas, cuidadosas de su casa, buenas, sujetas a sus maridos, para que la palabra de Dios no sea blasfemada (Tito, 2:2-5).

El género es enunciado como una representación, aunque abstracta, con implicaciones concretas en la vida material y cotidiana de las personas; esta representación, además de construida y reconstruida continuamente a través de la historia de la humanidad, es una relación de pertenencia.

Partiendo del género como resultado de varias tecnologías sociales, encontramos en las sagradas escrituras una paradoja: la de la categoría “mujer” en otro nivel de representación, donde es la abstracción la que intenta constituir a toda la diversidad de mujeres a pesar de su historicidad y su especificidad: “la mujer no tiene existencia material [...] Todas las culturas tienen concepciones teóricas sobre la mujer” (Lagarde, 2014: 83). “Mujer virtuosa, ¿quién la hallará? Porque su estima sobrepasa largamente a la de las piedras preciosas” (Proverbios, 31:10).

La categoría mujer es dirigida a la diversidad de mujeres, que son concretas y poseen distintas situaciones particulares de vida, y además son sujetas de otros discursos y relaciones sociales como el poder, la raza, la edad, la sexualidad, etcétera. “Cada mujer concreta es pensada y vive a partir no sólo de sus

condiciones materiales de vida, sino a partir de ser aprehendida desde una construcción teórica sobre la mujer” (Lagarde, 2014: 83).

La “mujer virtuosa” tiene características propias, por ello el grupo sexualizado como femenino deberá afanarse continuamente para materializarse como la piedra más preciosa, una virtuosa desde la visión androcéntrica:

El corazón de su marido está en ella confiado, y no carecerá de ganancias. Le da ella bien y no mal todos los días de su vida. Busca lana y lino, y con voluntad trabaja con sus manos. Es como nave de mercader; trae su pan de lejos. Se levanta aún de noche y da comida a su familia y ración a sus criadas [...] (Proverbios, 31:10-15).

Al ser normativizados los roles de sexo y género se establecen relaciones de poder, y éste es un primer elemento para la materialización de los cuerpos; un segundo elemento es la concepción de la performatividad como una constante en el devenir del discurso al que da vida y del que se apropia (Butler, 2004). En todo este proceso de “sometimiento” a la norma, la capacidad de agencia transversaliza a los sujetos, y de esta manera el sometimiento es una combinación compleja de “intencionalidades”.

Giddens (1995) propone un modelo estratificado de “agente” relevante para la investigación de Butler. En él: 1) el “registro reflexivo de la acción” consiste en que los individuos registran el fluir de sus actividades cotidianas, pero también las de los demás; 2) los agentes, por rutina y sin esfuerzo, “racionalizan la acción”, la teorizan continuamente; 3) la “motivación de la acción” son los deseos que mueven a los agentes cuando las circunstancias están acordes. “Mientras que actores competentes casi siempre pueden ofrecer un informe discursivo sobre las acciones y las razones de su actuar, no siempre podrán aducirlo sobre sus motivos” (Giddens, 1995: 44).

En esta misma línea, la concepción de performatividad en Butler (2004) no es un acto, sino un constante fluir, una acción reiterativa que implica la evolución de las y los sujetos que asumen un sexo y un género a partir de prácticas corporales como: a) la sexualidad, b) los patrones estéticos y c) el disciplinamiento del cuerpo. Estas prácticas, diseñadas por Muñiz (2010) serán descritas a continuación, comenzando por la sexualidad.

Prácticas corporales: la sexualidad, “creación de una identidad”

No te echarás con varón como con mujer es abominación (Levítico, 18:22).

Empecemos la historia. Hace aproximadamente siete años llegaron la pastora Sol y su esposo al pueblo de Berriozábal y les fue encomendado un templo que alguna vez había sido presbiteriano. La pastora comenzó aplicando su propia doctrina nazarena, pero los congregantes no toleraron este hecho y lograron que se modificaran las reglas. Tres años después llegó al pueblo una segunda viajera, mujer de 63 años y profesora de yoga, que para el caso llamaremos “la amiga de la pastora”. Quienes integraban la Iglesia aceptaron su presencia y también intentaron educarla para que ajustara su comportamiento; sin embargo, se encontraron con circunstancias distintas.⁸

La amiga de la pastora, nacida en la Ciudad de México, había vivido veinte años en Estados Unidos: “ella vino acá, muy sola y sin familia, empezó a adoptar amigos en la Iglesia, entonces yo me acerqué a ella”.⁹ La pastora Sol la definió como “una mujer extraordinaria de educación gringa, una mujer budista de mucha fe”; además era practicante de la “nueva era” o *new age*. “Te puedo decir que después de tres o cuatro años de conocerla, es una buena cristiana, aunque no llegue a la iglesia: cuida la creación, cuida su vida, cuida su casa; es una amiga inquebrantable, una amistad preciosa, practica yoga [...]”.¹⁰

La pastora Sol encontró en su amiga una gran afinidad, compartió tiempo con ella en las clases de yoga e incluso la bautizó en su templo. La pastora Sol distinguió en ella algunos elementos que consideró dignos de sobresaltar, como el uso del tiempo libre, la vida habitada en plenitud y la falta de ataduras que se contraen durante la institución matrimonial:

Mi amiga que es medio cristiana y medio budista está feliz, está feliz; se iba a casar hace muchos años y le resultó el novio celoso en un baile; le dijo [al novio] “hasta aquí”; ahí se quedó y dejó el vestido

⁸ Para tener una lectura desde la teología *queer* se recomienda el trabajo de la teóloga feminista argentina, ver la obra de Althaus-Reid (2005), donde la autora aboga por un cambio de visión desde la reinterpretación bíblica a partir de la hermenéutica de la sospecha que devela a los personajes silenciados con prácticas no heterosexuales.

⁹ Sol, comunicación personal, noviembre de 2014.

¹⁰ Sol, comunicación personal, septiembre de 2013.

de novia colgado, pero vive feliz. ¿Cómo alcanzar esa vida plena que Dios nos trajo? La Biblia dice que hemos visto en nuestra cultura, en nuestros países, ¿qué hacer para hacerle entender a la gente que tiene una vida plena? Yo tengo 53 años, todavía me puedo volver a casar y puedo volver a disfrutar, no tengo más que un horario; mientras mi cerebro esté desarrollado.¹¹

En un inicio, la amiga de la pastora rentaba la casa de un integrante de la congregación, pero al poco tiempo comenzaron algunos problemas con el dueño: uno de ellos se debió a la mascota de la inquilina, un gato que rompió las macetas de la propiedad alquilada; otro problema se debió a los comentarios suscitados por habitar la casa en alquiler con otra mujer con la que compartía el pago de la renta: “Además, como vivía con otra mujer, comenzaron a decir que eran lesbianas. Como ‘pueblo chico, infierno grande’ es muy peligroso, cosas que se dicen fácilmente”.¹²

Quienes participaban en el templo comenzaron a murmurar sobre la sexualidad de la amiga de la pastora y tomaron la decisión de recordarle cómo debía ser un correcto comportamiento sexual cristiano, es decir, basado en la discreción y la heterosexualidad. La amiga de la pastora ignoró las recomendaciones; ella era heterosexual, pero no estaba de acuerdo con hacerles partícipes de su identidad sexual. La feligresía tomó una segunda decisión, ignorarla dentro de la iglesia. “[A ella] le daban risa los comentarios y a su amiga en broma le decía ‘mi novia’”.¹³

La amiga de la pastora optó por abandonar la Iglesia, pero la pastora continuó la amistad con ella. Debido a este suceso, la feligresía se unió y llegó a una tercera decisión, la pastora debía abandonar esa amistad por el bien de la Iglesia. Fue convocada a una reunión —de las que recuerdan a los juicios inquisitoriales de las brujas—, y le fue notificada la decisión del grupo. El discurso terminó de la siguiente manera: “Deja su amistad porque podría oscurecer tu matrimonio”.¹⁴

En ese sentido, el caso de la pastora también transcurría por una problemática compleja porque se encontraba separada de su esposo —las

¹¹ Sol. comunicación personal, noviembre de 2010.

¹² Sol. comunicación personal, diciembre de 2013.

¹³ Sol. comunicación personal, noviembre de 2010.

¹⁴ Sol. comunicación personal, diciembre de 2013.

razones del evento no son conocidas, pero se sabe que la pastora se distanció de su esposo sin consultar a la diaconía de la congregación—, y desde los fundamentos doctrinarios de la Iglesia del Nazareno no se considera posible que exista una mujer pastora sin esposo porque la consagración del matrimonio es parte de los elementos constitutivos del liderazgo pastoral femenino, mas no del masculino.¹⁵

Por ese motivo, los diáconos —todos hombres— sometieron a la pastora a otra reunión para decidir si continuaba ejerciendo su puesto en esa congregación. El resultado inquisitorio es sumamente significativo porque fue “aprobada” la continuación de la autoridad de la pastora sobre el templo, y también sobre la decisión y el disciplinamiento de su esposo.

Cuando la amiga de la pastora Sol llegó al poblado de Berriozábal, vivió una cotidianidad distinta desde varias perspectivas. Las personas integrantes de la congregación percibieron en ella elementos complejos como la independencia laboral, la soltería en un cuerpo adulto y la alianza, aunque estratégica, con otra mujer dentro del mismo hogar. Su presencia provocó un descontrol, un quiebre para la seguridad rutinaria de la comunidad religiosa, es decir, ella era para ellos: “la otredad”, una intrusa que venía de afuera y a la que no se deseaban conocer en profundidad porque tenía la potencialidad de desestabilizar la normalidad y la normatividad desde la cual se regían.

La amiga de la pastora no tenía interés en llevar a cabo las actividades del templo y ser un sujeto acorde a la estructura. Ella era y no era una mujer cristiana; más aún, para el imaginario del templo era un posible sujeto lesbiano.¹⁶ Por ser una gran amiga de la pastora Sol, con quien incluso compartía las actividades seculares, era una amenaza, era paradójal, una monstrea, y la pastora podía ser transformada por esta mujer no sujeta a una relación heterosexual, no sujeta a un marido ni a Cristo como la cabeza de la Iglesia y que no creía en el mismo salvador.

¹⁵ Incluso, en una reunión de pastores de diversas Iglesias cristianas de distinta denominación protestante, la pastora Sol fue interrogada por su inusual soltería: “Me preguntaron por mi pareja y contesté que estaba sola por el momento, entonces el que estaba hablando conmigo me dijo que me iba a presentar a un pastor de otra mesa que no tiene pareja, le contesté que no era necesario, que mi pareja está en restauración, mas no estoy separada” (Sol, comunicación personal, diciembre de 2013).

¹⁶ En términos de la filósofa materialista francesa Monique Wittig (2006).

A pesar de los pretextos, el temor principal de la feligresía era la orientación sexual de una mujer adulta que durante su juventud rechazó el sacramento del matrimonio, así que hicieron un despliegue desde su capacidad como agentes de transformación —los mismos pretextos son una fase de la agencia social—. Utilizaron mecanismos religiosos para normativizar el proceder de la amiga de la pastora pero, al no conseguirlo, dirigieron el disciplinamiento a la líder espiritual del grupo. La normativización no se hace en solitario, sino en colectivo.

Es continua la visibilización de dinámicas complejas para la autorrepresentación y el prolongamiento del género, partiendo de la configuración de una sola identidad sexual desde y para los cuerpos sexuados, además de que existe todo un régimen político y una construcción discursiva en los que participan los integrantes para materializar sus cuerpos, enmarcando en el proceso un sistema de obligaciones y relaciones de dominación binarias.

Prácticas corporales: patrones estéticos, “la vestimenta”

Entre los medios con los que cuentan los sujetos para la reproducción de la corporalidad se encuentra un pasaje bíblico que trata sobre la vestimenta, en el que se garantiza la definición de los sexos, y que está en correlación con las muestras o patrones estéticos en el tiempo: “No vestirá la mujer traje de hombre, ni el hombre vestirá ropa de mujer” (Deuteronomio, 22:5).

En el imaginario, la vestimenta define lo que eres y lo que no eres, y determina además las posiciones jerarquizadas de género en relación con los trabajos de cuidado: “Asimismo que las mujeres se atavien de ropa decorosa, con pudor y modestia; no con peinado ostentoso, ni oro, ni perlas, ni vestidos costosos, sino con buenas obras, como corresponde a mujeres que profesan piedad (1ª de Timoteo, 2:9-10).

El cuerpo, la vestimenta y el lenguaje corporal expresan las limitaciones y consentimientos de los discursos establecidos en un espacio, pero además se internalizan a partir de prácticas recurrentes durante la puesta en escena de la cotidianidad. Es por ello que durante los días de prédica, en la congregación, siempre se distinguió el mismo patrón: pantalón de corte angosto y camisa a rayas o cuadros entre los diáconos; pantalón de mezclilla de corte *skinny* entre los jóvenes, y vestidos o faldas de telas frescas por debajo de la rodilla entre

las mujeres adultas. También se podían observar las diferencias en cuanto a la procedencia religiosa entre los mismos integrantes. Todos tenían un uniforme que ponerse de acuerdo con el arquetipo que materializaban:

En las Iglesias se vive una guerra, pero eso no lo ves porque son amables contigo, pero si observas bien, en los sermones la gente casi no habla, no participa porque tienen otras ideas. Por ejemplo, las que vienen de Iglesias pentecostales, las mujeres usan falda, no usan aretes y llevan el cabello largo. En cambio yo me pinto, me pongo aretes y uso el cabello muy corto, pero no se expresa. Yo sé que, aunque no se expresa, algo piensan.¹⁷

“Yo sé que, aunque no se expresan, algo piensan” porque hay varios discursos, discursos ocultos, fuera y dentro de la escena. La feligresía observa y es observada, la pastora observa que es observada porque ella también cuenta con una doble visión. A partir de la observación se logra también un distanciamiento desde la comparación de los otros. Este tipo de comportamientos insertados gradúan y clasifican las conductas a través de un largo proceso estructural y desigual.

¿Qué hay debajo de la ropa de la pastora? Y si el cuerpo se presenta en géneros, ¿es el cuerpo de la pastora un cuerpo de mujer?, ¿o cómo se materializa el cuerpo en mujer y luego en pastora? En algunas ocasiones, durante el trabajo de campo, la pastora usó un vestido largo y negro, de flores rojas, en una reunión de diáconos; otro día llegó con un vestido beige, saco café y sandalias con tacón durante la prédica; incluso utilizó en una ocasión una vestimenta completamente blanca durante la oración. “En los parámetros humanos piensa en ropa honesta, que te cubra, que no se te vea el cuerpo”.¹⁸

El pecado, que reside en el cuerpo, se debe cubrir; la intencionalidad es esconder el sexo. La vestimenta de la pastora es uno de los temas relevantes que más atrajo mi atención durante el trabajo de campo: las faldas y sandalias con tacón eran, desde mi perspectiva, poco funcionales para las actividades cotidianas del ministerio pastoral, actividades que comprenden, entre otras, visitas a las personas enfermas localizadas en varios puntos del poblado, donde a veces hay que recorrer caminos de terracería.

¹⁷ Sol, comunicación personal, diciembre de 2013.

¹⁸ Sol, comunicación personal, febrero de 2014.

Me dijeron que cuando salgamos a visitar yo lleve vestido, yo iba con pantalón, pero las mujeres de la cultura me veían así como... porque [ellas] usan vestidos y encima su mandil; entonces yo procuro ahora, por la petición de las personas, ir con vestido a visitar a mujeres adultas. [...] La elección de mi vestimenta sería un pantalón de vestir con saco, porque siempre me gustaron los trajes; yo me pondría pantalón y botitas cerradas y yo estoy a favor de que el cuerpo no se exhiba en la iglesia, como no se debe exhibir en la escuela por ejemplo.¹⁹

La pastora identifica que su cuerpo es similar al de las demás mujeres, y que cumple para la visión totalizadora de la sociedad la misma función biológico-social. No obstante, su posición como pastora provoca en ella otra investidura, se sabe diferente desde otra situación a pesar de que comparte la misma condición abstracta e histórica, por eso habla de “mujeres de la cultura”. Para que las “distintas” puedan verla como a una igual, la pastora se ve forzada a imitar su vestimenta. Ella disciplina, pero también es disciplinada, y al hacerlo materializa su cuerpo en un constante ir y venir.

Sin embargo, su vestimenta, desde mi visión, volvía lento nuestro recorrido por las calles ascendentes y descendentes; incluso la utilización de colectivos o mototaxis se tornaba más complicada en los horarios nocturnos: “¡Raz! Hizo la falda. Cuando vine acá nunca me di cuenta que mis agujeros iban descosidos. Dicen: ‘¡ay!, a la pastora se le ve toda la pierna’”.²⁰

Los únicos momentos en los que la pastora Sol podía usar pantalón eran durante la oración, en la soledad del templo por las mañanas y en las actividades de enseñanza a los niños. Durante los días de culto sólo tenía permitido emplear faldas y vestidos. También se le había recomendado usar poco maquillaje y joyería no excesiva, pero, sobre todo, un saco: “Las mujeres pastoras tenemos busto, así que siempre usamos saco para taparnos. Esta blusa que traigo se transparenta, por eso me pongo camiseta abajo y suéter encima”.²¹

Uno de los movimientos recurrentes que se observaba en el lenguaje corporal de la pastora, durante la presentación de los temas religiosos en los días de

¹⁹ Sol, comunicación personal, febrero de 2014.

²⁰ Sol, comunicación personal, noviembre de 2010.

²¹ Sol, comunicación personal, diciembre de 2014.

culto, era la autocorrección de la posición del saco sobre su pecho. Había una fijación constante y reiterativa con la observación de su cuerpo; ella se vigilaba, se preocupaba.

He sido criticada por mi forma de vestir [...] La mujer como pastora tiene muchos inconvenientes porque el hombre con su pantalón y su saco, aunque no se haya bañado, ni se les ve que esté arrugada su camisa; pero a la mujer se le mira todo, se te mira el busto, se te miran las pompis, se te mira todo [risa]. Tienes que cuidar todos esos detallitos para no ofender a la Iglesia hasta que se acostumbran a que tienes una forma de ser; tú no puedes escoger tu cuerpo, aunque te pusieras una tunicota, tu cuerpo es hermoso.²²

“Tú no puedes escoger tu cuerpo”. En sus palabras se advierte una distinción entre el cuerpo y la mente como entes separados, y también un distanciamiento: no lo puedes escoger. De acuerdo con la pastora Sol, no podemos escoger nuestros cuerpos, no tenemos un completo control y disfrute de nuestros cuerpos, pero no podemos ser nosotras si no somos nuestros cuerpos. Una dualidad en la materialización. Se percibe también una reivindicación: “aunque te pusieras una tunicota [sic] tu cuerpo es hermoso”.

A través de las lecturas y la experiencia del ejercicio del pastorado, la pastora Sol había formado un juicio en torno a la vestimenta, fijado en las diferencias de los cuerpos biológicos, que para ella significaban una desigualdad excesiva que se materializaba en la subordinación sólo de uno de los sexos, lo que no se encontraba en correspondencia con la identidad, la situación y la capacidad de decisión de las personas.

Se exige que llevemos vestido y se cuida el largo del vestido y a los hombres no se les cuida el tipo de pantalón; además, debería permitírsele a la persona vestir de acuerdo a sus posibilidades, de acuerdo a su idea, de acuerdo a su situación. [...] Que se haga esencial una regla sobre ropa cuando hay tantos hogares divididos, corazones lastimados, familias sin restaurarse, personas sin estudios esenciales,

²² Sol, comunicación personal, febrero de 2014.

personas que no saben leer; pero no le preocupa a la Iglesia que tanto si saben leer o no, sino si lleva falda o pantalón. Yo cuestionaría el nivel en que se ha puesto la ropa por encima del valor de una mujer. [...] En todas las Iglesias históricas es así, en las pentecostales es distinto. La exigencia es distinta. Siempre debo usar falda, no puedo ponerme pantalones, ¡me bajarían del altar! Es en estos templos en donde debería haber más libertad; vale más la apariencia que los valores. Pero siempre tengo cuidado de ciertas apariencias, porque por ejemplo en el albergue siempre quieren abrazarme, pero no me dejen, entonces me dicen que me dejen porque necesitan amor, entonces yo les respondo que pues busquen a una mujer porque yo no.²³

En otro tema, y haciendo alusión al programa británico y norteamericano “No te lo pongas” de la cadena de televisión Discovery Home & Health destinado al público “femenino”, la pastora hizo el siguiente señalamiento desde una perspectiva comparativa en el caso de una mujer en la misma posición que ella:

El otro día estaba viendo el programa “No te lo pongas”, ¿lo has visto? Está una reverenda de alguna Iglesia evangélica, porque tiene su cuello [romano], y no aceptan mujeres en cualquier Iglesia. Primera vez que veo una ahí. Ella no se sabía arreglar y llega al programa y la arreglan, [...] y la peinan, maquillan y visten. Dice ella: “no sabía que podía ser reverenda y vestirme bien, siempre pensé en qué iba a pensar la gente.”²⁴

“Ella no se sabía arreglar, llega al programa y la arreglan”. Los condicionamientos sociales, históricos y culturales son preexistentes a la corporalidad, y funcionan como una serie de dispositivos que disciplinan y oficializan una corporalidad imperante desde su propia historicidad. En esta dirección, los medios de comunicación visuales son uno de los dispositivos normativizantes más trascendentes en la época moderna. En palabras de Judith Butler (2002), nos esculpen.

La creación de necesidades innecesarias es parte esencial del capitalismo en los últimos años; con estas necesidades se han modelado patrones de consumo que conciernen a la belleza estética, los bienes y las tecnologías.

²³ Sol, comunicación personal, diciembre de 2013.

²⁴ Sol, comunicación personal, diciembre de 2013.

Asimismo, estas necesidades obedecen también a las estructuras del modelo anglonorteamericano de globalización, desarrollado posteriormente, desde la Segunda Guerra Mundial hasta nuestros días.

¿Qué es lo que hay que arreglar para el programa “No te lo pongas”? El cuerpo para el mercado capitalista. Una reverenda también puede ser objeto de consumo en el mercado para obtener aceptación a través de los medios de comunicación en la sociedad capitalista de inicios del siglo XXI.

Siguiendo a Muñiz (2010), con el cuerpo como último reducto del sujeto se presenta una paradoja del tiempo moderno: el cuerpo es una mercancía, pero el sujeto, mujer u hombre, posee también la capacidad de desplegar una agencia que posibilita utilizar su cuerpo como una mercancía. ¿Qué es lo que hay que arreglar para la pastora Sol? La apropiación del cuerpo, la corrección del cuerpo, la confección del cuerpo.

Prácticas corporales: disciplinamiento del cuerpo, “el padecimiento y la oración”

*Quando te sientes a comer con algún señor,
Considera bien lo que está delante de ti.
Y pon cuchillo a tu garganta, Si tienes gran apetito.
No codicies sus manjares delicados,
Porque es pan engañoso (Proverbios, 23:1-3).*

*Hago cinco actividades para que no se aburran,
pero los niños siempre prefieren escucharme que en vez de trabajar.
Les digo riendo que parecen griegos,
si quiera los griegos hacían ejercicio
(Sol, comunicación personal, diciembre de 2013).*

El proceso de las prácticas corporales en una congregación cristiana está fuertemente relacionado con el disciplinamiento como uno de los ejes del desarrollo religioso. En este caso se encuentran “Las niñas virtuosas”, un proyecto creado por la pastora a partir de que fue solicitada su intervención para corregir actitudes como la desobediencia, el robo y la desorganización.

Si el problema es de “personalidad” les doy ropa, toallitas, incluso ropa interior, calcetines, toallas grandes. Si el problema es aseo de la casa, les llevo un mechudo (trapeador), balde... las he sacado a cenar.

Los padres se sientan a reflexionar si han hecho mala educación en sus hijas. Cada mes es un proyecto distinto, uso sartenes y ollas porque las niñas entran a una “edad de apoyo al hogar”. Considero que es un trabajo bonito pero que corresponde a los padres.²⁵

La etapa del proyecto que presencié había comenzado dos meses atrás, con una niña de nueve años, y se encontraba en ese momento en la fase de “desarrollo de habilidad para el apoyo familiar”. La pastora había elaborado el formato con anterioridad y continuamente le insistía a la niña sobre la responsabilidad de llevar una agenda para las actividades del proyecto y las demás actividades de su cotidianidad. Durante la reunión que presencié, la conversación inició con una fuerte carga en los roles de género:

Pastora: La siguiente semana entraremos a “comida”. Te traeré un sartén, tablita para picar; ya elegí la receta “Eggspinac”: huevos con espinacas y queso. Quiero trabajar en el plato del buen comer para llevarte al terreno de la salud. Así como tu mamá, que es enfermera. Luego entrarás a “Personalidad”, espero que te estés bañando.

Niña: Ahora sí, porque como baño a abuelita con agua tibia, aprovecho de una vez.

Pastora: Yo me baño con agua fría, siempre y cuando sea de regadera y no de tinaja. Qué bueno que estés acompañando a tu abuelita. La siguiente etapa es “convivencia intrafamiliar” y los voy a llevar a todos a pasear. Para la alimentación adecuada, ¿qué dice la Biblia al respecto?

Niña: No lo sé.

Pastora: Tienes que leer la Biblia, si no, detendré el proceso y no te traeré tu sartén. La alimentación en la Biblia está en el Génesis, donde podíamos comer todas las frutas y fuimos carnívoros hasta después de Noé, porque él salvó a los animales. Por eso los carnívoros se estríñen.²⁶

En cuanto a la alimentación, la pastora nos habló sobre uno de sus hijos, del que mencionó que era “sano” porque consumía frutas, pasas y nueces.

²⁵ Sol. comunicación personal, diciembre de 2013.

²⁶ Diciembre de 2013

¿Tienes extractor? Deben tomar agua en ayunas. Piña para diabetes. Que la niña no coma piña porque le dará gastritis. Vamos a trabajar con el amaranto, como los astronautas. Y también comerás pasitas, ciruelas... que es un poquito caro, así que yo te las traeré. También haremos pasteles porque tu mamá sabe hacer unos muy ricos. Te citaré partes de la Biblia en donde se mencionan los alimentos. Coca Cola no porque es la culpable de la depresión [risas].²⁷

La pastora le dijo a la niña que iban a trabajar sobre su alimentación porque ya había notado que le habían crecido “unas lonjitas”:

Mamá: Le da por comer sabritas y dulces.

Pastora: Tendremos que trabajar tu compulsión, si no, te llevará a mí peso por cenar empanadas. Yo como chocoretas mientras veo películas, así engaño a mi estómago, por eso hay que dominar la compulsión. ¿Qué le haces de desayuno?

Mamá: Quesadillas o cornflakes con leche, y en la escuela sándwich o quesadillas. Su compulsión llega en la tarde. Se come el yogurt, y cuando busco para mi otro hijo ya no hay.

Pastora: Está mal por no avisar; tomarse el yogurt del hermano no es robar, sino ser abusivo.²⁸

El interrogatorio viró a la temática de la transición del cuerpo de una niña a la adolescencia:

Pastora: Vamos a cuidar un horario, mediremos las horas para comer porque además estás entrando en la adolescencia.

Mamá: A eso atribuyo su compulsión porque antes no lo hacía.

Pastora: Cuando te miras al espejo, ¿te ves gorda?

Niña: No.

Pastora: ¿Te ves delgada?

Niña: Tampoco.

Pastora: ¿Cómo te ves?

Niña: Ni tan delgada, ni tan gorda... Sí me siento gordita.

²⁷ Sol. comunicación personal, diciembre de 2013.

²⁸ Diciembre de 2013.

Pastora: Gordita no estás, tienes lonjita, pero gordita estoy yo. ¿Quisieras tener mucho busto?

Niña: No.

Pastora: ¿Piernas más gorditas?

Niña: No.

Pastora: Lo importante es quererte y aceptarte y estar contenta así como eres. Eres una niña hermosa, haz ejercicio, trata bien a tu cuerpo.

Niña: Tengo más temor a mis calificaciones, pero saqué nueve y diez.

El interrogatorio cambió el sujeto a disciplinar, se dirigió hacia la madre:

Pastora: Y tú, ¿haces ejercicio?

Mamá: No.

Rebeca: Yo no pude incorporarme con la de aerobics, después me volví al pilates y hasta me compré una falda de moneditas [*bellydance*].

Mamá: Extraño el ejercicio, pero siento que no tengo nada de tiempo porque me levanto a las seis, alisto al niño, luego a la niña, luego al bebé, luego al esposo, luego avanzar con la comida, a lavar...

Pastora: ¿Tienes agenda? [risas]

Mamá: No, pero tengo un día para lavar, un día para aseo, y así, tengo que estar lista a la una para el del kinder, a la una y media la hija, y luego dar de comer.

Pastora: Trabajas todo el día, y luego dicen que la mujer no trabaja.²⁹

La reunión concluyó con la experiencia de la pastora en el disciplinamiento de su propio hogar:

Niña: Es que mi hermano de quince años deja todo su desorden en mi cuarto.

Pastora: No, pero tú a lo tuyo, ordena tu cama y tu ropa.

Mamá: Un día de sorpresa fíjese en su cajón a ver si está arreglado.

Luego le subo la ropa doblada y ahí queda tres días en el tocador.

²⁹ Diciembre de 2013.

Pastora: Tírala, así le hacía yo, rápido recogían la ropa limpia, si no se las tiraba, rápido aprendieron.³⁰

Antes de retirarnos, la madre nos ofreció pan de mantequilla, café y un licuado de avena. Entonces la pastora continuó platicando su experiencia con la alimentación:

Yo nunca tomo Coca, pero mi yerno en Monterrey me obliga a tomarla y me parece de mala educación negarme. Me dan de comer gorditas y siempre cenan carne. A veces prefiero que me den un refresco que está pintado de amarillo, pero es cancerígeno, ya por fin me dan limonada. Y me gusta mucho que cocinen “pollo violado”, pero no me gusta que lo llamen así, así que ahora le dicen “pollo en cerveza”. En México, mi otra hija me da amaranto y agua de frutas. Cuando llegué a la Iglesia tenía un peso, pero ahora siempre son muy amables y me invitan a algo, subí quince kilos.³¹

En la habitación nos encontrábamos mujeres con situaciones de vida muy distintas: la pastora de 58 años, la madre de aproximadamente 40 años, la niña de 9 años, y yo, de 27. La conversación giró alrededor de las fases de la sexualidad corporal de las mujeres y su relación con la alimentación a pesar de que ésa no era la temática agendada para la semana.

Además, era notoria la molestia de la madre por el comportamiento desordenado del resto de los integrantes masculinos de su familia y por la falta de tiempo que conllevaba para sus propias necesidades corporales. Sin embargo, sólo se solicitó la corrección de la única hija, mientras que se permitía al bebé de dos años, al hermano mayor de 15 y al padre continuar sus actividades rutinarias durante toda la reunión, aun a pesar de que el padre también había solicitado la intervención de la pastora para el disciplinamiento de su hija: “antes se sentaba el papá, cuando inicié el proyecto; siempre la ausencia del papá en los proyectos familiares”.

El proceso de la alimentación es vivido e internalizado de distinta manera, y por ello la pastora habla ejemplificando con el cuerpo continuamente. En este

³⁰ Diciembre de 2013.

³¹ Sol, comunicación personal, diciembre de 2013.

sentido, hay un consenso en la problematización y asimilación de la delgadez y la obesidad como temas que se deben evitar, y se piensa que, si no se logran contener a tiempo, podrían culminar en enfermedades crónicas.

De acuerdo con Arganis (2007), la enfermedad tiene tres dimensiones, *disease*, *illness* y *sickness*. La enfermedad (*disease*) es el evento anormal en la estructura corporal de los sujetos; el padecimiento (*illness*), en cambio, está constituido por la representación, la experiencia, el conocimiento, la explicación y las prácticas que se constituyen en torno a la persona que está enferma, y también incluye su socialización con la institución médica, alternativa curandera y cotidianidad cultural. Finalmente, la enfermedad (*sickness*) es el proceso en el cual se da una explicación socialmente reconocida a los signos de conducta y biológicos originados por la enfermedad.

Con Ivan Illich (1981) se formó un área específica del conocimiento, un terreno de la epistemología donde se deposita y ejerce una autoridad a partir de la creación de instituciones y de la profesionalización de las ocupaciones. Al profesionalizarse, el médico se impuso con la autoridad de su saber, avalado por una estructura social que dejaba afuera todos los demás saberes medicinales no institucionalizados.

Los sujetos ejercen continuamente la capacidad de distinguir y teorizar sobre el significado de sus enfermedades, individualmente y en colectivo, y forman sus propios juicios frente a la estructura normativizante. Como ejemplo mencionaremos el caso de la hermana de la pastora Sol, quien estuvo enferma de cáncer y atravesó por un largo proceso de curación entre distintas asistencias y procedimientos biomédicos. Al final del camino de su autorreconocimiento se curó en un bosque:

Tuvo cáncer de seno. El oncólogo le quitó un seno y la mitad del otro, pero se equivocó de seno, hizo metástasis rápidamente, de veintiún ganglios se contagiaron cinco. Entonces buscó a un médico que vive en México, pero es Premio Chiapas y tiene consultorio allá, lo ve cada mes. La operación saldría en 68,000 pesos, el cáncer era agresivo y se tenía que operar inmediatamente. Entonces oraron porque era demasiado, casi 70,000 pesos [...] Mi hermano le consiguió un médico que operó sin costo. La acompañé en todo el proceso de quimio en cada mes y conocimos mucha gente y ayudamos a mucha gente. No sé cómo me da tiempo. De ahí se fue a México, mi hermana

salió con células cancerígenas en el útero. En San Cristóbal, en el bosque fue y se curó.³²

Se relató otro caso durante un día de prédica en la congregación cristiana. La pastora comentó que había visto un video en el sitio web de Youtube en el que los médicos probaban los reflejos de un bebé recién nacido. Dijo estar muy consternada por la forma en la que los científicos visualizan los cuerpos, sólo como objetos de experimentación: “Hace poco cargué al recién nacido de unos hermanos y pensaba en la fragilidad de un bebé. Vi en un video de Brasil que, para probar los reflejos del niño, ilo estiran, aprietan, jalan...! Y el bebé en llanto”.³³

En una reunión, la pastora me explicó que vivía situaciones muy difíciles con los integrantes de su templo, y que esto tenía consecuencias en sus propias vivencias, en su tranquilidad emocional y en su cuerpo. El relato también está enmarcado en la clasificación elaborada por un médico profesional.

Llegué como de 15 años a la Iglesia esperando que todos me recompensaran, pero ahora tengo como veinte años evitando peleas porque, además, un médico me dijo que por cada operación que tenga era como perder dos años de mi vida, por el sangrado que se pierde, y como yo tengo siete operaciones... Pero no voy a parar hasta que logre dejar de hablar.³⁴

Entre las representaciones y prácticas, los agentes se dirigen a varias autoridades con experiencia para modificar el padecer de algunas personas. En el caso de una familia congregante, consideraban que la hija menor, de ocho años, podría sufrir problemas psicológicos o demonológicos: en ambos casos concebían que la mente de la niña estuviera siendo afectada y que no fuera normal. La pastora no estaba de acuerdo con esas hipótesis, pero percibió la necesidad de un correctivo sobre la conducta “anormal”:

Hay otra niña con la que estoy trabajando su carácter. La niña es muy rebelde y solicitaron mi ayuda porque sus padres creen que necesita

³² Sol. comunicación personal, diciembre de 2013.

³³ Sol. comunicación personal, diciembre de 2013.

³⁴ Sol. comunicación personal, diciembre de 2013.

psicólogo o que tiene demonios. Les dije que sólo era un problema típico de niña consentida. Como no quiere asistir a la escuela, tiene ocho años de edad, la esperé, la llevé y no se fue de ahí hasta las dos de la tarde. La niña hizo un berrinche y la directora le dijo que fuera al salón que quisiera. Dije: “No, tiene que aprender cuál es su lugar, que se quede en su salón”. La niña se escapó y se fue a la dirección, le dije que no se quedara ahí, que era peligroso porque sólo había hombres.³⁵

Los agentes recurren a diversas tácticas para corregir la “anormalidad” en su organismo; a esto se le llama “carrera del enfermo, que es la serie de opciones que siguen a su padecimiento” (Arganis, 2007). Bajo esta perspectiva, la amiga de la pastora, citada con antelación, estuvo grave durante mucho tiempo a consecuencia de un tumor de hipófisis que posteriormente le fue extirpado quirúrgicamente; debido al evento, optó por el yoga como una actividad terapéutica que podría mejorar el padecimiento de su cuerpo, por lo que después de un tiempo fue conocida como la “profesora de yoga” en el poblado, y la pastora Sol se acercó a ella para aprender:

Yo no practico el yoga porque tiene sus asuntos trascendentes [risa] que el Kundalini entra por la columna y todo eso; yo no practico yoga, yo sólo hago ejercicio, lo que sí me gusta. Entonces estoy acompañándola como amiga, así como Cristo se hizo ser humano por mí, yo hago yoga por ella, porque el sentido de la amistad es ese, tú ayudas a una persona, das la vida por ella, pero en eso todavía no entablas. Luego los demás no entienden y te critican “no estés llegando al yoga” y “el demonio...” porque aquí todo el mundo está perdido por el demonio, aquí el demonio está presente.³⁶

En el proceso de comprensión de las enfermedades se reflexiona con base en distintos saberes, tanto sobre los proporcionados por los profesionales del cuerpo, como por las alternativas encontradas durante el aprendizaje de la enfermedad y el padecimiento. “El diagnóstico médico puede reorganizar el saber del sujeto sobre su propio padecer, pero también puede contribuir a una

³⁵ Sol, comunicación personal, diciembre de 2013.

³⁶ Sol, comunicación personal, noviembre de 2010.

serie de cuestionamientos sobre la identidad del mismo” (Arganis, 2007: 256). Como se puede apreciar en el caso de la profesora de yoga, una vez realizada su conversión al cristianismo, comenzó a mezclar la práctica de la oración y la actividad física que comprendía el yoga.

No me gusta el yoga, hago chi kung; ella hace yoga y yo hago chi kung de ese lado, ejercicios de respiración; yo para aprender a estar quieta y ella se está enrollando, pero cada una en su área. [...] Oramos antes de empezar los ejercicios, oramos al final, le gusta que le comparta la Biblia, ese sincretismo actual, la nueva era, que tiene que ver con la posmodernidad. La gente, decepcionada de lo que ha sido la Iglesia tradicional, ha querido pasar, quitar todo, decepcionada por la medicina tradicional, que también que prometió sanar las enfermedades y no. No puede con el SIDA, no puede con el cáncer, entonces la juventud de hoy, de Europa, todo este movimiento que ha venido, aquí todavía no llega, una posmodernidad aquí, al menos por internet lo veo, todo eso ha traído un revoltijo a la gente.³⁷

El grupo de autoayuda es otra de las alternativas eficaces cuando no se tiene cercanía a la medicina por razones geográficas o económicas, o cuando ya se han agotado las posibilidades. En este sentido, el grupo religioso y las redes de oración son elementos muy recurrentes y de verdadera trascendencia para los agentes congregantes. En este tipo de redes es muy persistente la presencia femenina: en ellas se “pide” por la persona enferma, por la persona que realiza el trabajo de cuidado —quien generalmente es otra mujer— y por la familia que padece la enfermedad en colectivo. “Hay peticiones, por la hermana Rutita que está recuperándose de su operación y por la hermana Chucita que la cuida y por el recién nacido del hermano Luis”.³⁸

La oración es un campo enorme para estudiar la modificación de la estructura desde los limitados recursos de los agentes porque puede ser transformadora del régimen de la comunidad. La comunidad religiosa vive y se propaga a través de esta capacidad. En esta línea se encuentran las experiencias transformadoras, a partir de la gracia divina que logra una consolidación de

³⁷ Sol, comunicación personal, noviembre de 2010.

³⁸ Sol, comunicación personal, diciembre de 2013.

la vida cristiana, así como una comprensión de la corporalidad desde sus propios saberes, en este caso, religiosos.

Es de interés la historia del chofer de un mototaxi que nos trasladó a algunas de las visitas. El chofer, congregante del templo de la pastora, nos trasladó a algunos hogares para realizar visitas a las personas enfermas. Él me relató, con la ayuda de la pastora, un accidente que había sufrido hacía 32 años:

Chofer: Se destruyó mi rodilla izquierda. Iban mi mamá y una mujer embarazada, aún en el impacto mortal nadie murió.

Pastora: Ni a su mamá le operaron la cadera ni la mujer perdió su bebé. A él lo operaron y al día siguiente caminaba, caminaba medio chueco pero...

Chofer: Es pa que me acuerde [risas].

Pastora: Él es producto de un milagro.³⁹

En otra ocasión realizamos una visita a una mujer dentista de aproximadamente cuarenta años que vivía con su madre y padre, ya ancianos los dos, y con su hija de 10 años. La mujer había padecido recientemente un infarto cerebral: “Tuvo un infarto en el cerebro y quedó inmóvil, se levantó y le dio un infarto ahora en el lado izquierdo, se volvió a levantar y le dio un infarto masivo. ¡Y que Dios la levantó!”⁴⁰

Durante la visita, el padre de la mujer enferma se encontraba en otra área de la casa y estuvimos acompañadas por las mujeres anfitrionas. En lo sucesivo se usará abuela, madre —la mujer enferma— y nieta. La pastora quería que la madre fuera consciente de todo el proceso de padecimiento durante la enfermedad e intercaló el relato con su propia experiencia sufrida. En ocasiones el relato era complicado, pero siempre fue comprensible entre las que conocían el padecimiento:

Pastora: Mira todo lo que pasaste... ¿Y cómo te sientes?

Madre: Bien incómoda, todavía no me quitan la sonda.

Pastora: A mí me duró cuarenta días y esos cuarenta días estuve sangrando.

Madre: A mí me rasparon algo...

³⁹ Diciembre de 2013.

⁴⁰ Sol, comunicación personal, diciembre de 2013.

Pastora: A mí me cortaron la mitad de la mía, dijo el doctor que la quitaron, pero no sé, porque cuando me entregaron la radiografía, le pregunté que por qué tan chiquita si estaba grande, y el doctor me dijo que estaba toda pegada y la tuvieron que cortar.⁴¹

La madre estaba recostada en el sillón mientras trataba de explicar la situación padecida: tenía mucho dolor y su voz era pausada, y llegaba a ser, por momentos, inaudible. Quiso levantarse, pero se lo impidieron. La nieta estuvo sentada en una esquina de la sala, escuchando, mientras comía una manzana.

La abuela continuó la conversación con una crítica hacia la jerga médica-científica, y la pastora redireccionó el saber hacia el campo religioso.

Abuela: No sé muy bien por qué los doctores no nos explican muy bien, si nosotras no sabemos de eso.

Pastora: Dios le ha permitido el dolor intenso como una experiencia reveladora, porque si no, nunca se habría operado y nunca sabríamos lo que está dentro de nosotros.⁴²

La pastora define el dolor como una señal divina; la finalidad de éste es una llamada al disciplinamiento del cuerpo. En ese sentido, la mujer describió el proceso de la enfermedad:

Madre: Hacia un año que sentía un dolor intenso, cuando comía se inflamaba mi estómago y se iba la sangre a la cavidad.

Pastora: ¿Tu hija fue por cesárea?

Madre: Sí.

Pastora: Nunca se sabe si queda algo en el útero. Mi hermana tuvo parto natural, después le quitaron la matriz y se la enseñaron, estaba chiquita e intacta, así como la dibujan en los libros. Estaba muy bonita. En broma, mi cuñado se la enseñó a mi sobrino y le dijo “ésta es tu madre” [risas].

Madre: ¿También fue por particular?

Pastora: Sí, en Multiservicios Médicos.

⁴¹ Diciembre de 2013.

⁴² Diciembre de 2013.

Madre: Igual que mi hija.

Abuela: ¿Y por qué se la quitaron?

Pastora: Por mucho sangrado en la cavidad y ya se había engrosado.

La recuperación siempre es muy dolorosa.⁴³

La enfermedad es compartida y prolongada hasta la posición en la que se encuentran las personas que rodean a quien padece. La pastora giró hacia donde se encontraba la nieta y la interrogó: “¿estás triste por tu madre?”, a lo que la nieta asintió con una inclinación de su cabeza desde la esquina. También inquirió a la abuela sobre su actual estado de salud.

Pastora: ¿Y tú cómo estás?

Abuela: Ahí voy, esta operación de la vesícula sí me dolió, en cambio el de la matriz no. Me abrieron un buen tramo.

Madre: Porque antes estabas joven, mamá, tenías 38 años.

Pastora: El nivel de dolor en una operación es muy intenso.

Abuela: También la llevamos [a la madre] a una doctora particular en Chiapa de Corzo [a una hora y media de distancia en automóvil cruzando la capital, Tuxtla Gutiérrez].

Pastora: ¿La de acupuntura?

Madre: No. Mamá le pidió que me pasaran con un ginecólogo para saber si ahí estaba el problema, pero como no había motivo, no me pasaron. Me preguntaron que si tenía bolas y les dije que no, que si tenía colesterol elevado. Dije que sí pero tantito y muchos mareos. No tenía infecciones ni nada. Al médico le comenté: “me hubieran dejado si quiera un ovario, pero no me dejaron ni uno”.

Pastora: A mí también me quitaron los dos.⁴⁴

La pastora le pidió a la madre que relatara el día cumbre de su enfermedad. Se notará que la historia era interrumpida constantemente por la abuela, pues ella tenía ideas particulares con respecto al padecimiento de su hija. Esta experiencia es propia de las personas que realizan el trabajo de cuidado, desde sus recursos y desde su conocimiento cotidiano hacia la enfermedad.

⁴³ Diciembre de 2013.

⁴⁴ Diciembre de 2013.

Madre: Mamá me dio de desayunar chicharrón prensado ese día, pero yo quería bolillo con jamón. Papá me dio café. De comida me dieron caldo de pollo...

Abuela: Pero ella no quería, pensé que la torta la había llenado...

Madre: No... Era porque me daba miedo vomitar y devolverlo. El dolor era por el sangrado interno.

Abuela: Entonces yo le di un té de boldo con manzanilla para ver si así se le quitaba el dolor. Se acostó y sentía mucho frío y le ponía cobijas y ni así. Empezó a temblar y le pusimos calcetas. Hasta la niña dijo “está loca mi mamá, dice que tiene frío y está bien tapada”[risas]. Entonces tallamos sus pies con VapoRub y le dijimos que si quería marcaba al doctor.

Madre: Pero dije que no.

Abuela: Después comenzó a gritar y estaba helada.

La abuela oró como recurso para contrarrestar el dolor que estaba padeciendo su hija, situación sobre la que no tenía control. En este punto se ve a la enfermedad como algo que no tiene cabida natural sobre el cuerpo y que puede ser eliminado por acción divina:

Abuela: Yo le preguntaba a Dios qué hacer. Le dije a la niña que le hablara a su tía, mi otra hija, pero nunca contestó. A [otra mujer] no podía hablarle porque se agita mucho por su problema del corazón, además la niña estaba preocupada por su saldo [risas]. Entonces le hablé a [un hombre] y él sí contestó. Yo seguía pidiendo a Dios ayuda porque solamente él nos podía ayudar. Le dije [a la enferma] que si lo veía tocara su manto, como la mujer que tocó el manto y quedó limpia. No sabía si podía escucharme. Le dije a mi otra hija que viniera porque no sabía qué hacer, ya no era cosa de remedio casero. No la quería llevar al ISSSTE porque ni la iban a atender. Le hablé al médico de acá pero tampoco contestó. Como todo pasó cuando ya nos íbamos a dormir, ya me había quitado mi falda y sólo estaba con un fondo, no me acordaba que ya no estaba con falda, entonces llegaron los hombres y subieron a mi hija al carro. Le dije [al hombre] que iba a llevar a la niña con la vecina, entonces él me dijo que sí, pero que primero me pusiera ropa. Y grité “¿cuál ropa?” ¡Ay, Santo Dios! [risas]. Nos quedamos en el

hospital hasta las tres de la tarde. Mi hija había entrado en shock por el dolor y había perdido mucha sangre.

Pastora: Por eso estás pálida entonces.

Madre: Entré en diez de hemoglobina y ahorita no sé cómo me encuentre.

Pastora: ¿Estás comiendo bien?

Madre: Sí.

Pastora: Mañana te traigo una fruta.

Abuela: No es necesario, hay bastante.

Pastora: Entonces te traeré una hamburguesa [risas]. Las mujeres nunca descansamos, aprovecha para estar tranquila.⁴⁵

La pastora se disculpó por no haber realizado la visita con anterioridad. Comenzó una oración, interpretándola desde la enfermedad de la mujer, y las mujeres expresaron peticiones por otros integrantes de la familia. Al despedirnos, el ambiente había cambiado y la tensión, producto de la enfermedad, se había disipado.

La oración no es sólo una práctica social, es también una performatividad para el disciplinamiento del cuerpo. Puede entenderse la relación que existe entre la pastora, la oración y el disciplinamiento como una herramienta para la agencia. Por ejemplo, en una reunión a solas con la pastora, hizo alusión a un malestar físico: “Hace dos días me dio el síndrome del túnel carpiano; por tanto escribir en mi compu, me lastimé la mano”.⁴⁶

Durante la reunión con las personas encargadas de la oración, en el domicilio de uno de los diáconos, volvió a hacer mención de su dolencia, en esta ocasión, la versión fue acompañada con más detalles.

El síndrome del túnel carpiano me despertó en la madrugada. Pensé que tal vez era un aviso de triglicéridos altos, entonces oré: “¿señor qué necesitas de mí?”. Recordé que no he terminado el trabajo cristiano pendiente, me levanté, lo terminé y ya no había dolor en el momento que encontré un pasaje barato en internet para viajar a Monterrey y ver a mi hija. Entonces, había un propósito.⁴⁷

⁴⁵ Diciembre de 2013.

⁴⁶ Sol, comunicación personal, diciembre de 2013.

⁴⁷ Sol, comunicación personal, diciembre de 2013.

Ella pensó que podría deberse a los triglicéridos altos, entonces oró y dijo: “Señor, ¿qué necesitas de mí?” Recordó un trabajo pendiente de la iglesia, se levantó, lo terminó y afirmó que ya no había dolor. Puede apreciarse en estas palabras el disciplinamiento como la pugna entre dos mundos: la indecisión de interpretar a su cuerpo y la duda de dónde y a qué pertenece su cuerpo. Puede afirmarse que depende del espacio cuando habla de su dolor, de cuando llega el dolor y de cómo lo afronta como problema: “Tuve un dolor cuando venía de Monterrey. Esta pierna no, la otra, porque ya oró la [otra] pastora y me la curó, era la otra. También estuve en un culto pentecostal, bajó el Espíritu Santo a sanar mi rodilla”.⁴⁸

Menciona la acción de orar para que se vaya el dolor, porque una rodilla ya fue sanada de tal manera. Ante la repetición de la acción de orar se afianza el continuo disciplinamiento de su corporalidad, proyectando a la comunidad en ella. También menciona un culto pentecostal en el cual el Espíritu Santo baja y alivia su rodilla. Por lo anterior, salta a la vista nuevamente la pregunta: ¿ante qué espacios y ante quién disciplina su cuerpo?, ¿frente a quién se materializa y desde qué cuerpo realiza el *performance*?

A mí me han ocurrido muchas cosas, he tropezado y se me ha cortado el dedo, me caí en la calle y en el cuarto de David [su hijo], me ha ocurrido mucho, pero no lo digo como antes: “¡Ay señor, me caí! ¿Qué pasó?”. ¡No!, me caí y punto, me levanto; excepto que sea un dolor en la madrugada [risas].⁴⁹

En la reunión del grupo de oración dice haber caído muchas veces, aquí y allá. Lo anterior se puede traducir de la siguiente manera: de día acepta el malestar y no hay disciplinamiento, de noche el malestar vuelve y se disciplina ella sola. Su cuerpo es de Cristo y reza para pedir permiso y alivio. Frente a los diáconos el disciplinamiento está concluido y ella intenta convencer de que su cuerpo pertenece a Cristo, por lo tanto, la agencia radica en la performatividad de su cuerpo, frente a ellos, a partir del dolor aliviado.

Al día siguiente, la pastora volvió a hacer referencia al malestar de su mano durante el culto frente a toda la congregación; utilizó la versión con los detalles

⁴⁸ Sol. comunicación personal, diciembre de 2013.

⁴⁹ Sol, comunicación personal, diciembre de 2013.

anexos, pero esta vez fue narrado con las autorreflexiones consolidadas sin lugar a dudas:

Me dio un dolor penetrante en la mano, se llama Síndrome de Túnel Carpiano, yo lo tomé como varios avisos, me dijo Dios: “Levántate y termina el proyecto de evangelismo”; el dolor seguía, “¿y ahora qué me falta?”, pensé, entonces encontré un boleto más barato para Monterrey, ¡se fue el dolor! Para todo hay un motivo para Dios. Antes yo era una persona que se desanimaba muy fácil, soy muy fuerte para todo lo que tengo que hacer, pero cuando algo choca con mis proyectos me desanimo y ya no quiero seguir y quiero cambiar, pero esta vez el señor me dijo: “¡no, valiente y esforzada, yo estaré contigo!”.⁵⁰

La pastora expresa que cuando algo choca con sus proyectos se desanima, ya no quiere seguir y desea cambiar. Las interpretaciones que hace de su cuerpo son indecisas y duda de ellas, de lo cual puede deducirse que el cambiar significa no disciplinarse, hacer otras cosas que involucren otra parte de sí, una parte no religiosa, pero el dolor, la disciplina y su cuerpo permanecen en la comunidad sosteniendo las responsabilidades de la Iglesia. Su cuerpo pertenece a Cristo, por eso acude a él cuando está sola; el disciplinamiento ocurre en soledad:

Pastora: Los domingos ayuno y eso me da más fuerzas en la iglesia, pero los lunes sí me siento cansada. Pero tengo una capacidad increíble para resistir, desde las cinco y media de la mañana me levanto y escucho temas para reflexionar. Antes no hacía visitas, hace un mes tomé la decisión de hacerlo.

Entrevistadora: A mí me costó levantarme hoy.

Pastora: Andar mucho conmigo te va a cansar. El llamado a ser pastora es muy especial, yo no tengo sustitución hormonal, no tengo ovarios, debería estar sentadita pero ni el frío siento, me bañé con agua helada. Me da mucha alegría hacer lo que tengo que hacer. Ahorita vamos a visitar a un adolescente, me dijo que faltó a la iglesia

⁵⁰ Sol, comunicación personal, diciembre de 2013.

porque tiene que ayudar a su papá a pintar la casa y en la tarde ya estaba muy cansado y le contesté: “¿qué? creo que yo soy más joven entonces”.⁵¹

El yoga y el chi kung son actividades físicas que, más que libertad, implican el choque de dos representaciones del mundo y dos interpretaciones distintas del cuerpo. Ella intenta convencer a su grupo desde concepciones religiosas y, a la vez, la congregación la acusa de realizar actividades mundanas que podrían ser “demoniacas” y de que se toma la libertad de hacer otras cosas que no tienen relación con la Iglesia. Ambos discursos presentan varias fases a partir de los recursos con los que las personas cuentan, por eso intentan entenderse desde argumentos religiosos. Y es ahí donde subyace la gran paradoja: la de ella —de su cuerpo— y la de cómo leerse e interpretarse. El *performance* de un cuerpo ya disciplinado y la agencia que realiza radica en convencer a los diáconos de que así es y de que, por lo tanto, en su cuerpo vive la Iglesia; su dolor y su esfuerzo construyen la Iglesia de la cual Cristo es la cabeza, y ella una parte de ese cuerpo.

Reflexiones

Desde los estudios de la categoría de género se ha analizado el cuerpo como el resultado de construcciones culturales asignadas, es decir, se considera el cuerpo como una superficie sobre la cual se escriben las categorías culturales. En este sentido, en el presente trabajo se insiste sobre la necesidad expuesta por Butler (2002) y Muñoz (2010) de observar el cuerpo desde una dinámica compleja, no como un receptáculo de géneros binarios, sino como parte de un proceso en el que los agentes se automaterializan y se autoconstituyen a sí mismos por medio de discursos y prácticas performativas, y en torno a la diversidad de variantes y condiciones históricas, políticas y sociales preexistentes y en constante reformulación.

Partiendo de esta premisa, el objetivo ha consistido en analizar las actividades, prácticas y agencia de la pastora Sol como un camino de autocomposición. En el apartado “El dogma”, se menciona cómo el relato

⁵¹ Sol, comunicación personal, diciembre de 2013.

bíblico presenta abstracciones que intentan configurar los sexos biológicos en roles, estableciendo jerarquías. Se pueden hacer diferentes lecturas en torno a la sexualidad que se intenta definir en cada pasaje de las sagradas escrituras cristianas; sin embargo, esa no ha sido la intencionalidad, sino exponer la construcción de una disparidad de sexos, representados únicamente en dos durante el mito de la creación y diseñados de forma compatible a través de la complementación y la oposición. El uso de citas bíblicas sobre el mito de la creación no forma parte de una doctrina evangélica específica, sino que es un recurso en las Iglesias evangélicas.

En los anteriores apartados se han visualizado, desde esta perspectiva, las tácticas y herramientas utilizadas por la pastora para apropiarse de un cuerpo en un devenir mujer por medio de la heterosexualidad normativa, la vestidura del cuerpo y el disciplinamiento físico. Estas prácticas corporales han sido parte de la experiencia discursiva de la pastora hacia su materialización, que experimenta reiterativamente frente a los condicionamientos dogmáticos y estructurales como recurso paradójico. Estas prácticas corporales son, a su vez, un parteaguas para la comprensión de una metodología feminista del conocimiento situado que surge de la apropiación de los cuerpos en un sexo, que unifica a las mujeres en una misma condición histórica muy a pesar de las diferencias y relaciones sociales que construyen la dominación.

Referencias

- Althaus-Reid, Marcella (2005). *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra.
- Arganis, Elia (2007). “Cuando el cuerpo ya no responde. El padecer de una mujer con artritis reumatoide”. En Elsa Muñiz y Mauricio List (coord.), *Pensar el cuerpo*. México: UAM-Azcapotzalco.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: ITACA/UACM.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós.
- Butler, Judith (2004). *Deshacer el género*. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós.
- Cervantes, Leopoldo (2011). “Se impone el no a la ordenación de las mujeres en la Iglesia Nacional Presbiteriana de México”. En *Lupa protestante: teología, biblia*

- y opinión en la red, 20 de agosto. Disponible en: <http://www.lupaprotestante.com/lp/blog/se-impone-el-no-a-la-ordenacion-de-las-mujeres-en-la-iglesia-nacional-presbiteriana-de-mexico/> (consultado el 25 de abril de 2014).
- Cisneros, Jorge Julca et al. (2010). *Manual de la Iglesia del Nazareno 2009-2013*. Florida: Casa Nazarena de Publicaciones. Disponible en: <http://nazarene.org/files/docs/ESManual2009ver1.3.pdf>
- De Lauretis, Teresa (1989). "La tecnología del género". En *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Londres: Macmillan Press, 1911. Disponible en: <http://www.caladona.org/grups/uploads/2012/01/teconologias-del-genero-teresa-de-lauretis.pdf> (consultado el 8 de marzo del 2014).
- De Lauretis, Teresa (1993). "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica". En María C. Cangiano y Lindsay DuBois (coords.), *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- De Lauretis, Teresa (1999). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y Horas.
- Foucault, Michel (2003). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Argentina/México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2009). *Historia de la sexualidad, la voluntad del saber*. México: Siglo XXI.
- Giddens, Anthony (1995). *La constitución de la sociedad, bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Haraway, Donna (1984). "Manifiesto cyborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado". Disponible en: http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/adriana_raggi/wpcontent/uploads/2013/12/manifiesto-cyborg.pdf (consultado el 19 de noviembre de 2014).
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Illich, Iván (1981). *Profesiones inhabilitantes*. Madrid: Blume.
- Lagarde, Marcela (2014). *Los cautiverios de las mujeres*. México: UNAM/Siglo XXI.
- Muñiz, Elsa (2010). Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad. En Elsa Muñiz (coord.), *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*. México: Anthropos/UAM-Azcapotzalco.
- Santa Biblia (1960). Versión Reina Valera. Disponible en: <http://ministerioinfantilusa.files.wordpress.com/2012/10/biblia.pdf>

Somosa, Karla (2012). “El papel de las mujeres protestantes de la Iglesia del Nazareno, primera mitad del siglo XX”. Tesis de Licenciatura en Historia. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH.

Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.

Alegría, esperanza y transformación social. La espiritualidad como sendero de resemantización corporal por una red *new age*

Astrid Maribel Pinto Durán

La alegría está en la lucha, en el esfuerzo, en el sufrimiento que supone la lucha, y no en la victoria misma (Gandhi).

Si consideramos que las emociones son un espacio de significaciones sociales, muchas veces reguladas y políticamente permitidas, el objetivo de este artículo es dar cuenta de la experiencia de una red de espiritualidad que busca romper con un orden instituido a partir del desordenamiento emocional y la construcción simbólica de un nuevo cuerpo. En su clásico texto “Los dos cuerpos”, Mary Douglas (1978) propuso una teoría sobre la doble dimensión del cuerpo: el físico y el social. Ya Marcel Mauss (1979) había observado esta relación entre las tecnologías del cuerpo, las categorías sociales y la moralidad. Para el control del cuerpo se requiere, afirmó Mauss, de un aprendizaje cultural.

Mary Douglas fue más precisa al sugerir que “el cuerpo humano es imagen de la sociedad y, por lo tanto, no puede haber un modo natural de considerar el cuerpo que no implique una dimensión social”. Esta hipótesis se relacionaba con otra idea clave en la argumentación de esta antropóloga: “el cuerpo está limitado por el control que sobre él ejerce el sistema social” (Douglas, 1978). Debido a que el cuerpo social condiciona nuestra percepción del cuerpo físico: “La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales la conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad” (Douglas, 1978: 89). Esta relación entre cuerpo y sociedad es compleja. Es una relación compleja porque, desde su punto de vista, no sólo implica que el cuerpo físico sea un microcosmos de la sociedad, sino que puede llegar a funcionar como su opuesto o puede, incluso, favorecer una

descorporeización: “Un sistema social complejo impondrá formas de conducta que sugieran que en la relación entre seres humanos, a diferencia de la relación entre los animales, no interviene el cuerpo” (Douglas, 1978: 97). Es decir, la relación cuerpo físico y sociedad puede favorecer una descorporeización.¹

Estas reflexiones de Mary Douglas pueden ayudar a interpretar esta importancia otorgada al cuerpo, no sólo por don Lauro —uno de los guías espirituales de esta red *new age* de espiritualidad—, a quien me referiré con frecuencia en estas líneas, sino por todos los integrantes de esta red. Lo que plantea esta espiritualidad es que estamos asistiendo a una descorporeización sin precedentes, y en un sentido mucho más profundo de lo que pudo percibir Mary Douglas. Atender permanentemente el cuerpo, como parece ser la obsesión actual, no implica estar, desde este punto de vista, corporeizado, porque el cuerpo se ha convertido en otro ente, en un objeto separado del ser: escondemos sus defectos, eliminamos lo que nos desagrada, sometemos sus manifestaciones naturales —ruidos, olores— a casi la inexistencia. Volver al cuerpo es volverse uno con él, recordar su naturaleza, aceptarlo, proponen tanto don Lauro, como muchos de los maestros que forman parte de la red. Y la propuesta más concreta es que hay que resimbolizarlo, una resimbolización que mucho tiene que ver con la imagen de un cuerpo que rebasa el ámbito individual y se confunde con el cosmos.

Otra de las hipótesis centrales de Mary Douglas es que “la desarticulación de la organización social adquiere su expresión simbólica en la disociación corporal” (Douglas, 1978: 101). La revolución pretendida por este “Ejército de Luz” desemboca justamente en este punto: desarticular el actual orden a partir de una disgregación del cuerpo individual que, tanto Douglas como Mauss señalan, siempre es social. Las tecnologías espirituales alimentadas por esta red van de la mano con la construcción de nuevas tecnologías del cuerpo. El modelo teórico de Mary Douglas sigue siendo sugerente, sobre todo porque alude, sin encararlo abiertamente, a esa capacidad transformadora de los grupos sociales y su relación con la reconstrucción simbólica del cuerpo físico y el cuerpo social.

¹ Cuando Mary Douglas se refiere a la descorporeización pone los siguientes ejemplos: “A mayor refinamiento, menor ruido al comer, menos masticación, más leves los sonidos de respiración y de pasos, más cuidadosamente modulada la risa, más controladas las muestras de enojo y más claramente definida la imagen aristócrata sacerdotal” (Douglas, 1978: 97).

En este caso, me parece importante enfatizar que algunas veces las personas se desorganizan para reorganizarse, buscan en conjunto quebrar cierto orden a partir de una recorporeización porque, como señala David Le Breton, aunque el individualismo es un fuerte repliegue sobre el ego, “[...] que convierte al cuerpo en el recinto del sujeto, el lugar de sus límites y de su libertad, el objeto privilegiado de una elaboración y de una voluntad de dominio” (2002:14), en la actualidad el cuerpo constituye un *alter ego*: “Lugar del gozo o del desprecio, el cuerpo es, en esta visión del mundo, percibido como algo distinto del hombre” (Le Breton, 2002: 152).

Siguiendo la mirada de este autor, esa atención exacerbada hacia el cuerpo, en la modernidad lo cubre de signos efímeros, lo des-simboliza de su relación con el mundo. Las representaciones del cuerpo que priman en nuestras sociedades contemporáneas y occidentales van de la mano con una sensibilidad narcisista. Pero este narcisismo actual, esta atención prestada al cuerpo, esta pasión por el cuerpo que raya en la ostentación y lo convierte en un objeto y sujeto de mercado, implica paradójicamente un olvido y un desprecio, a pesar de que el cuerpo se ha convertido en objeto de un mercado floreciente de cosméticos, ejercicios, estética, alimentos. Sin embargo:

[...] el hombre occidental tiene, en la actualidad, el sentimiento de que el cuerpo es, de alguna manera, algo diferente de él, de que lo posee como un objeto muy especial, por supuesto, más íntimo que los demás. La identidad de sustancia entre el hombre y su arraigo corporal se rompe, de manera abstracta, por esta singular relación de propiedad: poseer un cuerpo. La fórmula moderna del cuerpo lo convierte en un resto: cuando el hombre está separado del cosmos, separado de los otros y separado de sí mismo. Y este anclaje de la presencia tiende a ser ritualmente borrado. El lugar del cuerpo en los rituales de la vida cotidiana es el del claroscuro, el de la presencia-ausencia. Como el hombre no podrá distinguirse del cuerpo que le da forma y rostro, éste está infinitamente presente en el origen de todas las acciones humanas, pero como los rituales tienden a escamotear el sentimiento de la presencia, como una pizarra mágica en la que el cuerpo se muestra mientras desaparece, el cuerpo está infinitamente ausente (Le Breton, 2002: 97).

La ausencia del cuerpo ha sido percibida también por esta red de espiritualidad que, al igual que Le Breton, considera que la noción moderna de cuerpo es parte de la estructura individualista de nuestras sociedades y consecuencia de la pérdida de solidaridad con la vida colectiva y con el cosmos. Para romper con esta “frecuencia”, los “guerreros de luz” vuelven la mirada hacia su cuerpo y hacia sus emociones. La transmutación de emociones consideradas paralizantes como el odio, el rencor, la tristeza, la victimización o el pesimismo, o como la esperanza y la alegría, permite a esta red erigir un imaginario utópico de transformación social que se funda sobre una metamorfosis de sí mismo. Esta red intenta crear una política emocional prohibida y reinventar una nueva sociabilidad metaforizando el cuerpo, en este caso, concebido como tridimensional: un cuerpo emocional, un cuerpo energético y un cuerpo físico. La espiritualidad es concebida como una tecnología para educar el cuerpo emocional porque es en el cuerpo, con sus múltiples dimensiones, donde está inscrito el orden social. Por ello, afirman, hay que eliminar de él las anquilosadas emociones que corresponden a un orden civilizatorio caduco y voraz.

A partir de un análisis inspirado en la propuesta de Paul Ricoeur, quien destaca el poder de las metáforas para reinventar el presente, enfatizaré la labor imaginativa y utópica de esta red cuya espiritualidad trabaja arduamente para metaforizar el cuerpo y resemantizar las emociones. La teoría de la metáfora de Paul Ricoeur permite vincular la imaginación con cierto uso del lenguaje; ve en el uso metafórico del lenguaje una característica de innovación semántica: “Imaginar, es en primer lugar reestructurar campos semánticos” (Ricoeur, 2002: 202). La imagen es una significación emergente que tiene que ver con la creación de la metáfora. La hermenéutica propuesta por Ricoeur establece la conexión en todo discurso del “sentido” del texto (su organización interna) y la “referencia” (el poder de la metáfora para referirse a una realidad externa al propio lenguaje). Por ello, Ricoeur propone una teoría semántica de la imaginación:

El papel último de la imagen no es sólo difundir el sentido en diversos campos sensoriales, sino suspender el significado en la atmósfera neutralizada, en el elemento de la ficción. Este elemento resurgirá al final de nuestro estudio con el nombre de utopía. Pero ya se advierte que la imaginación es precisamente lo que todos entendemos: un libre juego con las posibilidades, en un estado de no compromiso

con el mundo de la percepción o de la acción. En este estado de no compromiso, ensayamos ideas nuevas, valores nuevos, nuevas maneras de estar en el mundo. Pero este *sentido común* atribuido al concepto de imaginación no es plenamente reconocido mientras no se vincule la fecundidad de la imaginación con la del lenguaje, tal como es ejemplificada por el proceso metafórico (Ricoeur, 2002: 203).

Para Ricoeur, la enunciación metafórica tiene una fuerza referencial: “El discurso poético permite que aparezca nuestra pertenencia profunda al mundo de la vida, que se manifieste el vínculo ontológico de nuestro ser con los otros seres y con el ser (Ricoeur, 2002: 204). Este autor señala que es equívoco concebir la metáfora sólo en su aspecto formal, semiótico, focalizado en la palabra, o como se hace en los estudios semánticos, es decir, analizando el sentido de la metáfora como instauración de una nueva pertinencia semántica. Desde el punto de vista hermenéutico, el estudio de la metáfora requiere de una unidad más grande de interpretación que es el discurso, no sólo la palabra o la frase. El estudio del discurso permite acceder a la “referencia” de la metáfora, es decir, a su capacidad de redescubrir la realidad.

La red engendra lo que llamamos metáforas de raíz, metáforas que, por un lado, tienen el poder de unir las metáforas parciales obtenidas de los diversos campos de nuestra experiencia y, en esa forma, de asegurarles un cierto equilibrio. Por otro lado, tienen la agilidad de engendrar una diversidad conceptual, quiero decir, un número ilimitado de interpretaciones potenciales en el nivel conceptual. Las metáforas de raíz se reúnen y se dispersan. Reúnen imágenes subordinadas y esparcen conceptos en un nivel más elevado. Son las metáforas dominantes, capaces a la vez de engendrar y organizar una red que sirve como empalme entre el nivel simbólico, con su lenta evolución, y el más volátil nivel metafórico (Ricoeur, 2002: 77).

Esta propuesta teórica y metodológica de Paul Ricoeur me obliga a considerar los discursos y sus redes de metáforas sobre el cuerpo. Mi mirada está centrada sobre un brote de creatividad social y planteo cómo una red de espiritualidad, que se pretende revolucionaria y se autonombra “Ejército de Luz”, convierte al cuerpo en escenario de metáforas, de una recorporeización que busca romper

con las representaciones sociales instituidas del cuerpo. El reclamo de maestros e iniciados en este camino de la espiritualidad es que estamos atrapados por el sistema, un sistema que tenemos introyectado en el cuerpo. Por ello, erigen una utopía de transformación social cuya condición *sine qua non* es revolucionar el cuerpo para convertirlo en un cuerpo potente, alegre y transmutador.

Una breve semblanza de los “guerreros de luz”

Este “Ejército de Luz”² agrupa a personas de diferentes puntos del planeta, en su mayoría profesionistas o universitarios, y pretende cambiar la sociedad con la expansión de su propio potencial humano. Los “guerreros de luz” son parte de una multiplicación de grupos que funcionan en forma de redes y construyen imaginarios desterritorializados, favorecidos por la comunicación que permite el internet y el alto grado de desplazamiento espacial. Son muchos los maestros de esta red, generalmente portadores de alguna “tradición”, y numerosos los grupos diseminados en las más variadas geografías. En San Cristóbal de Las Casas existen varios de ellos. Cada uno tiene un maestro o un guía espiritual. Con frecuencia reciben a guías espirituales que vienen de distintas partes del planeta. Existe una comunicación entre miembros de estas redes que permite que las enseñanzas de dichos maestros sean compartidas entre los integrantes de toda la red.

Las enseñanzas de estos maestros se comparten, además, por internet, donde circula una gran cantidad de literatura que nutre este trabajo de imaginación, que por su misma naturaleza va más allá de las fronteras nacionales y culturales. Es una organización compleja, sin lindes precisos, sin homogeneidad. Los “guerreros de luz”, maestros y discípulos, señalan las aberraciones a las que nos ha conducido esta fe absoluta en la razón y ven en las principales instituciones de nuestras sociedades una caducidad que impide el proceso evolutivo de la humanidad y se presenta como un eminente riesgo de destrucción para el planeta. Lo que da coherencia a la red es que todos comparten una identidad: la de la luz, el trabajo con la energía.

Don Lauro es uno de los maestros locales, emisor de una síntesis de los conocimientos maya-tibetanos. Es un “hombre medicina”, pero también un guía

² Para llamar la atención sobre las metáforas elaboradas por esta red de espiritualidad, las colocaré entre comillas en todo el documento.

espiritual en torno a quien se ha formado una pequeña red que tiende sus hilos hacia la gran red planetaria. La montaña donde imparte sus enseñanzas recibe con frecuencia la visita de hombres y mujeres “medicina”, de maestros de las más variadas tradiciones. También recibe, durante los solsticios, a “guerreros de luz”, aprendices de la espiritualidad, provenientes de diversos grupos de México y el mundo. Todos, maestros y aprendices, comparten los grandes trazos de este imaginario que, en síntesis, trabaja para la transformación de la humanidad desde la propia humanidad, desde el sí mismo. Es un trabajo de la imaginación alimentado por el cosmopolitismo de sus adeptos y sus maestros, por la diversidad cultural y por una concepción básica de este imaginario: el mundo entero, el cosmos, está conectado por la energía y podemos movernos a partir de ella por todos los puntos del globo espacial y culturalmente. Se pugna por la unificación, no por las fronteras. Esta batalla, sin embargo, implica varios movimientos: hacer conciencia de que nuestro cuerpo o, más bien, nuestros diferentes cuerpos, están esquematizados por el sistema; destruir el cuerpo esquematizado y usarlo como una especie de frontera, de no lugar entre el ser y el orden establecido y, al mismo tiempo, crear un cuerpo sin fronteras al interior de sí mismo y al exterior, es decir, unificarse, volverse uno con uno mismo y con el universo.

La particularidad de esta forma de espiritualidad es que está abierta a todos los credos, es ecuménica, da alojamiento a cualquier creencia. No pretende constituirse en religión precisamente por su negativa a la institución religiosa como parte de un rechazo y deslegitimación de las verdades institucionalizadas. La metaforización del cuerpo, llevada a cabo por los “guerreros de luz” como parte del trabajo de imaginación utópica, persigue la desestructuración de un cuerpo instituido.

La transformación social como un proyecto cuántico

El cuerpo como nicho de la esperanza, como recinto de la transformación individual y social, rebasa con mucho la propuesta de don Lauro. Tiene que ver con el “proyecto cuántico” alimentado por los integrantes de la red, con el proyecto de dar un salto hacia el siguiente eslabón de la evolución de la humanidad, pero también del “todo”. La evolución debe darse en conjunto, no sólo como especie.

De la física cuántica proviene una de las principales nociones que nutre este imaginario, pero al ponerla en relación con el resto de las metáforas adquiere

otro sentido: estamos hechos de luz, todo cuanto existe en el universo es luz, el amor es luz, la energía se puede transmutar, los seres animados podemos todos transformarnos, evolucionar.

Lo que ofrece don Lauro es una tecnología del cuerpo para alcanzar un alto grado de espiritualidad, del manejo de la energía. Como lo planteó uno de sus adeptos:

[...] la espiritualidad es una tecnología y lo que se aprende de cada tradición es la tecnología no sólo para educar el alma sino también el cuerpo. La idea entonces es reinventar nuestro cuerpo, transformarlo de *sapiens* a *cuanticus*. En nuestro cuerpo está inscrito el orden social, hay que eliminar de él las anquilosadas tecnologías que correspondían a un sistema caduco.³

Los talleres y ceremonias efectuadas por don Lauro intentan llevar a los involucrados a una experiencia de su cuerpo que raya en la locura. Gritar, moverse risiblemente, realizar muecas, ademanes grotescos, ruidos extraños, imitar el movimiento de los animales, reír a carcajadas, llorar en público, todo esto constituye un desorden, más propiamente, un desordenamiento del cuerpo. Los propios rituales conducen a un frenesí al unísono y se logra con cantos, danzas, movimientos del cuerpo. Y como existe la idea de totalidad, desordenar el cuerpo físico implica una alteración en los cuerpos energético, espiritual y, por añadidura, social.

La energía es concebida como una suerte de maná y el cuerpo como parte de un conjunto simbólico. El rasgo que se retoma con más persistencia de las diferentes tradiciones es precisamente el del vínculo con la naturaleza y la comunidad. La interconectividad se describe precisamente como la no existencia de un individuo solitario y desconectado del todo. Este imaginario sostiene que la persona no puede ser concebida apartada de su cuerpo, de su relación con los otros, del entorno, del cosmos. Su acento está en la sacralización de la humanidad y la naturaleza, en la ruptura de esa frontera entre los diferentes cuerpos que nos integran, entre una persona y otra, entre una tradición y otra, entre las personas y lo natural.

Propone que esta transmutación, este “salto cuántico”, debe darse por obra de la alquimia realizada en el cuerpo. Un cuerpo tridimensional, “formado por

³ Braulio, notas de campo, San Cristóbal de Las Casas, 15 de abril de 2009.

un cuerpo energético; otro, emocional, y un último, físico”. Un movimiento en uno de ellos, mueve los otros. Un leve movimiento en el ser, mueve el entorno. Por eso sanar es tan importante y casi una obsesión para maestros y aprendices de la espiritualidad: si hay alguien sano, “si hay alguien capaz de elevar su propia frecuencia, la frecuencia de la humanidad entera se está elevando”; si hay alguien capaz de encontrar su paz, proporcionará paz para el mundo; “si uno solo entre la multitud logra abrir su corazón, logra amar y alegrarse, empieza a generar en sus relaciones una frecuencia positiva, creativa, elevada”.

La realidad del cuerpo no se limita al cuerpo físico, a sus manifestaciones visibles, palpables, a sus medios de expresión. Transformar el cuerpo implica una reordenación en todos esos niveles. Incluso, un cambio en el cuerpo físico significaría, para esta imaginación, transmutar a niveles aparentemente no visibles como serían las modificaciones de las células y el ADN.

La energía, la luz y el sonido como fuente de metáforas

Es claro que don Lauro comparte la misma “frecuencia”, la misma “resonancia” y una “vibración” muy próxima a la de los “guerreros de luz” de la red. “Estar en una misma frecuencia”, en una “frecuencia baja” o “subir de frecuencia” son metáforas que remiten a enjambres simbólicos, pero en el centro está la idea de la energía, de la luz. Estar enfermos significa, en el contexto de este trabajo de la imaginación, “estar vibrando en una baja frecuencia”. Pero no sólo nuestro organismo es susceptible de enfermarse, “una relación también puede vibrar en una baja frecuencia, un pueblo, una nación, un planeta, una galaxia”. “Levantar nuestra frecuencia es trabajar para elevar la frecuencia, asimismo, de la galaxia entera”. La enfermedad no se refiere a un disfuncionamiento orgánico exclusivamente. Sanar es más que curar, la sanación es más profunda y holística, se concibe el cuerpo como un organismo en relación de “cuerpo físico, espiritual y emocional”. Esto tiene que ver con la idea de totalidad, es decir, de una relación e interdependencia entre todo lo que existe en el universo. Alguien que está triste, rencoroso o vengativo está, por ende, enfermo. La sanación sólo se logra transmutando estas emociones negativas en emociones más positivas como el amor y la alegría.

Este imaginario implica que somos seres enfermos, divididos, divorciados de nosotros mismos. Crecemos con creencias sobre sí y sobre el mundo que llegamos a asumir como nuestras. Estas creencias invaden nuestro ser más

íntimo: el emocional. El proceso de esta propuesta espiritual consiste en romper esquemas con los que hemos aprendido a funcionar, pero que son la causa de nuestra enfermedad. El ser esquemático enferma el cuerpo individual, pero también el cuerpo social.⁴

Los miembros de esta red sostienen que las experiencias emocionales quedan depositadas en el cuerpo físico y energético.⁵ La espiritualidad es, por lo tanto, un prolongado proceso de limpieza, de autosanación, de sanación de las relaciones personales y de sanación del medioambiente, del planeta. Este rudo proceso de examen de sí, de toma de conciencia, pasa por el reconocimiento de los propios esquemas emocionales y “rollos mentales”, producto de una mente desbocada que, según los “guerreros de luz”, están en el fondo de toda emoción negativa y de toda enfermedad.

La risa y la alegría como metáforas de alta frecuencia

En los talleres de don Lauro, pero también en los rituales que se realizan con otros maestros de la red, la alegría tiene un rol principal. En estos talleres o ritos, el dolor y el llanto, todas aquellas emociones que nos hacen sufrir y que “bajan nuestra frecuencia”, son transmutadas en emociones más positivas, generalmente en alegría. La risoterapia se combina así con la meditación en movimiento. Muchas veces, las sesiones consisten exclusivamente en reír, sin

⁴ Un estudio médico realizado por Carlos Tajer muestra la relación entre emociones positivas y salud cardiovascular y destaca el papel de la risa y la alegría con la disposición de una red de vinculación social. La imaginación de los “guerreros de luz” suele alimentarse de este tipo de literatura científica, la cual reelaboran y metaforizan. Muchos de los integrantes de esta red son ellos mismos médicos o científicos. Por ello la siguiente cita, proveniente de un estudio científico puede ser sugerente: “[...] la habilidad intrínseca del sistema nervioso de reír y experimentar una alegría social es una precondition para la emergencia de los tipos de sofisticación mental que permiten encontrar alegría y risa tanto entre las incongruencias bufonescas de la vida como en el juego de eventos cognitivos impredecibles. Este sistema está preparado evolutivamente [...] para facilitar la interacción social y llevarla en direcciones positivas por caminos que promueven el vínculo y las actividades cooperativas” (Tajer, 2012: 329).

⁵ Por ejemplo, asocian directamente las emociones con partes específicas del cuerpo: la tristeza se deposita en el pecho o los pulmones; la indecisión, en el antebrazo; los problemas con la voluntad y el poder, en la pierna izquierda; la amargura, en la glándula piñal; el miedo, en los codos y rodillas; la ira y la tormenta, en el estómago.

ningún motivo y durante mucho tiempo. También se aprende a reírse de sí mismo, a no tomarse demasiado en serio. En una ocasión, don Lauro nos pidió a quienes estábamos en el círculo habitual, durante una sesión de meditación en movimiento, que lloráramos. Éramos aproximadamente treinta personas intentando encontrar el llanto. Cuando todos parecíamos llorar, don Lauro tomó un pequeño recipiente. Dio una ronda y se paraba frente a cada uno de nosotros e intentaba juntar las lágrimas con ese recipiente. Cuando terminó su ronda nos mostró las lágrimas, a decir verdad, invisibles, que había recolectado. Se doblaba de risa y nos decía: “¿ya ven cuánto sufrimiento? A esto se reduce el dolor de todos ustedes. ¡Vamos! ¡A reír!”

Elevar la frecuencia, alegrarse, es uno de los propósitos más encarecidos de esta espiritualidad, pues se considera que el pesimismo, ligado a la tristeza, no nos está permitiendo transmutar. Reír produce serotonina, dice don Lauro. La meditación en movimiento también ayuda a obtener este tipo de químicos. Y la risa es considerada como un portal de entrada al mundo maya, al mundo de la ilusión.⁶ Tras estas sesiones de risa, queda una especie de embriaguez parecida a la que genera el alcohol.

Mover el cuerpo y dominarlo: una técnica de meditación en movimiento

Don Lauro ofrece, como técnica, la meditación en movimiento, algo muy cercano al taichí. Las posiciones corporales son muy importantes para el trabajo de meditación. Por lo general, se trata de posiciones aparentemente fáciles, pero aún la más simple de ellas requiere de concentración, de autodomínio. Por ejemplo, “garra de dragón” es una postura corporal en la que con las piernas abiertas, ligeramente flexionadas o muy flexionadas según el grado de autocontrol que se ha alcanzado, y una de las piernas sostenida con la punta del pie, se colocan las manos levantadas a la altura del pecho simulando dos garras. Esta forma de meditación suele ser altamente dolorosa, pero “permite un alto grado”, también, de “limpieza”. Es una meditación fuerte, intensa; requiere de espíritu,

⁶ El término maya se vuelve aquí un juego entre las concepciones budistas y la cultura maya. En una ocasión le pregunté a don Lauro si al referirse a lo maya como ilusión estaba haciendo alusión al concepto budista, a lo que me respondió: “es lo mismo, mi reinita. Aquí y allá, maya es lo mismo”.

de entereza. “Limpiarse” quiere decir que se están alterando los químicos, que las malas emociones asociadas a estos químicos se están transmutando en químicos más favorables, más positivos. Quiere decir, igualmente, “que se está limpiando la energía de los diversos cuerpos que nos componen”.

Durante sus sesiones de meditación en movimiento, sus talleres o ceremonias rituales, don Lauro propicia “el contacto con la tormenta interna”. “Tocar la tormenta” quiere decir contactar ese ser conflictivo, inconforme, en permanente guerra. Y de lo que se trata, precisamente, es de apaciguarlo. “La guerra interna es lo que el guerrillero de luz debe aprender a librar, la que debe vencer para establecer la paz, la paz interna; luego, la paz hacia fuera”. Un lema de don Lauro es, precisamente, “cambiar mi humanidad para cambiar la humanidad”.

Metáforas del corazón

Durante este proceso espiritual y de transformación, el corazón es un guía importante porque es una suerte de dimensión de la persona que alberga el amor y las demás emociones que le son asociadas: la comprensión, la compasión, el respeto, la paz, entre otras. El amor, entonces, es considerado como la emoción más sana, más creativa, más resolutiva. Todos los maestros insisten en el hecho de que hay que amar, “volver al corazón”. “El Cristo cósmico es luz, amor puro”; “los mayas cósmicos” son aquellos seres sabios que supieron comprender esta importancia del amor, esta fuerza impregnada en el universo. Entonces, lo que se valora de los mayas no es todo. Quetzalcóatl y el espejo humeante son símbolos sometidos a un proceso de metaforización: Quetzalcóatl o Visnú son canales de esa energía universal del amor, de la luz, del fuego, lo mismo que el Cristo cósmico. Cristificarse, convertirse en Cristo, consiste en alcanzar la luz, la iluminación de todas nuestras células, de nuestros diferentes cuerpos.

Si “nuestros pulmones son nuestras montañas internas, el cuerpo entero es un corazón”. Para don Lauro y todo el ejército de luz, esta impronta, esta atención dirigida al corazón, es central. Don Lauro insiste en que para entrar al mundo maya “es imprescindible bajar los pensamientos al corazón”, reír, enloquecer, comportarse como changos. “Porque el corazón es el recinto del amor”. Sin embargo, es de suma importancia comprender que tanto los mayas como don Lauro, al referirse al corazón, no están indicando simplemente el órgano, como nosotros lo concebimos. El corazón es como una especie de entidad situada en el pecho y en la parte alta del estómago.

Don Lauro retoma esta noción, la reelabora e integra como parte central de sus enseñanzas. Una imagen del corazón que coincide con el símbolo del Cristo cósmico, considerado como una energía de amor que cubre todo cuanto existe, imagen nodal en este trabajo de imaginación. En su mayoría, los ejercicios de meditación son realizados para “alcanzar la cristificación”, es decir, para realizar en el cuerpo total de cada uno de los discípulos “la cristalización de esa energía, de la luz cósmica”; para obtener sensibilidad y acceso al ser interno. “Realizar el amor en el propio cuerpo requiere escuchar al corazón”, demanda de un aprendizaje, de un entrenamiento, de ejercitar la sensibilidad con diversos medios. El grupo de don Lauro se llama “un solo corazón”. El corazón se vuelve, para todo aquel que inicia su camino espiritual entre las mil opciones que encuentra a su disposición, una fuente de sabiduría y un arduo entrenamiento de sensibilidad.

“Volver al corazón” es, en este caso, contactar, desarrollar la propia sensibilidad y, con ella, la creatividad. “Adentrarse al corazón es adentrarse a lo sagrado” y los ceremoniales no pueden ser de otro modo que vivenciales, precisamente porque quienes en ellos participan “deben poner el corazón, hacerlo de corazón”. Lo que hay que aprender durante cursos, ceremonias rituales y talleres es a “contactar cada uno con su parte sagrada ubicada en el corazón”; esto debe entenderse como la encarnación del Cristo Cósmico en la humanidad. Se considera que la encarnación de esta energía universal del amor está sucediendo en todo el planeta. “Cristificarse significa aquí convertir el cuerpo en un receptor de esa energía universal, significa unificar el corazón”.

“Andar en dos corazones es estar enfermo. La indecisión es una forma de estar en dos corazones”. La repercusión en el cuerpo social de “estar en dos corazones, tener doble corazón” o simplemente no tenerlo es una concepción central para la imaginación utópica asociada a esta forma de espiritualidad, porque un corazón enfermo, dividido, enferma el cuerpo social. Por ello, se retoma el sentido último y profundo de la pregunta que se hace en el saludo entre los indígenas de la región: ¿está alegre tu corazón?

El corazón se puede expandir en todo el cuerpo hasta constituirlo todo él en un corazón. Quiero decir, “el cuerpo entero es como un corazón; la tierra, también”. Al trabajar con esta noción “se está trabajando para la unidad no sólo del cuerpo físico, sino para los otros cuerpos: el energético, el emocional, el mental, incluso el social”. Pero empezar a reconocer su propio corazón tiene grandes contradicciones, una de ellas es “el reconocimiento de la máscara”.

Nuestro cuerpo es concebido como una construcción social. Es lo que hemos asimilado en las escuelas, en la familia, en las iglesias, en el mundo institucionalizado. El trabajo de espiritualidad consiste en “construir otro cuerpo”, uno más cercano a sí mismo, a nuestro ser natural, a la propia naturaleza, a Quetzalcóatl, al Cristo Cósmico. Los temas de la máscara, la muerte y el renacimiento son imprescindibles para comprender esta vuelta a sí mismo. En una de las sesiones una de las discípulas de don Lauro, quien guiaba la meditación en movimiento, dijo:

Dancen fuerte. Con energía, suelten toda la carne, que caigan las máscaras, los egos, los apegos, nuestras heridas, el daño que hemos hecho, nuestras parejas, nuestros padres, nuestros hijos, el daño que hemos hecho a nuestro medio ambiente, que sólo queden los huesos, que caigan las máscaras. Busquen su esencia, vuelvan al origen ¡No somos esta carne, no somos este cuerpo!

“No somos este cuerpo” significó, en este contexto, que no somos este cuerpo construido socialmente. Uno de los maestros que ha visitado San Cristóbal, Alfredo Sfeir, me comentó: “Don Lauro es un mago, un alquimista”. También expuso durante una ceremonia que la salida a nuestros problemas planetarios en estos momentos era la alquimia. Este mismo maestro trabaja en la cuestión de hacer conciencia de la contaminación no sólo ambiental, sino de nuestro cuerpo. Nuestro cuerpo está contaminado, dice, por nuestra alimentación, por los ruidos que escuchamos, por las cosas que vemos en la televisión y el cine, por todos los medicamentos artificiales que le suministramos. Esto mantiene adormecida nuestra sensibilidad, nuestra creatividad. Nuestro cuerpo está colonizado a partir de nuestros sentidos. Para cambiar a la humanidad “es necesario limpiar” y cambiar primero el nicho principal de las instituciones del sistema: el cuerpo. “El salto cuántico”, la transformación, es concebida como un proceso integral en la que están incluidos todos los cuerpos que nos integran. Alfredo Sfeir, uno de los guías espirituales importantes de la red, expresó con vehemencia: “Todo esto es parte, y estoy feliz de ser partícipe de esta alegre revolución”.

Una idea central, entonces, es que el trabajo espiritual, aunque encuentre su sitio en el cuerpo individual, debe trascenderlo. “El manejo de la energía” tiene entre sus fines generar cambios a nivel social, a nivel ecológico, a nivel planetario.

El manejo de la energía no se limita, pues, a un entrenamiento autártico. La energía está en todo y en todos. Aprender a trabajar con ella implica aprender a borrar todo tipo de fronteras, de divisiones, de fragmentaciones. Es aprender a trabajar para la paz interna que, así se concibe, forzosamente debe traducirse en paz y armonía en el exterior.

Los maestros, los guías espirituales nodales de esta red de espiritualidad, promueven la idea de que todo cambio, toda transformación, debe ser desde adentro. Debe ser celular, desde nuestro cuerpo. Durante una sesión de meditación en movimiento, don Lauro dijo: “¡Estar en alta frecuencia es lo mismo que tener la capacidad de transmutación, de movimiento! Si estás triste, transforma esa tristeza en llanto y luego en alegría. Si estás enojado, aprende a encontrar la paz”. La imagen central de este imaginario utópico es que la espiritualidad y el trabajo sobre el cuerpo en estos momentos son importantes para evolucionar. Según los “guerreros de luz”, nuestras células son las que deben transformarse, por ello hay que arrancar de ellas toda la negatividad producida por una civilización caduca, remover las emociones distorsionadas por el mismo sistema: nuestra frecuencia está baja, hay que elevarla. Una frecuencia baja nutrida por la desesperanza no transforma. Con una resonancia alta, con alegría, con amor y optimismo se logra la transfiguración. Ésta sería la propuesta concreta de esta red de espiritualidad.

Cuando los “guerreros de luz” inician su sendero espiritual, llevan sobre sí todas las improntas del sistema. El camino consiste, según ellos, en sacudir de su cuerpo las emociones nocivas, en sanar, en crear y, yo agregaría, en metaforizar. Proponen soñar con alegría para transformar, para generar otros mundos.

Reflexiones a manera de conclusión

He prestado atención en estas líneas al proceso imaginativo de los “guerreros de luz” como un brote de creatividad social. Esta creatividad está relacionada con el lenguaje, con la facultad de renombrar las cosas, con un trabajo colectivo de metaforización. El cuerpo y las emociones son resemantizados y puestos al servicio de un sueño: romper con los esquemas emocionales, con los esquemas de vida, con el esquema de nuestras relaciones, con uno mismo, con los otros y con el planeta para crear un mundo mejor. La transformación del orden actual por las vías institucionales ya no es viable, según los integrantes de esta red. La racionalidad imperante impide cualquier posibilidad de cambio debido a su

desesperanza y porque en múltiples sectores de la población mundial prima el pesimismo intelectual y político. Los guerreros de luz sostienen que “estamos viviendo una baja frecuencia”, emocionalmente desesperanzados. Proponen entonces realizar un despliegue de la imaginación, alegrarnos, ser optimistas para generar una potencia social y de ahí traer alguna solución a los problemas planetarios.

Si Mary Douglas (1978) sugirió que “el cuerpo humano es imagen de la sociedad y, por lo tanto, no puede haber un modo natural de considerar el cuerpo que no implique una dimensión social”, esta hipótesis parece haber sido comprendida en forma natural por los integrantes de esta red de espiritualidad, porque se afanan precisamente en modificar la experiencia física del cuerpo y las categorías y emociones a través de las cuales los conocemos para entrar en otra relación social. Contra esa descorporeización señalada tempranamente por Douglas, y luego enfatizada por Le Breton en su análisis del cuerpo en sociedades contemporáneas, parecen rebelarse los guerreros de luz. Alfredo Sfeir, guía espiritual, atendió a una de las integrantes de la red. Le curó su cuerpo físico, aunque su problema estaba en su “cuerpo energético y emocional”. El maestro le indicó que realizara un examen de su cuerpo, que detectara dónde sentía malestar. Sentía dolor en la espalda y en la parte alta del pecho. Cuando este maestro empezó a darle un masaje para eliminar la energía nociva acumulada en esos puntos de su cuerpo, la sermoneó porque percibió un cuerpo abandonado, es decir, le dijo que su cuerpo estaba vaciado, desocupado, que tenía que recuperar su cuerpo porque una espiritualidad sin cuerpo no tenía ningún sentido.

Esta espiritualidad intenta recorporeizar a los humanos e integrar en esta noción de cuerpo, al cuerpo social y emocional. Visto así, podríamos interpretar, junto con Maffesoli (2004), la elaboración de este imaginario como la puesta en marcha de una potencia societal, una fuerza social que toma impulso en el neotribalismo contemporáneo. Estaríamos presenciando una revolución espiritual, de los sentimientos, que privilegia la alegría de la vida, la creatividad. Y este proceso creativo se da precisamente otorgando a la metáfora su poder social para imaginar otros mundos y para cuestionar los que hay. Como plantea Paul Ricoeur (2002), en esta, como en cualquier utopía, el complejo entramado del enunciado metafórico se convierte en una transgresión de los significados instituidos de las palabras. La metáfora tiene la capacidad de reescribir la realidad. Es la metáfora la que trasgrede y, retomando a Mary

Douglas, la que ayuda a desarticular la organización social para reconstruir simbólicamente otra corporalidad. La revolución pretendida por este Ejército de Luz desemboca justamente en este punto: desarticular el actual orden a partir de una disgregación del cuerpo individual que, tanto Douglas como Mauss (1979) señalan, siempre es social. Don Lauro insiste: “vamos a destruir para crear” y de lo que se trata finalmente es sublevar el cuerpo para convertirlo en un cuerpo alegre, creador de nuevas experiencias sociales.

Referencias

- Douglas, Mary (1978). “Los dos cuerpos”. En *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Le Breton, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maffesoli, Michel (2004). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XXI.
- Mauss, Marcel (1979). *Antropología y sociología*. Madrid: Tecnos.
- Ricoeur, Paul (1991). *Ideología y utopía*. México: Gedisa.
- Ricoeur, Paul (2002). *Del texto a la acción*. México: FCE.
- Tajer, Carlos D. (2012). “Alegría del corazón. Emociones positivas y salud cardiovascular”. En *Revista Argentina de Cardiología*, vol. 80, núm. 4, julio-agosto.

El erotismo. Espacios, corporalidades y máscaras en personas mayores

Lilliana Bellato Gil

¿Por qué abordar el tema del erotismo en las personas mayores? Es una pregunta que me surge de manera inmediata cuando observo que en nuestra sociedad se considera un asunto inexistente, prohibido, o bien pareciera que el erotismo tiene edad, que sería la edad de la juventud. Este documento se basa en los hallazgos de investigación de mi tesis de doctorado realizada en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, con personas mayores. Al hablar de personas mayores me refiero a personas mayores de 55 años; centro mi atención en este grupo debido a que ha incrementado su número de manera inédita, a que no encuentran espacios adecuados y a que los referentes de los modelos de ser viejo o de vejez de generaciones anteriores han quedado caducos, incluso para personas que la sociedad señala como viejas porque no responden a sus necesidades ni a la manera en que ellos y ellas se representan. Esta condición los coloca como una población en transición. Es importante resaltar que la edad fue una característica operativa para la selección de las personas; no obstante, la edad, al igual que el género, es una cuestión relacional que tiene que ver con la manera en que las personas mayores modelan corporalmente, a través de actos performativos, sus formas de estar en el mundo, incorporando, adaptando y cuestionando las estructuras sociales.

El erotismo en las personas mayores ha sido negado desde diferentes frentes: por un lado se encuentra, el discurso médico, al menos aquel que reduce la sexualidad a las funciones reproductivas y desestima los aspectos eróticos y lúdicos de los cuerpos, como ocurre con la familia, las instituciones y el discurso cristiano, que sitúan la reproducción como eje de la existencia humana. Además de este aspecto, el discurso médico se basa en una visión utilitarista del cuerpo según la cual éste no se concibe como objeto de goce, sino sólo de conservación,

independientemente de la calidad de vida. Desde este discurso se “patologiza” el declive, el desgaste y la pérdida natural de capacidades y habilidades, para favorecer la medicalización y fortalecer los intereses de la industria farmacéutica, con el objetivo de mantener cuerpos enfermos susceptibles de medicar.

También se encuentra el discurso edadista (Iacub, 2006: 14), entendido como aquel discurso de poder socialmente construido en relación con la edad, que expropia la posibilidad de sentir deseo y placer sexual en las personas mayores, basado en aspectos tales como la estética y supuestas faltas a la moral, con lo que se enjuicia a los mayores en función de la juventud, o al considerarse que “la impertinencia estética”, según estos parámetros, se convierte en la categoría más evidente de descalificación, que se intensifica contra las mujeres y se expresa comúnmente de manera encubierta a través de la promoción de productos cosméticos antiedad y de las imágenes de mujeres jóvenes que se promueven en los medios masivos de comunicación.

A partir de este estigma se construye en las personas mayores la noción de pudor y vergüenza por mostrar sus cuerpos maduros, frente a referentes de juventud que resultan inalcanzables; asimismo, se produce una descalificación basada en la representación contemplativa, tierna, infantilizada y asexuada de las personas mayores que los despoja de sus derechos básicos. Como parte de este discurso se encuentra la noción de respetabilidad como demanda moral, que supone que las personas mayores tienen menos posibilidades para el disfrute, ya que se hallan más demandadas socialmente a controlar sus deseos y a dedicarse a la contemplación.

Otro elemento discursivo es el de la “discapacidad sexual”, dentro de una lógica en la que se asocia la vejez con la enfermedad y, de nueva cuenta, dentro de parámetros de un desempeño de la juventud que afectan de manera diferencial a mujeres y a hombres. Los cambios físicos, en el caso de estos últimos, limitan los goces y placeres sexuales en la medida en que cuestionan su identidad de género (Iacub, 2006), al considerarse que uno de los pilares de la masculinidad hegemónica¹ se ha construido a partir de la virilidad y la potencia sexual, y que

¹ Robert Connell define la masculinidad como los procesos y relaciones por medio de los cuales los hombres y mujeres llevan vidas imbuidas en el género. De esta forma, la masculinidad es al mismo tiempo la posición en las relaciones de género, las prácticas por las cuales los hombres y mujeres se comprometen en esa posición de género y los efectos de estas prácticas en la experiencia corporal, en la personalidad y en la cultura. Dicho concepto, al ser relacional, incluye las ideas y las experiencias que las mujeres

cuando se ven mermadas estas capacidades se ve cuestionado el contenido que se le da a ser hombre.

No obstante, a pesar de estos discursos con un trasfondo edadista que intentan naturalizar estas relaciones de poder, las personas mayores expresan su erotismo a través de experiencias eróticas de diversa índole según los espacios en los que interactúan, estableciéndose dinámicas y estrategias diversas, en ocasiones de menor o mayor libertad e igualdad entre los géneros.

Parto de entender el erotismo como formas de satisfacción del deseo con cierta carga sexual en determinadas condiciones espacio-temporales, a partir de marcos de comportamiento mediado por las ideas que existen al respecto de la edad y el género. Se presenta en una diversidad de prácticas que surgen del deseo como motor de construcción de fantasías, sentimientos, interacciones y actividades, que tienen como finalidad el placer a través de los sentidos, lo que no necesariamente implica la consumación del deseo en el acto del intercurso sexual. Incluye el disfrute, el juego, la seducción, el contacto corporal, la afectividad, las imágenes y los pensamientos. La transgresión está presente como un elemento fundamental, puesto que a partir de su presencia pueden cuestionar las normatividades que se imponen a hombres y a mujeres que aparecen naturalizadas.

En este sentido, el género se corporifica en cuerpos concretos que se modelan socialmente y, por tanto, la experiencia erótica pasa necesariamente por esta construcción que se concretiza en prácticas sociales e individuales. Encuentra uno de sus anclajes en el amor romántico, entendido como un modelo emocional hegemónico que implica no solo privilegiar una forma de deseo frente a otras posibles, sino una forma de entender las relaciones entre lo masculino y lo femenino de manera dicotómica y complementaria (Esteban, 2012).

El análisis pasa por las diferentes formas en que el cuerpo es vivido en esta etapa de vida y la manera en que hombres y mujeres logran o no transgredir los

tienen sobre y con los hombres, ya que ellas forman parte de manera ineludible de la construcción de la masculinidad, así como los hombres participan e inciden directa o indirectamente en los procesos de construcción social de las mujeres. A esta forma dominante de masculinidad Connell la denomina hegemónica, retomando el concepto gramsciano de hegemonía, y es la que define a los blancos, heterosexuales, adultos jóvenes y de clase media. Es el modelo al que se aspira y con base en el cual se miden otros varones (Connell, 1997: 51).

mandatos sociales de género y edad que han sido incorporados en el cuerpo. Más que hablar de un cuerpo en singular, profundizo en la experiencia erótica a partir de tres corporalidades² distintas y simultáneas que me permiten destacar la multiplicidad de experiencias y discursos corporales de estos hombres y mujeres. Estas corporalidades son: el cuerpo espejo del tiempo, el cuerpo escenario y el cuerpo transgresión. No obstante, estas tres corporalidades tienen vasos comunicantes que resaltan en determinadas circunstancias y espacios sociales. Los cuerpos son uno mismo, pero presentan de manera alternada —y a veces simultánea— estos tres aspectos como las facetas de un caleidoscopio; en cada una de ellas vemos escenarios con rasgos de transgresión y elementos del cuerpo espejo del tiempo. En esta dirección, me parece pertinente mostrar en sí mismas estas corporalidades y sus características.

El cuerpo espejo del tiempo muestra la forma en que es vivido el cuerpo por hombres y mujeres mayores, en el que vemos una forma de presentarse, comportarse y asumirse —o no— como cuerpos que envejecen, frente al estigma social que les repite constantemente su inadecuada presencia. Refleja la manera en que mujeres y hombres mayores se enfrentan a la menopausia y a la pérdida de la erección como dos cuestiones fundamentales en esta etapa de vida, en la cual aparecen los discursos médico y cristiano —con los valores de la reproducción y del cuerpo joven— como referencias ineludibles que exigen determinados comportamientos, y muestra también la forma en que algunos hombres y mujeres resisten a estos mandatos al tomar distancia de ellos.

Este cuerpo los confronta con lo que la sociedad dice que los mayores deben, o no, hacer y la manera como deben, o no, comportarse, de tal suerte que pueden, o no, asumir estos mandatos que se reflejan en el espejo y les permiten entonces vivirse desde las expectativas sociales de la vejez o bien tomar distancia de ellas. En esta corporalidad “cuerpo espejo del tiempo” también encontramos las maneras en que éste se convierte en un vehículo de comunicación, de seducción, de demostración de su vigencia y, por lo tanto, de reafirmación frente a sí mismos, frente a sus pares y frente a los otros y otras. A partir de:

² La idea de profundizar en distintas corporalidades la tomé de Ana Amuchástegui, quien las emplea para analizar el aborto y considera que el orden de género produce distintas prácticas corporales que se expresan en corporalidades diversas (Amuchástegui, 2012).

la imagen del cuerpo, entendida como la representación que el sujeto realiza del mismo, se lleva a cabo una interiorización del juicio social respecto de los atributos físicos que lo caracterizan —lindo/feo, joven/viejo, alto/flaco, etcétera—, de acuerdo con la historia personal y con la clase social de pertenencia a partir de la cual estructura su relación con el mundo (Le Breton, 2007: 146).

Cuerpo espejo del tiempo

En el cuerpo espejo del tiempo, el sujeto se apropia de un juicio que marca la imagen que se hace del cuerpo, de tal manera que el envejecer surge de la mirada del otro, de ese espejo que se le pone enfrente con toda una carga valorativa, y que paulatinamente se convierte en una mirada que puede ser internalizada. No obstante, hay que enfatizar que este juicio social es más atenuado en el caso de los varones que en el de las mujeres.

Encontré en los testimonios dos imágenes predominantes del cuerpo espejo del tiempo: por un lado, se presenta una imagen positiva y una actitud de permanecer siempre jóvenes en sus hábitos; por otro, la imagen del cuerpo declina seriamente debido a las enfermedades, por una actitud de derrota y desinterés, que desde la perspectiva de las personas que entrevisté no son otra cosa que los síntomas de la vejez.

Una cuestión que resalta y da sentido a cambios de comportamiento, que tanto unos como otras catalogan como más satisfactorios, es la experiencia del tiempo finito. La experiencia del tiempo atraviesa sus cuerpos de distintas formas, una de ellas es mediante la imagen que les devuelve el “otro”, la manera en que la asimilan y cómo la devuelven socialmente; otra forma es la experiencia del tiempo vivido y del que resta por vivir, que de entrada es finita y perentoria. Desde su punto de vista, esta finitud les da la oportunidad de arriesgarse, de corregir posibles errores del pasado o incluso de hacer cosas que antes no se permitían por el juicio social. La mayor conciencia de la propia finitud, en esta etapa de vida, puede implicar la pérdida de un proyecto de vida o de un horizonte de futuridad, o bien puede resultar en una mayor inteligibilidad de la propia vida como una unidad con sentido.

Yo veo que eso de sentirme mayor es cuando los chavos me dicen: “es que tú ya estás viejito, ya estás ruco”. No porque yo me sienta

así, pero cuando continuamente me lo empiezan a decir, entonces noto que algo está pasando y entonces me empiezo a asumir como tal (hombre, 67 años).

Esta forma de asumir la finitud propia como pérdida de proyecto de vida se observa más en los varones, pero tanto hombres como las mujeres comentan que les hace vivir más intensamente, sin postergar lo que les hubiera gustado hacer, o les incita a ser mucho más selectivos a la hora de relacionarse con alguna persona. Los hombres comentan que no tienen tiempo que perder en “obtener trofeos de cacería” y que procuran aprendizajes distintos que les alimenten como personas: compartir intereses, pláticas, sabores, olores, experiencias de vida.

En la Tabla 1 se presenta, como parte del cuerpo espejo del tiempo, la manera en que los hombres ven a las mujeres mayores y viceversa, como en un juego de espejos que condiciona su comportamiento y trato en relación con la otra persona.

Tabla 1. La mirada de los hombres hacia las mujeres y la de las mujeres hacia los varones

Hombres	Mujeres
Inútiles.	Más exigentes.
Dependientes.	Más independientes.
Deseo naturalizado (así son ellos).	Si expresan deseo están enfermas (no deben sentir deseo a esta edad). Otros mencionan que el deseo en las mujeres siempre está presente, depende más bien de la capacidad del hombre para que ella se exprese en libertad.
Se inmovilizan y aíslan con la edad.	Más capacidad para salir adelante, conformación de redes sociales como soporte.
Cuerpo máquina con partes separadas que deja de funcionar, dificultades para hacer.	Cuerpo que hay que ocultar o disimular las huellas de la edad “con dignidad”.
Un cuerpo erguido como sinónimo de dignidad.	Se preocupan más por su aspecto. Más miedo a envejecer que los hombres.
Seducen por la palabra o el dinero.	Seducen básicamente por su aspecto juvenil o por ser mujeres “completas”.

Fuente: Elaboración propia a partir de las entrevistas, 2016.

Se observa así cómo los discursos sociales permean este cuerpo espejo del tiempo, que diferencia las imágenes que devuelve a hombres y mujeres, en donde la estética corporal juega un papel fundamental, sobre todo en el caso de las mujeres, mientras que en los varones predomina la imagen del cuerpo como si fuera una máquina —que funciona o no funciona— que tiene dificultades para desempeñar actividades y la disociación de sus elementos para caracterizarlos.

En otro orden de cosas, distinguen entre la menopausia fría y la menopausia caliente. No se trata de un evento unívoco; se distingue dependiendo de sus características, síntomas y consecuencias. La menopausia fría se expresa fundamentalmente a través de aspectos que se experimentan como negativos: depresión, miedo y falta de deseo sexual. En esta gramática cultural se establecen distinciones entre lo frío y lo caliente. Lo frío visto como carencia de deseo sexual y la presencia de elementos que consideran negativos como depresión, miedo difuso y angustia.

Por otra parte, la menopausia caliente se experimenta con mucho calor, sofocos y enrojecimiento de la piel. En ella permanece o incluso se incrementa el deseo sexual. Los sofocos, bochornos y el calor también los reporta Emily Martin (1989: 65) como principales síntomas de la menopausia; sin embargo, según mis testimonios, se refieren en particular a este tipo de menopausia caliente. En este tipo de menopausia, las sensaciones de sofoco y de exceso de calor requieren equilibrarse, y una de las formas de conseguirlo es mediante las relaciones sexuales como un medio para “sacar” del cuerpo el exceso de calor; de otra forma, como ya mencioné, causa perturbaciones de diferente índole.

Encontramos que la menopausia caliente es una experiencia que se vive como libertad, no como pérdida. En caso de que se hayan asumido como mujeres con deseo sexual más allá de la reproducción, muchas veces se asume con vergüenza, “con bochorno” como metáfora que se distancia de las vivencias de muchas otras mujeres que padecen los síntomas y que cancelaron su vida erótica. En este sentido, la interrupción de la menstruación se vive como liberación de las molestias que implican los periodos menstruales.

Cuerpo escenario

El cuerpo escenario³ es aquel que se sabe observado y se ofrece a la vista, al juicio y a la apreciación de quien mira. Tiene sentido en el contexto para el cual es puesto en escena, en el que prevalece un contrato tácito entre espectador y ejecutante. Se presenta con el atuendo adecuado, muestra ciertas habilidades y cualidades de lo que consensualmente es aceptado en ese espacio-tiempo delimitado y en el que la exageración forma parte del mismo. No sólo es el cuerpo utilizado como instrumento; el obrero usa su cuerpo y se viste de una forma adecuada para ejercer su labor, pero no lo suele hacer para ser visto. Algunos ejemplos de cuerpo escenario son: el militar, el político, el burócrata, el/la deportista profesional, la trabajadora sexual, el/la médico/a y el/la enfermero/a; el sacerdote y la monja, la modelo, el torero, el luchador o el artista, entre otros.

En este cuerpo escenario de personas mayores es donde se lleva a cabo el proceso de denuncia de ese cuerpo que se niega a ser invisibilizado socialmente. Muestra a hombres y mujeres que se apropian de sus cuerpos como denuncia del estigma por la edad; cuerpos que, lejos de ocultarse, se lucen en contextos como el parque de la Marimba. Este parque, ubicado en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, es un espacio del que se han apropiado hombres y mujeres mayores desde hace veinte años. La mayoría de quienes acuden a él se encuentran en etapa de jubilación. En este entorno socializan cotidianamente por las tardes para bailar danzón y mambo. Se ha conformado como una comunidad en la que se conocen y conviven.

A partir del baile, de la interacción entre pares y con personas desconocidas, se muestran como sujetos erotizados, con deseo y disfrute de su cuerpo, que “bajo la máscara de la vejez romántica”, “exaltan las virtudes de la experiencia, la paciencia, la inocencia y la sabiduría”. Si bien suplen en apariencia la posibilidad de sentir deseo, en realidad ésta es empleada como un medio para el acceso a experiencias eróticas de diverso tipo.

³ Escenario, del latín *scenarium*, es un espacio destinado a la representación de artes escénicas —como obras teatrales, danza o música—. En el lenguaje cotidiano, el escenario también puede entenderse como el lugar en el que tiene lugar o se desarrolla un suceso y el conjunto de circunstancias que rodean al acontecimiento o a una persona (ver: <http://definicion.de/escenario/#ixzz3DbS6nVDm>).

En cuanto a su heterotopía, el parque de la Marimba es a la vez espacio de transgresión y de reafirmación de normas sociales a través del cuerpo, donde el baile de danzón, la seducción y los atuendos para el cortejo y el placer son factores que dan forma a una ruptura de la cotidianidad. En esta aproximación a las experiencias eróticas de las personas mayores, el parque resulta ser, en palabras de Foucault, una ventana de comprensión, un espacio producto de relaciones de poder. Este autor plantea el concepto de heterotopía aplicándolo a aquellos lugares configurados por la sociedad dentro de una lógica de inclusión/exclusión. Así, la heterotopía es ese otro lugar transformado, es inclusión a partir de la exclusión, con su propia lógica interna de exclusión e inclusión. Es un contraespacio de transgresión y de ratificación de normas sociales. En este sentido, Michael Foucault afirma que:

las personas no vivimos en un lugar neutro y blanco, no vivimos, ni morimos, ni amamos en un rectángulo de una hoja de papel. Vivimos, morimos y amamos en un espacio cuadrículado, recortado, abigarrado con zonas claras y zonas de sombra, con escalones, huecos, regiones duras y otras desmenuzables, penetrables, porosas (Foucault, 1966: 14).

Las heterotopías como contraespacios son utopías localizadas, situadas dice Foucault, y todas las sociedades han creado las suyas con fines específicos; incluso, dice el autor, las sociedades pueden ser clasificadas en función de las “heterotopías” que conforman. Ejemplo de ello en las sociedades “tradicionales” son los lugares sagrados o prohibidos en donde se acompaña a las personas en sus cambios de posición social a través de lo que Van Gennep (2008) ha denominado ritos de paso.⁴ Otro ejemplo son los recintos para adolescentes que transitan a la etapa adulta y se les obliga a ejercer cierto tipo de prácticas con las que los validan socialmente como personas adultas.

El erotismo puede observarse de maneras múltiples a través de las experiencias o vivencias eróticas de hombres y mujeres, en plural, pautadas

⁴ Para Van Gennep los ritos de pasaje son aquellos que acompañan a las personas en sus cambios de posición social. De esta manera, se sacraliza la modificación de roles y estatus; comprende tres momentos; de separación, de alejamiento y de integración al nuevo estado (Van Gennep, 2008).

por una memoria espacializada, entendida como aquella que se construye en espacios específicos, que modelan, a partir de las relaciones que ahí se establezcan, un tipo de comportamiento legitimado de lo que es válido o no hacer tanto para varones como para mujeres y que sirve como pauta para la acción. Se retroalimenta constantemente a partir de sus integrantes.

Así, el baile es una parte indispensable de la heterotopía de la marimba; una forma de socialización por excelencia que facilita el intercambio, la cercanía y la comunicación con el otro. Sirve de pretexto para que, a través de los recuerdos, traigan a escena a esos jóvenes de antaño.

La comunicación que se establece a partir del baile está escrita en el cuerpo, en la mirada, en las manos, en el tacto, en el movimiento, en la cadencia, en el olfato. Sin palabras tocamos a otra persona y se establece una forma de socialización poco común en nuestra cotidianidad: “la cercanía”. Este cuerpo escenario está en incesante movimiento entre la cercanía y la distancia con el otro y depende de los condicionamientos sociales que se crean para esa situación.

Tocar y ser tocados es una necesidad que está regulada. Somos tocados sólo en momentos determinados —por la pareja, el médico o los hijos e hijas; en un masaje; por los amigos y amigas, en el salón de belleza...— y todas las personas necesitamos que nos toquen, tenemos necesidad de afecto y de cercanía.

En las personas mayores esta necesidad se agudiza debido a las dolencias físicas, a la disminución del contacto físico y a que, muchas veces, viven solas o con alguna persona con la cual no necesariamente mantienen una relación afectiva. Pero también este distanciamiento es consecuencia de las limitaciones socioculturales que se construyen alrededor del aspecto físico de las personas mayores como fronteras invisibles debido al énfasis que en nuestra sociedad se da a lo juvenil, de manera que con ello se favorece la indiferencia o, en el peor de los casos, el “asco”, como emociones que distancian y alejan a las personas mayores. En el caso del cuerpo escenario, tocarse, interactuar y mostrarse son aspectos fundamentales debido a que en este contexto es legítimo hacerlo, por más que la sociedad se empeñe en la desertización de los ejecutantes.

Uno de mis entrevistados comentó que: “para dejarse llevar con el baile es indispensable primero escuchar, después bajar el sonido al corazón para sentir e irlo bajando hasta el sexo para disfrutar”.

El baile es tacto, expresión erótica por excelencia. Cuerpo-movimiento, olfato, oído y vista, y ahí el cortejo es posible, el cruce de miradas con la intención

de ser deseado y desear. Como dice Juan Alberto Bermúdez, promotor cultural del municipio: “hay una actitud de cachondeo innegable... sí te enseño, pero no te doy, te enseño pero pídemelo” (entrevista, abril de 2012).

En este cuerpo escenario, en el contexto del parque de la Marimba, vemos formas particulares que se muestran con atuendos y arreglos para tratar de resaltarlos. Se observa una gramática corporal de aceptación de que lo que quienes bailan están siendo en ese momento, en un marco de lo que dicta la decencia en el parque de la Marimba, que significa respetar al otro y no extralimitarse en prácticas o interacciones que revelan a las mujeres “con demasiadas desinhibiciones”. Muestran y exponen su propio cuerpo, que se luce y se disfruta a un tiempo como denuncia y reto del estigma social. En este contexto, vemos el cuerpo escenario a partir fundamentalmente del baile y de un tipo de interacción en la que se muestra a hombres y mujeres mayores que, bajo la máscara de la vejez romántica, exaltan las virtudes de la “experiencia”, “la paciencia”, “la inocencia” y “la sabiduría” y que suplen, en apariencia, la posibilidad de sentir deseo. Es a través de esta “máscara” como se muestran, como se afanan por expresarse eróticamente, disfrutándose y disfrutando a los demás.

El cuerpo escenario, en el contexto particular del parque de la Marimba, se muestra como un cuerpo deseante a la vista de los demás, en un entorno edadista. El cuerpo escenario muestra el tipo de relaciones que se conforman en los diferentes espacios. En unos casos, permite hacer frente a una sociedad discriminadora, en su afán de ocultamiento e invisibilización del cuerpo envejecido y su expresión erótica. En otros, se presenta como un medio vinculante con el otro desde el cual las personas pueden lucirse, mostrarse y relacionarse, dependiendo del espacio social del que se trate; en este caso, un ejemplo ideal es el parque de la Marimba, puesto que permite a estos cuerpos escenarios mostrarse con toda su capacidad de hombres y mujeres deseantes a través del baile, de la estética y del arreglo, así como del lenguaje verbal y corporal.

Si por lo general se observa que las personas mayores ocultan su cuerpo para no llamar la atención mediante el uso de atuendos y colores discretos, en el parque de La Marimba usan ropa especial para la ocasión. En el caso de las mujeres, por lo general utilizan colores llamativos y escotes pronunciados; los hombres suelen mostrarse más arreglados de lo acostumbrado en otros espacios, con guayaberas y zapatos bien lustrados. Esta forma de presentarse, junto con los movimientos corporales, hace que el cuerpo se convierta en un escenario que se ofrece a la vista, al disfrute y al juicio de las demás personas.

El cuerpo escenario es un cuerpo que se representa y se vive eróticamente a través de todos los sentidos, siendo el baile uno de sus modos de expresión: se luce, se adorna y se muestra en un contexto normado, en donde los cuerpos viejos no “deberían” mostrarse, al ser cuerpos “que incomodan” porque recuerdan la precariedad, el desgaste y la finitud de la existencia humana, frente a un discurso que se afana por repetirnos que un cuerpo debe ser y lucir joven. Por ello, los cuerpos de las personas mayores, en este espacio social, se convierten en cuerpos escenario que muestran sus arrugas, sus canas o cabellos pintados, con escotes, perfumes y movimientos cadenciosos como para decir: “aquí estamos y también somos cuerpos erotizados, dispuestos al deseo y al placer”, en un espacio social que, bajo ciertas condiciones, se convierte en una heterotopía.

El cuerpo transgresión. Las enfermedades como legitimadoras sociales para infringir las normas

El cuerpo transgresión cobra sentido a través del orden clasificatorio que la sociedad construye para distinguir lo frío de lo caliente, lo permitido de lo prohibido, lo joven de lo viejo.

Este orden clasificatorio evidencia formas de pensamiento y de comportamiento que se graban en los cuerpos dóciles: la moralidad, los valores asignados a lo masculino y lo femenino o la capacidad deseante, vinculados con lo que se espera que socialmente sean las personas en esta etapa de la vida. El componente transgresor de esta corporalidad tiene que ver precisamente con las posibilidades que las personas dan o encuentran en su propio cuerpo para tomar distancia de estos mandatos y legitimar comportamientos, actitudes y deseos a través de convertirlos en “enfermedades”. Es el caso, por ejemplo, de cuerpos transgresores de hombres y mujeres que desde el “síndrome del furor uterino” o la “enfermedad de chamacas” —expresiones surgidas de mis entrevistados y entrevistadas— se permiten establecer relaciones eróticas con personas más jóvenes o, en el caso de las mujeres, tener relaciones sexuales posmenopáusicas a la sombra del juicio social.

El cuerpo transgresión de hombres y mujeres, a través de lo que ellos y ellas reconocen como “enfermedades”, legitima formas de comportamiento que no se espera que deban practicar.

Durante las entrevistas, paulatinamente fueron apareciendo ciertos “padecimientos”, hasta hacerse evidente una nosología que habla de cómo hombres y mujeres consideran al cuerpo viejo y distintos tipos de “enfermedades” en las que el cuerpo transgresión toma sentido a través del orden clasificatorio que la sociedad construye para distinguir lo frío de lo caliente, lo permitido de lo prohibido, lo joven de lo viejo, lo sano de lo enfermo. De esta manera, tanto hombres como mujeres hablan de “la enfermedad de chamacas”, “el furor uterino”, “el contagio de sangre” y “la acumulación de calor en el cuerpo”. Veamos cada una de ellas a detalle.

Estas transgresiones convertidas en enfermedades a su vez pueden leerse como formas de censurar las conductas descritas. De hecho, son modos de control social; la cuestión es cuándo estas formas de control social se transforman en enfermedades y, por tanto, se cuenta de alguna manera una disculpa y se legitima su acción. De las mujeres que presentan mayor disposición a relacionarse sexualmente con los hombres y no se contentan con estar sólo con sus maridos se afirma que padecen “furor uterino”, una enfermedad que se reconoce en terceras personas, nunca desde lo personal. Afirman que este “furor uterino” u obsesión por el sexo tiene dos vertientes: por un lado, desde la mirada de los varones, en muchas ocasiones se vincula más a la disfunción eréctil, de manera que este supuesto furor podría comprenderse como un señalamiento al deseo activo de las mujeres mayores ante problemas de erección en los varones, y así hacer responsables a las mujeres de su condición de impotencia para salvaguardar su “honor”. Es decir, que ante las dificultades de algunos varones mayores para satisfacer sexualmente a las mujeres que abiertamente buscan sexo, pueden ellas ser catalogadas como “enfermas”, o bien puede presentarse simplemente como explicación o una suerte de disculpa social ante la expresión abierta del deseo en las mujeres.

En la segunda vertiente, el “furor uterino” se presenta cuando las capacidades transgresoras de una mujer se convierten en envidia a los ojos de las demás. Es decir, una mujer que se permite la expresión de su capacidad erótica en un contexto que norma lo contrario, es considerada como enferma de furor uterino; se trata de mujeres que tienen un deseo sexual considerado excesivo ante una mirada social conservadora.

La “enfermedad de chamacas” se presenta en aquellos hombres que sistemáticamente buscan relacionarse con mujeres más jóvenes. Con la configuración de la “enfermedad de chamacas” se denuncia la posibilidad de

que los hombres mayores puedan relacionarse eróticamente con personas de mucha menor edad, apuntando a la reafirmación social de las personas mayores como seres asexuados, imposibilitados emocional y corporalmente para acceder a un mercado sexual con jóvenes, peor aún cuando se trata de mujeres. A diferencia del concepto de “rabo verde”, que es más estigmatizante y coercitivo, la “enfermedad de chamacas” favorece relaciones más permisivas y con un juicio social menos riguroso. “Aquí el *doctor Simi* está enfermo de chamacas, siempre se busca a unas más jóvenes, y luego las deja por otras. Ha habido mucho problema con eso” (mujer, 70 años).

Las significaciones culturales de la vejez convertidas en cuerpo quedan manifiestas a través de las clasificaciones que se emplean para ordenar el mundo. Dentro de este sistema, la vejez se otorga en el último lugar tomando en cuenta las etapas de la vida, lo frío frente al calor que representa la juventud, la fealdad frente a la belleza y lo bajo como sinónimo de decadencia. Iacub ha dado cuenta de este proceso de subjetivación de la exclusión a través del cuerpo, al afirmar que: “el paso del tiempo y [...] la consideración acerca de la brevedad del mismo, que sigue el ritmo de las estaciones y del crecimiento y degradación, marcan en el hombre y su cuerpo el sello de lo transitorio, de la falta, inscriptos como un estigma” (Iacub, 2006: 90).

Dentro de este marco clasificatorio en el que lo viejo es catalogado como desventaja, decadencia, fealdad, degradación y debilidad (Iacub, 2006: 90), se puede comprender la enfermedad del “contagio de la juventud” a través de la sangre. Existe la creencia de que tanto la vejez como la juventud se pueden transmitir por “contagio de sangre”. A la sangre se le dan atributos y significados diferenciados según sea de jóvenes o de viejos. En este contexto, a la sangre del viejo o vieja se le dan atributos de minusvaloración: es sucia, densa, débil, estéril⁵ y absorbente, en tanto que a la sangre de los jóvenes se le dan atributos de limpieza, fortaleza y fertilidad, con lo cual se establece una jerarquización. Se resaltan así los valores de la juventud como algo puro y con fuerza, cuyas valoraciones se han asumido y reproducido en el discurso de las personas mayores, a quienes se relaciona con la enfermedad y la muerte, cualidades ambas que pueden ser absorbidas por el otro a través de la relación sexual.

⁵ Iacub documenta que ya los griegos relacionaron “lo caliente y lo húmedo” con lo que está vivo y lo “frío y seco” con lo que está muerto (2006: 92).

La relación sexual de joven a viejo o vieja propicia un medio húmedo para que se contagie la vitalidad y la fuerza, en tanto que de la persona vieja a la joven se transmiten la debilidad y la fealdad. No obstante, este contagio se da a través del humor y de la constante y prolongada convivencia, no es posible que se presente con tan sólo un encuentro. Así lo refiere una entrevistada:

Más con los hombres con dinero o como María Félix o la Tigresa, que dicen que tenía sus trabajadores, pero realmente buscan chamacos y les roban la juventud por el acto sexual, por la puritita sangre. Los chupan, los exprimen y les toman la sangre que es tierra, es joven, está limpia la sangre, tiene vitaminas; en cambio la sangre del viejo está débil y lo absorbe todo, se lo chupa y él queda más fiu-fiu, más bajo, se envejecen. La verdad es que sí, así pasa (mujer, 70 años).

Esta enfermedad muestra nuevamente una actitud de transgresión en la que se observa a hombres y mujeres que deciden arriesgar, salirse de la norma social, que establece que en esta etapa de la vida sólo resta la contemplación y el declive. Cuando se da la convivencia con personas más jóvenes, se acercan a lo caliente, a lo fértil, a lo limpio y a la vitalidad, elementos considerados como positivos socialmente en los que pueden encontrar un equilibrio, pero también se advierte a la sociedad que la presencia de esta enfermedad pone en riesgo la fuerza vital de los jóvenes, que puede ser contaminada por fluidos que han perdido sus cualidades.

Por último están “los sofocos” y el “exceso de calor”. Existen hombres y mujeres que pueden tener “exceso de calor”. Esto depende de la insatisfacción sexual que experimentan con sus parejas, de tal suerte que requieren desprenderse de esta acumulación de energía y de calor a través de relacionarse sexualmente con otras personas y restablecer de esta forma el equilibrio perdido. Pareciera como si hubiera una contención en la que se acumula calor y, con el “segundo aire”, se da esa liberación de energía a través de expresarse sexualmente: “Es como una fuga de energía que se da cuando hay mucho calor, y se da con lo que algunos dicen segundo frente. Son cosas y palabras muy de acá, sería como el segundo frente o la casa chica pero es lo mismo” (hombre, 67 años)

En relación con los “sofocos”, de manera particular en las mujeres que cursan la etapa de la menopausia, hay quienes refieren que constituyen un exceso de

calor que necesita “sanarse” a través de las relaciones sexuales. Es un indicador de que requieren mayor actividad sexual para entrar en equilibrio.

Así, se observa que estos síndromes expresan las tensiones que resultan de los intercambios cotidianos en un campo de disputa en donde existen relaciones de poder intra e intergeneracional, al poner sobre el tapete de la discusión que la relación entre personas de diferentes generaciones no está resuelta, como los juicios que se dan sobre la expresión erótica abierta entre mayores, que pese a que se da, se critica y se convierte en enfermedad.

Está claro que todas las enfermedades a que hacen referencia presentan como una de sus finalidades la legitimación de la transgresión de la norma, que tiene que ver con las infidelidades —furor uterino, exceso de calor—, con el establecimiento de relaciones con personas más jóvenes —contagio de sangre y enfermedad de chamacas—, con la expresión abierta del deseo —furor uterino, los sofocos y exceso de calor— o con la propia transgresión de su condición como personas mayores —contagio de sangre—.

Estas transgresiones, como se ha visto, contienen sus propios límites y se encuentran de nuevo con lo que excluyen, no implican cambios radicales debido a que contienen en sí mismas constituyen un *habitus* que conforma márgenes de actuación con todo un aprendizaje espacializado a lo largo del ciclo de vida. Transgreden ciertas prácticas y otras no, convierten en “enfermedades” comportamientos que no se espera que hombres y mujeres mayores tengan, y obtienen con ello márgenes de cierta libertad y permisividad.

En el presente texto he efectuado un recorrido por las diferentes corporalidades que las personas mayores construyen desde sus particulares realidades. Hemos visto el cuerpo espejo del tiempo, el cuerpo escenario y el cuerpo transgresión como tres corporalidades distintas y simultáneas que hablan de discursos de poder y de la producción de cierto tipo de sujetos condicionados por su grupo social de pertenencia.

También observamos cómo, a través de distintas estrategias, algunas personas adultas mayores —las que tienen mayor escolaridad en ciertos casos, o que cuentan con redes de apoyo importantes sobre todo en el caso de las mujeres, o que han vivido fases anteriores de su ciclo de vida de determinadas maneras— se dan la oportunidad de poner en paréntesis estos mandatos de “edad y género” que los destinan a la invisibilización y a su deserotización a través de los discursos con trasfondo edadista. No obstante, vemos a su vez que, dentro de límites enmarcados estructuralmente, los sujetos crean condiciones de transformación

y de transgresión a las normas socialmente impuestas; transgresiones siempre acotadas, como dice Foucault, “para quien la transgresión lleva el límite de su ser [...], a encontrarse de nuevo en lo que excluye, a experimentar su verdad más en el movimiento de su pérdida” (1963: 127).

Esto implica, desde mi punto de vista, que no pueden existir transgresiones totales sobre cualquier evento; siempre son destellos que irrumpen y que tienen en su seno prácticas, formas de estar y de relacionarse que no necesariamente implican en todos los casos transgresiones, pero sí pueden paulatinamente configurarse como comportamientos con elementos nuevos transgresivos que son incorporados y que la persona moldea según sean los espacios y las relaciones que en ellos se construyen.

No obstante, vemos en estas tres corporalidades —cuerpo espejo del tiempo, cuerpo escenario y cuerpo transgresión— ese crisol donde quedan evidentes estos aspectos que forman parte de las estructuras y que tienen un peso importante en lo que se espera de hombres y de mujeres de manera diferencial. También observamos distanciamientos de la normatividad de lo que se cree corresponde a la edad y a las prácticas de género a través de la experiencia de la menopausia caliente y del distanciamiento de algunos hombres con mayor escolaridad y con una religiosidad distinta a la católica, respecto a un tipo de experiencias eróticas coitocéntricas y genitalizadas, para disfrutarse, desde su perspectiva, de una manera más satisfactoria para ellos y ellas.

Mostrarse a su vez en el cuerpo escenario con sus canas, con arrugas en el cuerpo, con sus atuendos para lucirse y exagerar su posición frente al otro en un contexto edadista, permite hacer frente a una sociedad discriminadora, en su afán de ocultamiento e invisibilización del cuerpo envejecido y de su expresión erótica.

El cuerpo escenario se sabe observado y se ofrece a la vista, al juicio y a la apreciación de quien mira, y tiene sentido en el contexto para el cual es puesto en escena, en el que prevalece un contrato tácito entre espectador y ejecutante. Se presenta con el atuendo adecuado, muestra ciertas habilidades y cualidades de lo que consensualmente es aceptado en ese espacio-tiempo delimitado.

Por su parte, en el cuerpo transgresión, simbólicamente ciertos comportamientos que se espera que no practiquen hombres y mujeres mayores se convierten en enfermedades. Desde estas corporalidades muestro también los matices y la complejidad de las personas asumiendo que somos relaciones y que en ellas nos construimos constantemente. La forma en que

los hombres observan a las mujeres y cómo es la mirada de las mujeres hacia ellos nos habla de que somos relaciones, no estatuas de sal con características inmutables, más bien en la interacción nos construimos, y es ahí donde construimos, deconstruimos y rechazamos el género, en ese estar “siendo” continuo, en un devenir constante.

La sociedad juzga de manera desigual lo que se considera que deben ser los hombres y mujeres mayores. La mujer mayor pierde socialmente una seducción que se supone propia de la juventud. En cambio, los hombres mayores pueden considerarse más atractivos con el tiempo. La imagen que tienen los hombres de las mujeres mayores y la que tienen ellas de sí mismas pone de relieve, en primera instancia, la cuestión estética; las críticas pueden ser muy duras en las mujeres y los hombres pueden ser mucho más permisivos a la hora de emitir juicios acerca de sí mismos, empleando sobre todo metáforas que reflejan su cuerpo como máquinas que funcionan o que se deterioran en su uso.

Referencias

- Amuchástegui, Ana (2012). “La experiencia del aborto en tres actos: cuerpo sexual, cuerpo fértil y cuerpo del aborto”. En Rodrigo Parrini (coord.), *Archivos del cuerpo. Cómo estudiar el cuerpo*. México: PUEG-UNAM.
- Connell, R.W. (2003). *Masculinidades*. México: UNAM.
- Foucault, Michel (2008). “Espacios otros. Utopías y heterotopías”. En *Fractal*, vol. XII, núm. 48, enero-marzo.
- Iacub, Ricardo (2006). *Erótica y vejez. Perspectivas de Occidente*. Buenos Aires: Paidós.
- Esteban, Mari Luz (2011). *Crítica al pensamiento amoroso*. Barcelona: Bella Terra.
- Le Breton, David (2007). *El Sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Martin, Emily (1989). *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.
- Van Gennep, Arnold (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.

La Morada: una experiencia de trabajo feminista frente a la violencia sexual y doméstica (la construcción de espacios imprescindibles para prevenir el feminicidio)

Blanca Olivia Velázquez Torres
Georgina Sánchez Ramírez

El presente capítulo da cuenta de la experiencia de trabajo en un espacio creado a principios de la década 2000, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, para la atención de mujeres que habían vivido violencia sexual y doméstica. El modelo de atención integral —recepción, atención psicológica, médica y legal desde el enfoque de género— proporcionaba una opción pertinente para la prevención de desenlaces fatales como el feminicidio en una cultura machista en que las mujeres víctimas de violencia tienen que esconderse y refugiarse para huir de la situación hostil por la que transitaron, ya que se sigue naturalizando o justificando el abuso de poder de los varones sobre las mujeres, coexistiendo una desafortunada permisibilidad social e institucional que protege y encubre a los agresores.

El desmantelamiento paulatino de este tipo de centros de atención en todo el país —que funcionaban por la iniciativa y el trabajo de la sociedad civil— afectó también a La Morada, que cerró sus puertas después de diecisiete años de trabajo continuo, sin que actualmente en Chiapas existan políticas reales y efectivas que faciliten la reactivación de centros de este tipo, a pesar de que el feminicidio se considera un problema de atención prioritaria de seguridad nacional en el país.

Este trabajo pretende, además de rescatar históricamente un modelo asertivo de prevención del feminicidio, hacer un llamado a la academia y a la sociedad en general para demandar el restablecimiento de este tipo de centros de atención, ya que consideramos insuficiente documentar las tragedias, por lo que es indispensable realizar acciones que frenen *de facto* la muerte prematura de mujeres por causas evitables e inadmisibles en pleno siglo XXI.

De la violencia doméstica a la violencia feminicida

A partir de la segunda mitad del siglo XX cobró auge a nivel internacional el problema de la violencia doméstica como objeto de estudio; fueron sobre todo mujeres feministas quienes presionaron para que la sociedad en general, y la ciencia en particular, centrara su mirada en su estudio, análisis e intervención con el propósito de erradicarla.

Para comprender la violencia doméstica es necesario colocarla en una problemática mucho más amplia: la violencia de género hacia las mujeres. Dentro de esta problemática encontramos la discriminación social, el hostigamiento sexual y una de las más terribles expresiones de esta violencia, la violación sexual. Como extremo de esta violencia hacia las mujeres, en las últimas décadas autoras como Russell y Harmes (2006) proponen un nuevo concepto que refleja una forma muy antigua de violencia hacia las mujeres: el *femicide*, esto es, los asesinatos en contra de las mujeres por razón de género; Lagarde realiza una traducción de este término al español como feminicidio, de tal manera que no fuera interpretado como femicidio, sino con un contenido que tomara en cuenta toda la complejidad del concepto (Lagarde, 2006). Con él se explican no sólo los asesinatos de mujeres, sino “la construcción social de los crímenes de odio, culminación de la violencia de género contra las mujeres, así como de la impunidad que los configura” (Russell y Harmes, 2006: 12).

La violencia doméstica ha sido explicada desde múltiples miradas; se han analizado sus causas y sus componentes para disgregar los factores que intervienen en ella, por lo que existe ya una amplia literatura que ayuda a la comprensión de esta problemática tan compleja (Aresti, 2000; Torres, 2001; Varela, 2008).

Asimismo, la violencia de este tipo ha sido objeto de intervención desde los derechos humanos (Facio, 1992), equiparándola con la tortura (Hasanbegovic, 1999), y ha constituido un punto de acuerdo para la firma de convenciones internacionales como la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres (CEDAW por sus siglas en inglés) (ONU, 1979) y la Convención de Belem do Pará (OEA, 1994); en este mismo sentido, en México se encuentra vigente desde 2007 la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, elaborada e impulsada, entre otras personas, por Marcela Lagarde, connotada feminista mexicana, con el propósito de sancionar y erradicar todas las formas de violencia contra las mujeres en el país.

Sin duda estos avances son importantes ante la problemática de la violencia doméstica; sin embargo, siendo tan compleja y teniendo sus bases en la estructura del sistema, sus formas de expresión se han diversificado, y en algunos casos se han agudizado al grado de llegar al feminicidio, por lo que continúa siendo indispensable analizarla desde todas las miradas para lograr que sea desmantelada desde sus orígenes.

Entre los estudios realizados acerca de la violencia doméstica, una contribución muy importante es la propuesta por Leonore Walker (2012), quien en 1979 propuso lo que llamó “el ciclo de la violencia” para explicar la dinámica de la violencia doméstica. Según Walker, ésta se caracteriza por comportamientos repetitivos que van constituyendo un ciclo conformado en tres fases: acumulación de tensión, período agudo de violencia y luna de miel. Es decir, Walker muestra con su esquema cómo la violencia no está presente en todo momento en la relación de pareja; hay lapsos de armonía y amor que hacen difícil su rompimiento.

En cuanto a cómo explicar el ciclo de la violencia doméstica, Escudero y colaboradores (2005) proponen una cuarta fase a la que denominan “de negación de la violencia”, que seguiría a la fase del episodio agudo de violencia y que permitiría explicar la aceptación de la fase de luna de miel, en la que hay un reencuentro amoroso de arrepentimiento y perdón. Estudios realizados al respecto han dado paso a teorías como la del “síndrome de adaptación paradójica o síndrome de Estocolmo doméstico”. El síndrome de adaptación paradójica es definido como un mecanismo de origen psicológico para mantener el equilibrio —salud— emocional en mujeres expuestas de manera permanente a la violencia doméstica, el cual es equiparado al síndrome de Estocolmo (Montero, 2001).

También es importante anotar que muchas de las mujeres víctimas de violencia doméstica se separaron o divorciaron precisamente por ser objeto de ella; sin embargo, la violencia contra las mujeres perpetrada por sus parejas no necesariamente cesa con la separación y el divorcio.

Al resultar un entramado complejo para las propias mujeres inmersas en relaciones violentas en espacios comunes, domésticos y compartidos, que no pueden enfrentar o repeler, es muy posible un desenlace fatal en el que la mujer pierda la vida. Teresa Incháustegui (2014), haciendo un minucioso análisis desde la sociodemografía feminista, presenta de manera sucinta un recorrido sobre las tendencias del feminicidio en México, en las que destacan los elementos sociales y políticos que caracterizan el fenómeno y

que han propiciado su incremento. Se enmarca entre elementos tales como: la impunidad en el sistema penal ante este delito como resultado de la indolencia frente al fenómeno, la proliferación del crimen organizado y la correspondiente violencia en las regiones en donde se afinsa, sumados a la prevalencia de maltrato hacia las mujeres por parte de los varones, generalmente sus parejas, que ha sido una constante en culturas como la mexicana. Todo ello hace que este tremendo indicador de mortalidad por el hecho de ser mujer se haya incrementado en el país a lo largo de la última década.

En México, la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia en su artículo 21 define la violencia feminicida como:

la forma extrema de violencia de género contra las mujeres, producto de la violación de sus derechos humanos, en los ámbitos público y privado, conformada por el conjunto de conductas misóginas que pueden conllevar impunidad social y del Estado y puede culminar en homicidio y otras formas de muerte violenta de mujeres (Cámara de Diputados..., 2017: 6).

Es esa negligencia ante la violencia doméstica por parte del Estado y sus instituciones lo que puede hacerla derivar en violencia feminicida. A decir de Lagarde: “contribuye a la violencia feminicida la impunidad derivada de la inacción, insuficiencia o complicidad de instituciones del Estado con la desigualdad genérica y por ende con la violencia contra las niñas y las mujeres” (2008: 233).

Una aproximación a la situación de violencia de género en Chiapas

Chiapas es uno de los estados fronterizos del país que presenta indicadores de rezago década tras década, lo cual se repite de manera similar en otros indicadores que confirman y detallan las desigualdades entre hombres y mujeres y en lo que a oportunidades para el desarrollo humano se refiere, tales como el índice de desarrollo humano, el índice de desarrollo relativo al género y el índice de potenciación de género. Ocupa en estos indicadores los últimos lugares de los 32 estados que conforman el país, lo que significa que la entidad reporta las peores condiciones para las mujeres respecto a su posición frente a los varones (PNUD, 2014).

Asimismo, según mediciones del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL, 2016) en cuanto a rezago social —considerado con base en el porcentaje de analfabetismo, el acceso a los servicios de salud y las condiciones y servicios de las viviendas—, en la República mexicana existen cuatro entidades federativas con muy alto grado, y entre ellas se encuentra Chiapas. Esto confirma la preexistencia en la región de una de las violencias más arraigadas a las condiciones estructurales y que implica vivir en condiciones de pobreza, la cual afecta de manera diferencial a varones y mujeres en detrimento mayoritario de las últimas.

Aunado a lo anterior se encuentra la gran dificultad para la atención y prevención de la violencia hacia las mujeres que aparece culturalmente naturalizada, como una característica intrínseca de las relaciones sociales y de los modelos de género aceptados. En el imaginario colectivo, soportar el desprecio, la desigualdad, la desvaloración y la violencia está ligado a los roles que de una forma “natural” las mujeres tienen que cumplir por el hecho de serlo: aguantar golpes e insultos, no tener libertad de movimiento ni de manejo de los recursos, no poseer tierra ni ninguna propiedad, no obtener reconocimiento social por su trabajo, estar excluidas de las decisiones de la comunidad, soportar burlas en las que continuamente se vilipendia el ser mujer, aun en medios masivos de comunicación, entre otros.

Al analizar esta problemática es necesario considerar la condición étnica de las mujeres; en este sentido encontramos que, de acuerdo con la Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas (ENSADEMI, 2008), Los Altos de Chiapas es la región que registra mayor prevalencia de los diferentes tipos de violencia reportados por esta encuesta —psicológica, física, económica, negligencia y sexual— en relación con otras regiones indígenas de México. Las mujeres del estudio provienen de las siguientes regiones: Altos de Chiapas (4.53%), Istmo (3.97%), Chinanteca (2.33%), Costa y Sierra Sur (4.92%), Mazahua-otomí (29.09%), Huasteca (16.61%), Zongolica (9.00) y Maya (29.55%) (ENSADEMI, 2008: 43).

Asimismo, de acuerdo con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Chiapas se encuentra entre los estados mexicanos con los índices más bajos en relación con el desarrollo de mujeres. Así, por ejemplo, al contrastar el índice de desigualdad de género con relación al empoderamiento de las mujeres, la Ciudad de México presenta un 46.5% más que Chiapas (PNUD, 2014); es decir, que las condiciones que pueden

aproximar a las mujeres al ejercicio pleno de sus derechos en nuestro estado son todavía muy precarias.

De los elementos antes expuestos se desprende que los mayores riesgos para las mujeres habitantes del estado de Chiapas son: la grave desigualdad de género, la violación a sus derechos humanos y la indiferencia generalizada hacia sus necesidades, así como hacia la violencia de la que son víctimas. Ello se concreta en formas de discriminación y maltrato, elementos a su vez constitutivos del feminicidio.

Frente a estas condiciones, como resultado de la presión del movimiento feminista y de mujeres, en noviembre de 2016 se decretó en Chiapas la Alerta de Violencia de Género. De acuerdo con el artículo 22 de la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, la Alerta de Violencia de Género consiste en un conjunto de acciones gubernamentales de emergencia para enfrentar y erradicar la violencia feminicida o la existencia de un agravio comparado que impida el ejercicio pleno de los derechos humanos de las mujeres, en un territorio determinado —municipio o entidad federativa—; la violencia contra las mujeres la pueden ejercer los individuos o la propia comunidad. Dicha alerta se decretó para siete municipios del estado: Comitán de Domínguez, Chiapa de Corzo, San Cristóbal de Las Casas, Tapachula, Tonalá, Tuxtla Gutiérrez y Villaflores. También se solicitaron acciones de prevención de violencia feminicida en la región de Los Altos de Chiapas —compuesta por los municipios de Aldama, Amatenango del Valle, Chalchihuitán, Chamula, Chanal, Chenalhó, Huixtán, Larráinzar, Mitontic, Oxchuc, Pantelhó, San Cristóbal de Las Casas, San Juan Cancuc, Santiago El Pinar, Tenejapa, Teopisca y Zinacantán—. No obstante, la alerta se ha percibido más como una estrategia mediática para simular que en el estado se están emprendiendo acciones para combatir este tipo de violencia que va en aumento (Incháustegui, 2014), que como una estrategia política seria y comprometida en pro de los derechos humanos de las mujeres de la región.

Por otro lado, si bien se han hecho esfuerzos para combatir la violencia hacia las mujeres, la mayoría de éstos no han partido desde la perspectiva de género, la cual proporciona herramientas para mirar con ojos nuevos problemas añejos que no han sido debidamente atendidos por el sesgo de la mirada androcéntrica como resultado de las relaciones asimétricas de poder entre los géneros. Así, la perspectiva de género permite, por un lado, dimensionar todos los elementos socioculturales inmersos en el fenómeno de la violencia hacia las mujeres y, por otro, creer en los hechos narrados por las

víctimas y proporcionar el apoyo y el seguimiento pertinentes para impedir su revictimización durante el proceso en los casos en que se interviene antes de un desenlace fatal. Consideramos así que trabajar la atención y la prevención desde esta perspectiva es una estrategia fundamental en el reto de erradicar la violencia desde sus causas estructurales; es decir, la desigualdad y la asimetría entre los géneros. Para ello, los espacios que se brinden desde la sororidad, como seguridad, refugio, acompañamiento y asesoría profesional a las mujeres víctimas de violencia, son indispensables frente a la violencia feminicida.

El contexto de San Cristóbal de Las Casas

De acuerdo con la perspectiva de que el género es una construcción social cuyas características dependen de cada contexto sociocultural e histórico, se hace necesario incluir en el análisis la composición sociodemográfica e histórica del espacio en el que se trabaje, en este caso, San Cristóbal de Las Casas.

San Cristóbal de Las Casas es una ciudad que se encuentra ubicada en la región económica de Los Altos de Chiapas; en 2010 contaba con una población de 158,027 habitantes, de los cuales 75,439 eran hombres y 82,588, mujeres (INEGI, 2010). Uno de los componentes demográficos que caracteriza a esta ciudad es su diversidad poblacional.

En la década de los años setenta del siglo pasado se produjeron cambios significativos en la movilidad de un número importante de población indígena, principalmente del municipio contiguo de San Juan Chamula, expulsada por razones económicas, políticas y religiosas. Esta población se asentó en la periferia de la ciudad.

Además de estos asentamientos, a raíz del levantamiento armado zapatista de 1994 se produjo un importante aumento de población fuereña que hizo de San Cristóbal su lugar de residencia. Llama particularmente la atención que el grueso de la población no indígena —mestiza originaria de la misma ciudad, así como de otros lugares del estado, del país y de otros países— se concentra principalmente en las cabeceras municipales de San Cristóbal y Teopisca, mientras que en los municipios vecinos también pertenecientes a Los Altos de Chiapas —Chamula, Chanal, Huixtán, Tenejapa, Zinacantán— entre el 95% y el 100% de sus habitantes son indígenas de las etnias tsotsil y tseltal (INEGI, 2011).

Para Viqueira: “esta polarización de la distribución espacial es un claro reflejo de una sociedad de castas de tipo colonial, en la cual las distinciones ‘socio-raciales’ juegan un papel de primera importancia en la vida cotidiana” (2004: 222) y que, aun con la presencia creciente de personas de orígenes diversos, no ha sido eliminada, sino que ha dado lugar a una nueva categoría cultural. En ese mismo sentido Rus sostiene que:

Hay razón para decir que compartiendo la ciudad con estas dos sociedades, existe una tercera que se segrega a sí misma de las otras y que está compuesta de burócratas, trabajadores de organizaciones de ayuda, hombres y mujeres de negocios y trabajadores que vienen de otras partes de México y del exterior por el auge de San Cristóbal como un centro turístico de importancia durante los últimos 20 años, incluso se puede decir que hay una cuarta sociedad, la de los miles de turistas que invaden la ciudad durante las temporadas altas de verano y navidad (Rus, 2012: 241).

Estas diversidades y mezclas poblacionales complejizan y enriquecen las dinámicas relacionales en San Cristóbal de Las Casas y permiten la convivencia voluntaria o involuntaria de diversas culturas: indígenas tsotsiles y tseltales, mestizas locales, fuereñas nacionales y extranjeras que le dan al espacio sancristobalense un carácter multicultural y cosmopolita.

Antecedentes de La Morada

En 1975 México fue país anfitrión de la Primera Conferencia Internacional de la Mujer, en la cual los ejes centrales fueron la igualdad, el desarrollo y la paz. Este evento se considera un parteaguas en la situación de las mujeres a nivel mundial, ya que a partir de entonces se nos deja de considerar como solamente receptoras de las políticas públicas y pasamos a ser partícipes y generadoras de las mismas. En 1979 la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas aprobó la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), y en 1981 fue firmada por los primeros veinte países, México uno de ellos. Esta convención fue uno de los impulsos más importantes para que los países firmantes se

obligaran a cumplir con políticas dirigidas específicamente a las mujeres. La CEDAW, entre otros principios, define que:

El espíritu de la Convención tiene su génesis en los objetivos de las Naciones Unidas: reafirmar la fe en los derechos humanos fundamentales, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres. La Convención define el significado de la igualdad e indica cómo lograrla. En este sentido, la Convención establece no sólo una declaración internacional de derechos para la mujer, sino también un programa de acción para que los Estados Partes garanticen el goce de esos derechos (ONU, 1979).

En ese marco contextual, y como resultado igualmente de la lucha organizada de las mujeres y de las demandas feministas, en la década de los ochenta se crearon en algunos estados de la República centros de apoyo que tenían el objetivo principal de proporcionar atención a mujeres víctimas de violencia doméstica y sexual. El primero de ellos, el Centro de Apoyo a la Mujer (CAM) —que posteriormente, como resultado de procesos organizativos del colectivo, fue denominado Centro de Apoyo a la Mujer Griselda Álvarez— fue establecido en 1983 en el estado de Colima por el Colectivo Coatlícue, A.C. con los objetivos de asesorar a mujeres, realizar investigación y capacitar a la población en relación con los derechos familiares y sociales (Nava, 1990).

En Chiapas, a finales de esa misma década se fundó el primer centro de apoyo a mujeres, espacio perteneciente a la organización Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas, A.C., el cual surgió en 1989 a partir de una movilización pública en protesta por la violencia sexual hacia las mujeres en la ciudad. A partir de esa fecha sus integrantes se fueron vinculando de manera directa con la problemática de la desigualdad y con diferentes formas de violación a los derechos humanos de las mujeres.

Desde su fundación, el colectivo de mujeres fue recibiendo una gran cantidad de solicitudes de atención a la violencia doméstica, lo cual las llevó a crear en 1990 el Centro de Apoyo a Mujeres (CAM). Desde su creación, este centro retomó la metodología de atención implementada por el CAM de Colima, que contemplaba la atención en tres áreas: legal, psicológica y médica. A través de la experiencia, esta metodología fue construyéndose

desde una perspectiva de género, modificándose y adaptándose a las necesidades y características de las mujeres y a las problemáticas atendidas. A fines del año 2002, esta metodología fue documentada y publicada por el Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas, A.C. (Centro de Atención a Mujeres, 2003).

Como todos los procesos organizativos, el Grupo de Mujeres de San Cristóbal Las Casas fue transformándose a través de los años e hizo posible la formación de una agrupación que se identifica políticamente con el feminismo, el Colectivo Feminista “Mercedes Olivera y Bustamante”, A.C. (COFEMO). El CAM funcionó como tal hasta el año 2002, y fue en ese mismo año cuando el COFEMO decidió refundarlo y lo denominó “La Morada contra la Violencia Sexual y Doméstica”, cuyo propósito central sería continuar con la atención a mujeres víctimas de esos tipos de violencia.

La Morada, su origen

En marzo de 2003, el centro de atención La Morada abrió sus puertas teniendo como objetivo inicial:

Brindar recepción inmediata y atención oportuna, interdisciplinaria y sensible, a la problemática de violencia sexual y/o doméstica, en las áreas psicológica, médica y legal, dirigida a mujeres en el estado de Chiapas con el propósito de contribuir a que las mujeres tomen conciencia de las causas que originan sus problemáticas, se apropien de sus procesos, de la toma de decisiones y de su salud física y emocional, como derechos fundamentales, en lo privado y en lo público (COFEMO, 2006: 6).

Teniendo como antecedente el CAM del Grupo de Mujeres, el nuevo centro fue denominado La Morada por el doble significado del concepto: el color morado, que identifica al feminismo, y la morada con su significado de casa, de hogar. El centro contaba con cuatro áreas de atención: psicológica, médica, legal y de trabajo social. El equipo de trabajo estaba conformado por dos abogadas, una psicóloga, una trabajadora social y una médica, quienes habían formado parte del CAM del Grupo de Mujeres en años anteriores.

Cuando La Morada comenzó su trabajo, el personal inició una nueva etapa en su formación profesional, personal y como militantes feministas. Junto con La Morada se estrenó una metodología de trabajo y un espacio diferente para la atención de las mujeres. La perspectiva general era la de avanzar un paso más en la lucha contra la violencia hacia las mujeres.

Teniendo como antecedente inmediato la experiencia en el CAM, La Morada inició su trabajo con la perspectiva de traspasar el ámbito asistencial y de incidir en cambios que trastocaran la estructura patriarcal. Es decir, la idea era dejar de ver el trabajo sólo como atención a mujeres y comenzar a trabajar en la atención a las problemáticas de violencia doméstica y sexual.

Esta idea surgió de la experiencia, desde la cual se había identificado que el trabajo realizado durante los trece años de la existencia del CAM parecía no tener el impacto esperado; las mujeres atendidas en muchas ocasiones volvían a convivir con sus parejas en las mismas condiciones de violencia o, si lograban separarse, iniciaban relaciones con nuevas parejas en condiciones similares; esto se manifestaba claramente cuando algunas mujeres regresaban después de un tiempo indeterminado a solicitar nuevamente apoyo por estar viviendo violencia doméstica. El CAM desde su fundación ofrecía atención multidisciplinaria en tres áreas: apoyo emocional, atención médica y atención legal; sin embargo, estas áreas no operaban de manera coordinada. Las mujeres eran atendidas sólo en el área que solicitaban.

Con base en la experiencia y en aprendizajes anteriores, La Morada, a partir de su fundación, implementó la atención de manera interdisciplinaria, ofreciendo apoyo a las mujeres en las cuatro áreas coordinadas entre sí para atender los casos, bajo la premisa de que la violencia afecta todas las dimensiones de la vida de las mujeres y, por tanto, la atención no puede ser fragmentada en una sola área. El propósito era que las mujeres, a través de la atención que recibían en La Morada, comenzaran un proceso de reflexión y análisis acerca de su situación como mujeres que vivían violencia, con la perspectiva de que ésta no es una problemática individual, sino social y de salud pública.

Dado el funcionamiento asertivo que La Morada estaba poniendo en práctica, el equipo de trabajo decidió sistematizar la experiencia con la finalidad de documentar una metodología que funcionaba adecuadamente desde el enfoque de género.

Sistematización de la experiencia de La Morada

Metodología de sistematización

En el año 2006, las integrantes de La Morada decidieron documentar sus experiencias con el objetivo de: “Desarrollar la metodología actual de intervención con ‘nuevos elementos’ a partir de la recuperación del proceso, la identificación de los momentos que definieron la metodología actual y la reflexión y análisis de los elementos que facilitaron o dificultaron la atención” (COFEMO, 2006: 2).

El trabajo de sistematización fue realizado de acuerdo con la metodología “sistematización de experiencias desde un enfoque género-sensitivo” (Cantera, 2006), privilegiando la visión del equipo de trabajo, es decir, de quienes prestaban la atención directamente, con el propósito de contar la historia desde las integrantes de La Morada y escuchar las voces de quienes conocieron y acompañaron ese proceso y que, desde otro ángulo, también fueron protagonistas, como usuarias del servicio, integrantes de organizaciones afines, y personal de instituciones de salud y de impartición de justicia.

La metodología con la que se elaboró la sistematización contempló:

1. Elaboración de un plan de sistematización.
2. Elaboración de un pequeño marco teórico.
3. Recuperación histórica.
4. Ordenamiento de la información.
5. Interpretación crítica.
6. Elaboración de conclusiones.
7. Elaboración de productos de comunicación.

El eje para la sistematización fue el análisis de los elementos de la metodología que facilitaron y dificultaron la atención. Para llevar a cabo el trabajo se realizaron reuniones del equipo de La Morada y entrevistas a: usuarias del servicio, personal de organizaciones no gubernamentales que canalizaban y eran receptoras de mujeres, además de personal de instituciones de salud y de procuración e impartición de justicia en donde se llevaban a cabo los procesos legales necesarios.

El modelo de atención

Para prestar sus servicios de atención, La Morada utilizó una metodología que fue elaborada desde una perspectiva de género, es decir, desde una crítica al orden establecido, en particular en lo referente a las relaciones desiguales entre los géneros, y al mismo tiempo construyendo alternativas sociales y de vida con otro sentido, basado en la justicia y la igualdad.

Para facilitar la atención, la metodología implementada estuvo diseñada para abordar dos problemáticas específicamente: la violencia doméstica y la violencia sexual, tomando en cuenta que ambas son manifestaciones de la violencia estructural hacia las mujeres, pero que la atención a las que viven estas situaciones requiere de consideraciones particulares para cada problemática.

El trabajo tenía como principios los siguientes: confidencialidad, privacidad y honestidad, para brindar un espacio privado de interacción que permitiera la expresión de los sentimientos, emociones y pensamientos de las mujeres, recreando un ambiente de confianza y seguridad para que externaran sus problemas sin temor a ser juzgadas o expuestas públicamente. Además, se buscaba que tuvieran la seguridad de que su situación sería tratada de una manera respetuosa, digna y confiable.

Desde una perspectiva de género, en lo referente a la atención a las mujeres víctimas de violación sexual, en La Morada una de las principales premisas fue la de creer, sin ningún cuestionamiento, lo que relataban las mujeres, esto en contraposición a las creencias misóginas —basadas en el menosprecio y la inferiorización de todo lo relacionado con las mujeres— generalizadas, según las cuales se cree que pueden estar inventando o mintiendo al denunciar una violación.

De acuerdo con las características de la violencia hacia las mujeres, para el logro de los objetivos, La Morada contaba, como ya se mencionó, con cuatro áreas de atención que permitieron incidir en los ámbitos que la violencia afecta:

- a) Recepción y trabajo social.
- b) Orientación psicológica.
- c) Orientación médica.
- d) Orientación legal.

Por la ubicación del centro, la población atendida estaba constituida por mujeres culturalmente diversas, y en particular la atención a mujeres indígenas, en las cuatro áreas, requirió necesariamente de la participación y acompañamiento durante todo el proceso de alguna traductora de las etnias de la región para garantizar un acceso efectivo a la información y a la atención que se les proporcionaba.

Principios, actitudes y valores para la atención de la violencia hacia las mujeres

Como parte de las aportaciones del trabajo de sistematización de la experiencia de La Morada, se propuso un marco ético para las personas que tuvieran el propósito de trabajar en la atención a las mujeres víctimas de violencia sexual o doméstica; aquéllas debían tener, además de la formación y el entrenamiento recibidos a lo largo de su carrera académica, nuevas actitudes y valores particulares para trabajar en este tipo de problemáticas. Tales principios fueron:

- Ser sensibles a la problemática de violencia hacia las mujeres.
- Conocer y apropiarse del enfoque de género.
- Rechazar mitos y estereotipos acerca de la violencia sexual y doméstica, y de la violencia en contra de las mujeres en general.
- Desarrollar fortaleza emocional ante las situaciones que las mujeres narraban, por más duras y que fueran.
- Respetar el estado emocional de las mujeres.
- Respetar las decisiones de las mujeres.
- Respetar la autonomía de las mujeres.
- Respetar los tiempos y el ritmo de los procesos de cada una de las mujeres.
- Reconocer y respetar la diversidad sexual, étnica, racial y de momento del ciclo de vida.
- Observar una actitud de confidencialidad ante la identidad de las mujeres.
- Estar dispuestas a aceptar casos de gran complejidad.
- Ser capaces de crear nuevas formas de apoyo para las mujeres.
- Conocer, apreciar y tomar en cuenta las redes de apoyo que la comunidad ofrecía a las mujeres.
- Estar dispuestas a manejar los propios miedos que generan las situaciones de violencia.

- Entender cómo las instituciones políticas, económicas, sociales, culturales y religiosas refuerzan, de manera estructural, el aprendizaje de la violencia masculina patriarcal.
- Construir una práctica personal coherente con estos valores.
- Ser capaces de crear las estrategias personales y profesionales para resolver la propia violencia.
- Reconocer la importancia de vincular la problemática de la violencia de género a espacios amplios de lucha para la transformación de la sociedad.

La metodología contemplaba que las mujeres que solicitaban servicios podían ser atendidas en el área psicológica y médica, sin que necesariamente pasaran al área legal. Esto estuvo relacionado con la necesidad de que las mujeres obtuvieran apoyo psicológico, independientemente de que iniciaran procesos legales en La Morada. Dicho proceder era posible, por un lado, porque en el área psicológica se trabajaba a nivel de asesoría y de intervención en crisis, lo que significaba que la atención psicológica era de breve duración, por lo que podría atenderse a un mayor número de mujeres; y, por otro lado, porque en el área médica los seguimientos de casos eran a corto plazo, ya que la atención que se ofrecía era de primer nivel, lo que implicaba que, en caso de mayor complicación, las mujeres eran canalizadas a otras instituciones de salud.

Documentación y presión política

A partir de la experiencia en la atención y seguimiento de los casos, se pudieron identificar las limitaciones y obstáculos a los que se enfrentan las mujeres cuando tratan de exigir sus derechos y acceder a la justicia. El sistema jurídico en México en el que se encuentran —tanto las normas y leyes que rigen la convivencia, como las instituciones de impartición y procuración de justicia— está creado desde una lógica patriarcal —de modo que el ordenamiento social se caracteriza por la dominación y opresión por unos varones sobre otros y sobre todas las mujeres y criaturas—, de tal manera que las leyes están limitadas y las prácticas judiciales son discriminatorias y están plagadas de actitudes y comportamientos misóginos y machistas. En este contexto, los procesos legales que las mujeres iniciaban en muchas ocasiones eran obstaculizados por la corrupción y la negligencia de las autoridades, por lo que se requerían acciones de presión política que facilitaran el acceso de las mujeres a procesos

justos, honestos e igualitarios, lo cual es referido por diversas autoras como Incháustegui (2014) y Lagarde (2008), entre otras.

Esto implicaba un trabajo coordinado con otro de los programas del colectivo, el de políticas públicas, el cual tenía como propósito elaborar y proponer leyes y reformas en beneficio de las mujeres. La idea en ese momento fue que La Morada, desde el área legal, acompañara a las mujeres en sus procesos jurídicos y desde el programa de políticas públicas se implementaran acciones para presionar a las autoridades para que cumplieran con su deber. Sin embargo, este trabajo no pudo llevarse a cabo debido a la poca experiencia para crear una estrategia de presión política que permitiera traspasar lo asistencial y alcanzar el logro de cambios estructurales significativos a favor de las mujeres.

Ventajas y desventajas del modelo de atención

En la evaluación crítica que se realizó en el proceso de sistematización se identificaron ventajas y desventajas del modelo de atención, las cuales se presentan a continuación. El hecho de que el modelo ofreciera acompañamiento a las mujeres permitió que no se sintieran solas y continuaran con sus procesos de afrontamiento de la violencia más fortalecidas. También facilitó el acceso a la atención por parte de las instancias correspondientes —Ministerio Público, juzgados y atención médica de segundo y tercer nivel—. En los casos de canalización externa, el hecho de proporcionarles la información verbal y escrita necesaria sobre sus derechos permitió que pudieran exigir la atención adecuada ante las instancias correspondientes. Los casos fueron abordados de manera individual y se ofrecieron alternativas adecuadas a cada uno de ellos, lo que facilitó que las mujeres tuvieran mayor claridad para la toma de decisiones.

Lo que pudo observarse como desventaja del modelo fue que no contempló la sensibilización y concientización de las mujeres en relación con la problemática por medio de otras actividades. Además, el hecho de que metodológicamente no se tuviera una estrategia de seguimiento de casos fuera del período del proceso jurídico fue un obstáculo para conocer el impacto de la atención en la vida de las mujeres. Tampoco se contemplaron mecanismos de seguimiento en la canalización de casos, lo que trajo como consecuencia el desconocimiento de las alternativas y los resultados de los procesos ofrecidos por otras instancias.

Este modelo de atención no contemplaba delimitar el número de casos nuevos en un tiempo determinado, lo que dio como resultado la saturación de la demanda. Tampoco contemplaba terapias psicológicas, sino solamente asesorías, lo cual resultaba insuficiente para resolver los problemas de fondo. Asimismo, tampoco contempló mecanismos o estrategias de intercambio de experiencias con otras organizaciones afines, lo que limitó el desarrollo y la actualización del personal para retroalimentar la metodología y lograr un mayor impacto.

Aprendizajes

El trabajo de La Morada continuó durante cuatro años más y, a manera de conclusiones, es importante señalar algunas de las lecciones aprendidas:

- a. Iniciar un proyecto sin tener garantizados los recursos suficientes conlleva el riesgo de no llevarlo a cabo de acuerdo con lo planeado y la necesidad de concluirlo antes de tiempo.
- b. Es muy importante que las personas encargadas de dar atención directa a problemáticas como la violencia hacia las mujeres reciban entrenamiento y capacitación previa, así como apoyo psicológico, para evitar su desgaste emocional y profesional, ya que éste se da como resultado de la exposición continua a la violencia y provoca una disminución en la calidad de la atención a las mujeres que acuden a solicitar ayuda.
- c. La atención directa a mujeres, profesionalmente hablando, da la posibilidad de crear, de investigar nuevas formas para mejorar la atención y de conocer mejor la problemática, lo cual requiere interés, estudio y permanencia.
- d. Es fundamental construir mecanismos colectivos que combinen la flexibilidad y los límites necesarios para una convivencia laboral satisfactoria.
- e. El trabajo directo con mujeres facilita la toma de conciencia personal acerca de la situación y condición de las mujeres.
- f. Si se pretende que las mujeres víctimas de relaciones verticales y de dominación salgan de esa situación, debe facilitárseles la vivencia de otras formas de establecer relaciones. El vínculo que se establece entre

- especialistas y usuarias es un buen campo para experimentar la posibilidad de relaciones diferentes, horizontales y de no dominación.
- g. Siendo la violencia de género un problema público, las alternativas lo serán realmente sólo si se trastoca el espacio público, superando la asistencia meramente individual y vinculándola con estrategias de presión política.

En cuanto a la atención a mujeres desde una perspectiva de género, los aprendizajes giraron en torno a los siguientes aspectos: a) la metodología de atención, b) el funcionamiento del centro, c) los procesos de las mujeres y d) la visibilización de La Morada.

- a. El modelo de atención: que las mujeres reciban atención en todas las áreas facilita su recuperación, ya que tienen la oportunidad de tener más claras las consecuencias que la violencia genera en su salud física y emocional, y de atender estos aspectos. Quienes deciden llevar un proceso jurídico y reciben la información necesaria y suficiente de lo que esto significa se ven fortalecidas para enfrentarlos con mayor seguridad en sí mismas y les permite dar un seguimiento a los procesos. Es conveniente contar con una base de datos, ya sea para fines estadísticos, o para un adecuado seguimiento en todas las áreas, y así, en los casos de reincidencia, contar con los antecedentes del caso, con lo cual se logrará que la información sobre casos atendidos de violencia hacia las mujeres sea más sistemática. Es indispensable también contar con recursos financieros que permitan la contratación de personal de tiempo completo que garantice que las usuarias de los servicios reciban una atención integral. Una parte importante de los proyectos orientados a la atención de casos de violencia es la capacitación del personal de instituciones gubernamentales para contribuir a que las autoridades cumplan con sus funciones desde una perspectiva de género. En este mismo sentido, realizar trabajo de incidencia en políticas públicas y presión política favorece la capacidad de denuncia por parte de las mujeres y que los casos canalizados a otras instancias reciban una atención de calidad, en un marco de respeto y de ejercicio de los derechos de las mujeres.
- b. El funcionamiento del centro: es necesario que un centro de atención a mujeres tenga un horario matutino y vespertino, ya que muchas de las

- mujeres que se dedican al trabajo doméstico solamente tienen tiempo cuando sus hijas e hijos están en la escuela y sus parejas en el trabajo fuera de la casa, es decir, por las mañanas. Por otra parte, las mujeres que tienen un trabajo asalariado solamente pueden acudir a las citas por las tardes, ya que en sus centros laborales no les dan los permisos necesarios para el seguimiento de sus procesos. Para mantener un centro con esos horarios de atención se requiere de personal para cada uno de los turnos, lo cual eleva los costos de funcionamiento, y el financiamiento con el que generalmente se cuenta es insuficiente. Sin embargo, las cuotas bajas y accesibles que se solicitan por los servicios facilitan que las mujeres accedan a los mismos y que puedan dar seguimiento a sus procesos. Asimismo, los modelos de género, culturales y de pensamiento discriminatorio dificultan el establecimiento de relaciones horizontales entre el personal y las usuarias, por eso es indispensable que el personal que atiende se forme emocional y profesionalmente de manera permanente, lo que les permitirá reconstruir sus propias subjetividades.
- c. Los procesos de las mujeres: es necesario que el personal de las instancias de procuración e impartición de justicia reciban capacitación y formación con perspectiva de género para erradicar prácticas machistas y corruptas en la atención a las mujeres. Cuando las mujeres reciben una atención de calidad y con calidez, se facilita que denuncian, que den continuidad a sus procesos y que accedan a sus derechos.
 - d. La visibilización de La Morada: la difusión insuficiente del centro de atención y de la problemática de violencia hacia las mujeres fue una limitante para que más mujeres solicitaran apoyo y denunciaran sus casos y así tuvieran la opción de ejercer sus derechos, por tanto, se considera indispensable que la atención esté vinculada a otros programas como la divulgación pública y la presión política.

La conclusión de La Morada

A partir del año 2001, en México se crearon los llamados institutos de las mujeres como parte de las políticas públicas impulsadas a nivel internacional y nacional por el movimiento feminista. Se crearon con la intención de dar respuesta a las demandas para enfrentar las problemáticas de las mujeres. A

raíz de ello, una parte importante de los recursos financieros que sostenían a los centros creados por las organizaciones no gubernamentales fueron redirigidos hacia estos institutos; con ellos se ha trabajado contra la violencia hacia las mujeres a través de un programa a nivel federal denominado Programa de Apoyo a las Instancias de Mujeres en las Entidades Federativas (PAIMEF) que tiene como objetivo: “contribuir a la construcción de una sociedad igualitaria mediante acciones de prevención y atención en materia de violencia contra las mujeres, así como empoderar a todas aquellas mujeres que solicitan servicios de atención especializada en las unidades apoyadas por el PAIMEF” (INDESOL, 2017: s/p).

Sin embargo, estos institutos dependientes de los gobiernos estatales no lograron escapar de la cooptación del Estado y fueron constituyéndose como instancias burocráticas cada vez más alejadas de los propósitos para los cuales fueron creados, a la vez que se despojaron del carácter político feminista que les dio origen. Como resultado, los trabajos que realizan actualmente responden a políticas gubernamentales sexenales y dejan de lado la perspectiva de género indispensable para la atención de la problemática de la violencia hacia las mujeres.

En Chiapas, en el año 2010, el Instituto de la Mujer fue transformado por decreto en la Secretaría para el Desarrollo y el Empoderamiento de la Mujer (SEDEM), estatus que supondría un margen de acción mucho más amplio y una mayor autonomía administrativa, presupuestal, técnica, de gestión y de ejecución. Siendo la SEDEM una secretaria de estado, tendría la facultad de proponer políticas públicas encaminadas a eliminar las desigualdades de género y, en particular en el contexto actual, a dar cumplimiento cabal a la Alerta de Violencia de Género decretada en los municipios chiapanecos. Sin embargo, la actuación de esta secretaria, lejos de cumplir con tales facultades, limita su quehacer a acciones asistenciales que incluso pueden llegar a reproducir las desigualdades sociales y de género que tendría que combatir.

Los recursos financieros aportados por agencias y fundaciones internacionales hacia los centros de atención, que constituían la fuente principal de ingresos para su sostenimiento, fueron retirados o canalizados a través de los gobiernos hacia los institutos estatales, por lo que las iniciativas de la sociedad civil quedaron descubiertas; en ese sentido, “La Morada contra la Violencia Doméstica y Sexual” no pudo continuar sosteniéndose y cerró sus puertas en el año 2007, después de diecisiete años de trabajo ininterrumpido.

Colofón

No obstante, desde las ancestras, las mujeres hemos aprendido a no claudicar, a persistir y a superar los miedos y las dificultades que las estructuras patriarcales nos imponen, para insistir, en este caso desde la evidencia empírica, sobre la inminente necesidad de reactivar espacios como La Morada para ofrecer algunos de los muchos caminos que requiere la atención a la violencia feminicida en el país. Quienes tenemos amigas, colegas y mujeres solidarias alrededor, sabemos que contar con ellas incondicionalmente nos ha salvado la vida en muchas situaciones, algunas en el límite, otras emocionales, tal vez no tan graves; pero saber que hay alguien detrás del teléfono o detrás de una puerta que no te dará la espalda, que te comprende y que se sororiza contigo, te envuelve con un inmediato sentimiento de alivio; más si no conoces o no cuentas con apoyo sólido cuando tu vida está en peligro.

La posibilidad real de que existan espacios de atención a la violencia hacia las mujeres con enfoque de género ofrece una luz de faro en la inmensidad del mar oscuro del maltrato y la desesperación que puede marcar una delgada línea entre la vida y la muerte; entre los feminicidios y el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia. ¿No es entonces urgente la reactivación de este tipo de espacios para frenar una de las más graves pandemias que la salud de las mujeres mexicanas ha enfrentado por décadas, y que provoca su muerte dolorosa, injusta y prematuramente a manos de quienes ejercen el machismo?

Referencias

- Aresti, Lore (2000). *Violencia intrafamiliar*. México: UAM-Xochimilco.
- Cantera, Centro de Educación y Comunicación Popular (2006). *Sistematización de experiencias desde un enfoque de género-sensitivo*. Managua: Horizontes de Amistad.
- Centro de Apoyo a Mujeres (2003). *Modelo de atención a la violencia doméstica*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Grupo de Mujeres de San Cristóbal Las Casas, A.C.
- Colectivo Feminista Mercedes Olivera, A.C. (2006). *Sistematización de la experiencia de La Morada*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Colectivo Feminista Mercedes Olivera, A.C.

- CONEVAL (2015). *Índice de rezago social 2015*. México: CONEVAL. Disponible en: <http://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Guerrero/Paginas/Indice-de-Rezago-Social-2015.aspx> (consultado el 29 de junio de 2017).
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (2007). *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*. México. Disponible en: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV_220617.pdf (consultado el 10 de julio de 2017).
- Escudero, Antonio *et al.* (2005). “La persuasión coercitiva, modelo explicativo del mantenimiento de las mujeres en una situación de violencia de género. II: Las emociones y las estrategias de la violencia”. En *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. XXV, núm. 96, pp. 59-111.
- Facio, Alda (1992). *Cuando el género suena, cambios trae (una metodología para el análisis de género del fenómeno legal)*. San José: ILANUD
- Grupo de Mujeres de San Cristóbal Las Casas, A.C. (2002). *Modelo de atención a la violencia doméstica*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Grupo de Mujeres de San Cristóbal Las Casas, A.C.
- Hasanbegovic, Claudia (1999). “Cruel but not Unusual”. En *Trouble and Strife*, núm. 39, pp. 57-63
- Incháustegui, Teresa (2014). “Sociología y política del feminicidio; algunas claves interpretativas a partir de caso mexicano”. En *Sociedade e Estado*, vol. XXIX, núm. 2, pp. 373-400.
- INDESOL (2017). *Programa de Apoyo a las Instancias de Mujeres en las Entidades Federativas (PAIMEF)*. Extraído el 28/06/2017 de <http://www.gob.mx/indesol/acciones-y-programas/programa-de-apoyo-a-las-instancias-de-mujeres-en-las-entidades-federativas-paimef>
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) (2011). *Panorama sociodemográfico de Chiapas*. México: INEGI.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) (2010). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Disponible en: www.buscador.inegi.org.mx
- Instituto Nacional de Salud Pública (2008). *Encuesta de salud y derechos de las mujeres indígenas*. México: INSALUD.
- Lagarde, Marcela (2006). “Del femicidio al feminicidio”. En *Desde el Jardín de Freud*, núm. 6, pp. 216-225. Disponible en: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922014000200004 (consultado el 12 de mayo de 2017).

- Lagarde, Marcela (2008). "Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres". En M. Bullen y C. Diez, *Retos teóricos y nuevas prácticas*. Serie, XI Congreso de Antropología de la FAAEE, Donostia, Ankulegi Antropologia Elkartea, pp. 209-239.
- Montero, Andrés (2001). "Síndrome de adaptación paradójica a la violencia doméstica". En *Clínica y Salud*, vol. XII, núm. 1, pp. 371-397.
- Nava, M. (1990). *Manual de atención*. Colima: Colectivo Feminista Coatlicue, A.C.
- ONU (Organización de las Naciones Unidas) (1979). "Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer-CEDAW". Disponible en: <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/sconvention.htm> (consultado el 30 de junio de 2017).
- PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) (2014). *Indicadores de desarrollo humano y género en México: nueva metodología*. México: PNUD.
- Rus, Jan (2012). *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas 1974-2009*. México: CESMECA-UNICACH.
- Russell, Diana y Roberta Harmes (2006). *Feminicidio: una perspectiva global*. México: UNAM.
- Torres, Marta (2001). *La violencia en casa*. México: Paidós.
- Varela, Nuria (2008). *Íbamos a ser reinas*. Barcelona: Ediciones B.
- Viqueira, Juan Pedro (2004). "Los Altos de Chiapas: una introducción general". En Juan Pablo Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México: UNAM, pp. 219-236.
- Walker, Lenore (2012). *El síndrome de la mujer maltratada*. Bilbao: Brouwer Desclée.

La disposición del propio cuerpo como principio de autonomía personal: las trabajadoras sexuales

Cruz Yolanda Martínez Martínez

A un cuando diversos sectores han apelado a su reconocimiento, los derechos de las trabajadoras sexuales constituyen un tema ampliamente desconocido en cuanto a su regulación positiva jurídica, que además sigue generando enconadas disputas. Asimismo, el tema puede ser analizado desde diversas disciplinas como la psicología, la sociología, la antropología, la historia o el derecho, por poner algunos ejemplos.

El posicionamiento del feminismo en los últimos tiempos ha volteado la mirada hacia la realidad que viven las trabajadoras sexuales y ha apelado a que sean reconocidas como sujetas de y con derechos, con lo que se ha logrado que cada vez más ellas tomen la palabra para expresar sus exigencias y preocupaciones en diferentes ámbitos sociales. De esta manera, las trabajadoras sexuales se han hecho presentes para hablar de su realidad y han devuelto una visión compleja de ésta, llena de matices y en ocasiones contradictoria, sobre las diferentes condiciones y circunstancias en las que ejercen su trabajo, así como sobre sus vivencias y exigencias: “Yo sí quiero hablar de mi experiencia y daré las entrevistas que me pidan para que la gente conozca cómo vivimos y qué nos orilla a dedicarnos a esta actividad. Para que dejen de discriminarnos” (entrevista a trabajadora sexual, zona de tolerancia de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2004).

En los principales modelos jurídicos de intervención estatal —prohibicionista, abolicionista o reglamentarista— desde los que se ha concebido la actividad prostibularia, ésta ha sido considerada como una ocupación antisocial porque subvierte el orden patriarcal, de manera que se estigmatiza a quienes la ejercen. En relación con la prostitución se juzga la conducta de las mujeres, quienes son consideradas, según el caso, como

delincuentes, como víctimas o como un mal necesario. Por ejemplo, desde el modelo laboralista se reivindica el derecho de las trabajadoras sexuales a la salud y a la integridad física, lo cual debe ser un factor prioritario, así como el derecho a la autonomía personal y a tomar decisiones sobre su propio cuerpo cuando las mujeres deciden optar por el trabajo sexual.

En la década de los noventa emergió con fuerza desde el movimiento feminista otra visión de la sexualidad y la prostitución. En los últimos años, la literatura que considera la prostitución como un servicio laboral libremente elegido por las mujeres y los hombres que trabajan en la industria del sexo, quienes tienen los mismos derechos humanos y libertades que cualquier otro trabajador, se ha incrementado notablemente (Fernández, Lazo y Vartabedian, 2007: 57).

La tendencia tradicional de los ordenamientos jurídicos frente al trabajo sexual se ha basado en el esquema de que, siendo un mal, es necesario atemperar las consecuencias de su perversidad intrínseca en favor de los hombres o de la sociedad, pero nunca en favor de las propias mujeres que han decidido optar por esta alternativa de trabajo. Con ello se perpetúan las violaciones a los derechos más elementales de que debe gozar una persona durante el ejercicio de su actividad.

Con base en lo anterior, el presente trabajo tiene como objetivo hacer algunas reflexiones en torno a la laborización a partir del reconocimiento de la categoría de trabajadoras que otorga a las mujeres que ejercen esta profesión la Suprema Corte de Justicia de la Nación en México, a través de una sentencia emitida el 31 de enero de 2014 por el Juzgado Primero de Distrito, especializado en materia administrativa. Esta sentencia derivó de una petición que plantearon algunas mujeres sobre la expedición de una tarjeta de trabajo no asalariado ante las autoridades gubernamentales del entonces Distrito Federal —Jefe de Gobierno del Distrito Federal, Secretario del Trabajo y Fomento al Empleo del Distrito Federal, Subdirector de Trabajo no asalariado de la Secretaría de Trabajo y Promoción del Empleo—, con el fin de dedicarse a ejercer esta actividad y así evitar extorsiones de autoridades y policías.

En México, al hacer un análisis histórico de los criterios del Poder Judicial sobre trabajo sexual, se observa que hasta antes del 31 de enero de 2014 la prostitución estaba prohibida y estigmatizada, y era señalada como un ejercicio inmoral. Esto puede corroborarse con el criterio de la Suprema Corte de Justicia de la Nación emitido por la Segunda Sala en el amparo en revisión

949/38 del año 1938, y con el amparo penal en revisión 2889/38 resuelto en junio de 1940.¹ De este modo, la sentencia 112/2013, dictada por la jueza primera federal especializada en Materia Administrativa con sede en el Distrito Federal, México rompió con un paradigma en la concepción del trabajo prostibulario por varias razones que se mencionarán más adelante. “Trabajo prostibulario” es un término que retomamos de Baltazar Ramos Martínez (2002) para designar la actividad que ejercen las trabajadoras sexuales.

Violaciones latentes

Los abusos que conlleva el ejercicio prostibulario fueron el detonante que plantearon las quejas para solicitar la demanda de protección ante la jueza federal en el amparo motivo de este estudio. Al no existir ningún tipo de regulación, y ante la ausencia de derechos reconocidos para las trabajadoras sexuales, se manifestaba la sobreexplotación de las mujeres tanto por parte de los cuerpos policiacos y de las autoridades, como de los dueños de clubes, proxenetas y clientes. Estos fueron los motivos por los que realmente se pronunciaron las trabajadoras: por la explotación y los abusos de poder que sufrían por parte de corporaciones policiacas, y por la displicencia que llevaba a criminalizar y deslegitimar aún más el ejercicio de la prostitución, lo que generaba que las mujeres trabajaran en los márgenes de la legalidad, de manera que ellas eran las más perjudicadas. Desde esta postura, pretender abolir o erradicar la prostitución se traduce en la posición más confortable para quienes la defienden, pero inútil en la práctica para las mujeres directamente implicadas. Las mujeres son reducidas a la condición de víctimas, sujetas pasivas incapaces de expresar sus necesidades y de denunciar su situación precaria. Así lo expresaron las propias mujeres ante la autoridad jurisdiccional:

[...] como antecedente de nuestra situación vulnerable en la que nos colocan las responsables con su negativa, manifestamos a su Señoría que las autoridades responsables, ordenan y ejecutan actos

¹ Al asumirse como prostitutas, las mujeres restarían parte de la carga estigmatizadora que pesa sobre ellas. Por esta razón, a lo largo de este trabajo se alude a dicha denominación, aunque en algunas partes se utiliza el término de “trabajadora sexual” para estar acorde con lo resuelto en la sentencia aludida.

por sí y/o a través de sus subordinados, tales como policías, actos de intimidación, extorsión y discriminación, así como violencia física y verbal, y nos obstaculizan e impiden que las hoy quejas llevemos a cabo nuestro trabajo lícito; dichos actos son permanentes y cotidianos en los lugares donde hay puntos de encuentro de trabajadoras y trabajadores sexuales. Las responsables ordenan a sus subordinados elementos de la Secretaría de Seguridad Pública del Distrito Federal (SSPDF), ministeriales de la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal (PGJDF), quienes uniformados o portando ropa civil, a pie o en vehículos particulares, patrullan las calles en las cuáles trabajamos las quejas, realizando los actos de hostigamiento, intimidación y extorsión con la finalidad de impedir nuestro trabajo, el cual no está prohibido en ningún ordenamiento jurídico [...]

[...] conlleva a que seamos objeto de actos de hostigamiento, extorsión, detenciones arbitrarias, para impedirnos realizar nuestro trabajo, con lo cual se contraviene y se viola el derecho que tenemos a que se respete nuestra integridad física, psíquica y moral (Sentencia 112/2013, dictada por el Juzgado Primero de Distrito en Materia Administrativa en el Distrito Federal: 62).

Los regímenes vigentes en los municipios de Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, son sólo dos ejemplos de lo inoperante que ha sido reglamentar el trabajo sexual. El control sanitario ejercido por los municipios en las zonas de tolerancia, donde las mujeres son consideradas portadoras de enfermedades, un mal necesario y un aspecto inmoral de nuestra sociedad, solamente ha garantizado al cliente-hombre el acceso a los servicios sexuales en condiciones salubres. En este régimen, la mujer es sinónimo de “enfermedad” y las disposiciones que se dictan están encaminadas a otros fines, pero no a proteger o reconocer los derechos de las mujeres, que desempeñan su trabajo en condiciones deplorables e inhumanas, y a quienes regularmente se violan sus derechos al trabajo, a disponer de su propio cuerpo y a ejercer su autonomía personal, con la única limitante de no dañar los derechos de terceras personas.

Entre los años 2004 y 2006, período en el que realicé trabajo de campo con mujeres que ejercían como trabajadoras sexuales en zonas reguladas en los municipios de Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de Las Casas, fueron

detectados diversos casos de severas violaciones de sus derechos humanos, como atentados a sus derechos a la libertad, a la salud y al trabajo, entre muchos otros (Martínez, 2006):

En las entrevistas, las trabajadoras sexuales afirmaron que tenían una vida dificultosa en familia por su baja autoestima y porque sufrían violencia física, maltratos o explotación; muchas eran fumadoras, alcohólicas y drogadictas, y su nivel socioeconómico era precario. En el trabajo sexual disponían de horarios flexibles y contaban con una entrada de dinero superior a la que les reportarían otros trabajos dada su escasa preparación académica. Este ingreso les posibilitaba cubrir necesidades tales como: vestido, medicinas, comida, esparcimiento y, fundamentalmente, el mantenimiento de sus hijos y de sus padres y madres que aún dependían económicamente de ellas. Sin duda, las trabajadoras sexuales, en su mayoría solteras, no olvidaban su papel de madres; en general, se dedicaban a este oficio porque en otros trabajos no ganarían lo mismo ni podrían faltar cuando no tuvieran con quién dejar a sus hijos, cuando enfermaban o sufrían padecimientos crónicos. En este trabajo, por el contrario, no las despedían si no acudían, simplemente dejaban de ganar lo que obtenían en un día, es decir, tenían un horario menos estricto y por eso consideraban la prostitución como una buena alternativa de supervivencia. Lo anterior se observa en el siguiente testimonio:

Yo tengo que estar al pendiente porque mi hijo tiene asma. El otro día me sacaron a las 10 de la mañana de aquí, salí corriendo, mi niño estaba asfixiándose y lo llevé a internar. Aquí nadie me checa, puedo faltar o llegar a la hora que se pueda. Yo era empleada en una tienda, me corrieron por faltar. A cada rato pedía yo permiso por mi hijo, así que salí y me metí de nuevo a esto. Vivo en una casita de madera. Yo quisiera saber cómo le hago para que el papá de mi hijo me dé dinero, he ido a todas partes, con el licenciado de la militar, a derechos humanos, al tribunal y nadie me hace caso. El patrón de mi marido dice que sí le da trámite a mi asunto, pero que le lleve yo nueve mil pesos, que yo venda mi casa. Pero ¿cómo la voy a vender?, es lo único que tengo y, hasta eso, es de madera, por eso mejor lo dejé en manos de Dios, que no le dé nada ese hombre. Si me ayudara, lo que me diera, bien pudiera yo planchar, lavar ajeno y tal vez saliera yo de todos mis problemas con mi hijo, es un dineral que gasto; sólo para él trabajo.

En este sentido, las causas que orillan a las mujeres son muy variadas y son fruto de un compendio de circunstancias personales y laborales, así como de múltiples condicionantes sociales, culturales y económicas. En muchos casos, la razón es apremiante y obvia: la necesidad de ganarse la vida. El hecho de que aparezca como una opción de trabajo muestra, además, hasta qué punto son escasas y precarias las alternativas laborales. Los diversos aspectos que constituyen violaciones a los derechos de las trabajadoras sexuales fueron detectados en pláticas, entrevistas y observación participante con ellas. Conocer sus experiencias y las causas que se gestan desde el seno de la familia permitió a su vez ver el problema con mayor sensibilidad. Entre los motivos que orillaron a las mujeres entrevistadas a ejercer la prostitución, además de la pobreza, mencionaron la promiscuidad circunstancial, las violaciones sexuales o el temor al castigo de sus propias progenitoras, gestado al interior de la propia familia. Estas fueron evidencias que se recogieron en el trabajo de campo.

En materia penal se detectó: extorsión, maltrato físico, lesiones, violación sexual, privación de la libertad, defraudaciones en el pago de su trabajo, acoso sexual, hostigamiento laboral, atentados contra la salud, inducción y forzamiento al consumo de drogas y alcohol, retención de hijos, trata de personas, tráfico de personas y abuso de autoridad.² Para ilustrar algunas de estas violaciones, a continuación se expone el siguiente caso:

Me acuerdo que, cuando llegué, primero estuve trabajando allá en Tapachula. Un día me subí a un taxi y me preguntó el del taxi a qué me dedicaba. Le dije que era mesera y el taxista me dijo que él conocía un lugar en San Cristóbal donde necesitaban muchachas

² Existen diferencias entre la trata de personas y el tránsito ilegal de personas. En el *Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños* se define la trata de personas de la siguiente manera: “Es la captación, transporte, traslado, acogida o recepción, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, o a la concepción o recepción de pagos de una persona que tenga autoridad sobre otra con fines de explotación” (ONU, 2000b). Por su parte, el *Protocolo contra el tráfico ilícito de migrantes por tierra, mar y aire* define al tráfico de personas como: “la facilitación de la entrada ilegal de una persona a un estado del cual no sea nacional o residente permanente, con el fin de obtener, directa o indirectamente, un beneficio financiero u otro beneficio material” (ONU, 2000a).

para meseras, y me dijo que me podía traer, que en esos días vendrían algunas mujeres y, si yo quería, que le hablara por teléfono. Yo ya no quería estar allá y él dijo que me pagarían bien. Me vine, nos subieron a un camión. El taxista nos dijo que no tuviéramos miedo, que primero íbamos a pasar Huixtla, que allá el comandante de la policía nos llevaría a Arriaga. Estuvimos en una casa que decían era de la policía y yo creo que sí porque los muchachos tenían pistolas. Nos subieron a una camioneta, éramos varios, y de ahí pagamos como quince mil pesos para llegar a otra estación y así fuimos pasando. Al señor que nos traía al antro le daban dinero, ya nos esperaba el dueño del Tropicana. Al principio no nos dejaban salir porque decían que era mucho problema, y que estábamos para trabajar, que no íbamos a ser bailarinas. El dueño decía que teníamos que trabajar en la prostitución, que eso era lo único que a él le dejaba dinero. A veces me daba miedo porque muchas mujeres daban servicios y sin pagarles, a veces al presidente municipal, que no me acuerdo cómo se llamaba. El dueño nos decía que teníamos que tratarlo bien a él y sus colaboradores para que no nos llevaran presas. Esta vida es difícil. A veces no sólo tiene uno que tomar, pasar humillaciones, discriminaciones, y aunque se tiene pareja, es difícil. Yo mando dinero a mis papás para mi hijo. ¿Tú conoces el centro? Mi hijo lo tuve porque viví con un hombre de mi pueblo. Yo me separé porque tomaba mucho, se drogaba y, como siempre andaba tomando, me pegaba mucho. A la escuela no fui, sólo sé leer y escribir un poco. Tuve hermanos que trabajaban en el campo, ellos se quedaron, viven allá con su familia, nos llevábamos ni bien ni mal con ellos, aunque yo, con otras dos hermanas, éramos las que los atendían cuando vivíamos juntos, darles de comer, hacer las tortillas [...]

Desde lo laboral se comprobó: ausencia de pagos justos, dobles jornadas, negación de participación en las utilidades de la empresa, despidos injustificados y prohibición del derecho de asociación; desprotección al derecho de maternidad y de lactancia, falta de guarderías, de seguridad social —servicios médicos— y de servicios de prevención de enfermedades, y desconocimiento de sus derechos como trabajadoras —vacaciones, días de descanso y prima vacacional—.

Respecto al ejercicio del derecho de familia, se advirtió el desconocimiento del derecho de alimentos de sus hijos frente al padre de estos y la pérdida de la patria potestad en razón de su condición de trabajadoras sexuales. Por estos motivos, cuando acudían a los tribunales a demandar, ellas resultaban perjudicadas si la pareja las delataba por su profesión.

Tengo dos hijos. Uno lo dejé con su papá y otro lo dejé con una señora de aquí, de la colonia Juárez, que me lo cuidaba, pero ya no me lo regresó. Ahorita estoy esperando a levantar mi demanda para que me lo devuelva. Mi marido me dejó y ahorita estoy viviendo con mi mamá, mis hermanos que son más chicos que yo y el marido de mi mamá. Ahorita no estoy trabajando, tiene como ocho días que ya no seguí. Empecé trabajando en una cantina y ahí me pedían los clientes que me ocupara. Yo aceptaba porque necesitaba el dinero, yo no estudié y no sé hacer otra cosa. Ya después empecé a trabajar de prostituta un tiempo en la Zona Galáctica. Me salí de ahí, está muy lejos y luego anda uno gastando mucho por las revisiones. Pero aquí en la calle es más fácil, se cobra cien, ciento cincuenta [pesos] por cliente. Ahorita estoy en mi casa y mi mamá ya me regañó porque dice que sólo tomando ando, pero es que me da tristeza que no tenga yo nada qué hacer, mi marido me dejó. Somos pobres, aquí rentamos. Me ocupo toda la noche, pero cuando estaba yo en la cantina, ahí empezamos a fichar, luego nos íbamos con los clientes. A veces no uso condón, a los clientes no les gusta. Termino de trabajar a las ocho de la mañana y me duermo casi todo el día, ya salgo a las tres o a las cuatro de la tarde y me voy a la cantina. Mi mamá me regaña mucho porque dice que abandoné a mis hijitos, pero de verdad, doña, esa señora no me los quiere devolver, ya se lo pedí y dice que no. Mi marido dice que me los va a quitar porque ya se sabe que hago esto. Mi mamá y su marido sí saben que soy prostituta. Hasta ahorita no me he drogado, pero sí sé de otras en el trabajo que lo hacen. El dueño de la cantina nos da cinco pesos por cerveza que se toman. Y por ocuparnos no le damos nada, nos vamos a los hoteles.

La mayoría de las mujeres tiene miedo de denunciar hechos como extorsiones, violaciones físicas, lesiones o privación del derecho de ver a sus hijos porque

consideran que no tienen el derecho de convivir con ellos. Toleran en un nivel alto la violencia, e incluso en algunos casos la consideran normal. Así se corrobora en el siguiente testimonio:

Soy de Guatemala, yo vivía con mis hermanos, mi mamá y mi padrastro. Ese señor nos trataba mal, nos pegaba a mí y a mi mamá. Él intentó violarme pero nunca pudo, yo no quería esa vida para mí y me salí de mi casa, como aventura. Tenía 18 años cuando llegué a México con otras amigas. Primero llegamos a Tapachula y después oímos hablar del Cocal [nombre con el que se denominaba la zona de tolerancia en Tuxtla, al sur poniente de la ciudad]; me contactaron y empecé a prostituirme. Me retiré nueve años porque me casé y mi marido no quería que yo trabajara en esto, pero yo no tenía vida con él, me pegaba y me separé. Volví con él pero ya había yo regresado a la prostitución. Tengo dos hijos, uno de dos y otro de tres años. Mi marido se dedica a la construcción, él no trabaja y ahorita está juntando para una constructora. Él se queda con los niños en la mañana, yo vengo más tarde, y en la tarde una muchacha cuida a mis hijitos. Yo me he sacrificado por ellos y tengo miedo, y estoy segura que mi marido me va a pelear a mis hijos, por eso yo quisiera saber si se puede hacer algo para que, si eso pasa, yo diga que él sabía que yo era prostituta y no le den a él a mis niños, porque yo lo mantengo. No sé si anda con otra, tal vez sí. Aparte de aquí bailo en el Men's, Men's, en el Romance, ahí cobro doscientos por espectáculo; y en las pozas que están por Berriozábal trabajo jueves, viernes y sábado, ahí me dan seiscientos por cada noche. Ahí también me ocupo y cobro quinientos, de ahí le doy al dueño cien del cuarto y me quedan cuatrocientos. A diferencia de aquí [Zona Galáctica], que se cobran veinte, treinta o cuarenta por servicio, quince minutos. Yo sólo me muevo. Si me encuero cobro ochenta, con posiciones cien, con sexo oral ciento cincuenta, pero encima del condón, y anal trescientos. A veces lo pagan, pero todos los clientes piden que se les haga el oral; sí les hago, pero si me pagan más. Aquí la que nos recluta es doña Chata. Tú has oído hablar de ella, es muy conocida, ella es la que lleva a las muchachas y ella cobra su comisión. Ella nos llama y nos contacta y nos dice “tengo trabajo”. Ella es dueña

del King Kong [centro nocturno]. También he trabajado en varias ciudades: Cozumel, Isla Mujeres, Cancún, Tabasco. Ahí me he ido por contactos de muchachas que se han ido o de los mismos que consiguen trabajo aquí [...] ¿Usted cree que se pueda hacer algo con mis hijitos?, es que usted me da confianza, porque ya sabe a qué me dedico y no tengo quién me oriente, porque si mis hijos me los quitan, me muero. Cuando estaba en la escuela tenía relación normal con los maestros, sin problemas, siempre fui noviera. Estoy con este hombre porque no quiero estar sola; aparte, es el padre de mis hijos, pero no nos llevamos bien, me pega mucho y, la verdad, no lo quiero. Pero no me queda de otra, yo tengo que trabajar, y si no trabajo, mi marido me golpea. Me va más o menos. De aquí he sacado para los ahorros de la constructora, pero sé que cuando él lo haga, se va a ir y me va a querer quitar a mis niños. Ayúdeme usted que es licenciada, allá todas las muchachas saben de usted, lo están comentando y quieren platicar con usted pero les da vergüenza. Vaya usted a verme a las pozas, allá se llena bastante. Para que conozca usted cómo es.

En cuanto al derecho constitucional, se detectaron violaciones a los siguientes derechos: a la igualdad, a la salud, a la libertad de trabajo y a las garantías de seguridad jurídica. A este respecto, hay que decir que por lo regular estas trabajadoras son detenidas como delincuentes y no cuentan con asistencia de un abogado; son privadas de sus bienes o posesiones y presentadas al Ministerio Público, y también se les priva de su libertad de tránsito y de la libertad sexual y de disposición del cuerpo. El siguiente caso ilustra algunas de estas violaciones:

Reanudé hace un mes este trabajo. Soy de Huixtla, tengo 44 años, me dediqué catorce años a la prostitución allá en el Cocal. Tengo una hija que está terminando la carrera de abogada. Ella nació porque fui violada por un primo. Me dediqué por necesidad a esto; ahí conocí a mi marido y me sacó. Él es chófer y ahorita no sabe que vengo. Hoy llegué temprano porque tenía yo que pasar a revisión médica, de ahí vengo a las 2 de la tarde cuando él ya se fue. Yo me dedicaba a la piratería, tenía mi local en la calle central, pero el gobierno hizo operativo y me quitaron todo. Se llevaron mi mercancía, a mi hija la detuvieron, nos quedamos sin trabajo porque

de eso nos manteníamos. Lo que mi marido gana, pues no alcanza y yo tengo que ayudar a los gastos. También tengo un hijo en Puebla que va para piloto. Yo espero no tardar aquí, voy a juntar y levantar mi negocio y me voy a ir; ya estoy grande y no tengo otra posibilidad; si trabajo de sirvienta me pagan poco, y aquí vengo un rato y ya saco mis setecientos pesos; siquiera algo. A veces me da tristeza, pero lo necesito. La primera vez que regresé me puse a llorar, el muchacho me regaló trescientos y me dio su celular para que yo le hablara, pero no lo voy a hacer porque es comprometerse y yo no puedo. La gente no se da cuenta que uno está aquí por necesidad, ayer saqué setecientos pesos y son buenos. Yo quisiera que no nos discriminen, la gente a veces nos mira mal cuando se enteran quienes somos.

Un caso más:

Tuve un marido que fue el que me inició en esto de la prostitución, y era el que me llevaba por todos lados a trabajar, me pegaba y no sólo vivía conmigo, también vivía con otras cinco que también las llevaba a trabajar, pero a mí me decía que me quería. Lo conocí un día cuando estaba trabajando de mesera en un restaurante allá en San Cristóbal; yo nunca lo denuncié porque le tenía yo mucho miedo. Viví como ocho años con él allá en Puebla, aunque soy de San Cristóbal, y de ahí nos íbamos a otras ciudades. Llevaba a la casa a otras mujeres y ahí tenía relaciones con ellas, o a veces hasta con sus amigos, y me hacían bailar en la mesa hasta que sus amigos se excitaban. A veces él tenía relaciones con sus amigos, me acuerdo que me hacían tomar. Tuve una niña con él que ahora tiene doce años. A veces le he querido llamar a mi niña allá en Puebla, pero él no me comunica con ella, me insulta, me mienta la madre, que mi hija nunca lo verá [sic] ni dejará que me busque jamás porque soy una puta, que no valgo. Cuando a veces no me contesta él, lo hace la mujer con la que vive; por esa mujer me dejó. Me hacía tomar anticonceptivos para que pudiera yo trabajar los treinta días del mes; me hacía ponerme algodones mojados hasta dentro o esponjas en mi útero, pero es bien incómodo. A veces estaba yo cansada sin ánimo de trabajar, y para evitar el cansancio empecé a probar la droga para que yo pudiera

trabajar todos los días, porque a él no le convenía que yo dejara de trabajar un día. No, ahora ya no; cuando estoy en mis días no vengo y ya, ¿qué voy a estar trabajando?, si también hasta gonorrea tuve y así me mandaban a trabajar. Ahora me arrepiento de haberle aguantado tanto. A veces digo cómo fui de mensa de aguantarle, me quitaba todo mi dinero, me obligaba a trabajar de esto, me pegaba bastante, a veces estaba yo toda morada y así me iba a trabajar bien pintada para que no se me notara; cómo me arrepiento.

Los testimonios recogidos muestran cómo algunas mujeres fueron reclutadas en sus países de origen —principalmente de Centroamérica— y traídas a México para ser explotadas sexualmente, lo que atentó contra su libertad sexual y su libre tránsito. La dueña de un centro nocturno que se encontraba privada de su libertad en la cárcel de mujeres de San Cristóbal, por el delito de corrupción de menores, refirió lo siguiente:

Las ganancias diarias eran de veinticinco a treinta mil pesos. Cuando los narcotraficantes llegaban cerrábamos el antro para atenderlos bien. Se les cobraba quince mil pesos por la noche siempre que ya hubiéramos sacado lo del día. En mi antro había treinta mujeres, de las cuales veintiocho eran centroamericanas. El contacto para traerlas era doña Fanny, una señora que las reclutaba en Guatemala, de esas mujeres que se prostituían en las calles. Por cada mujer recibía mil pesos. Mi marido las iba a traer. No era difícil traerlas a San Cristóbal porque ya lo conocían los de migración, los comandantes. Ya todos nos conocían, por eso era fácil ir las a traer; a veces no se les dejaba salir por precaución de que no las fueran a deportar y el dinero invertido ya no se recuperara. Cada mes se le daban mil al comandante de la policía judicial, tres mil semanal al de migración, y bimestral siete mil al de sanidad municipal. Para tramitar el permiso de mi negocio también pagamos bastante. Todo salía de la caja. Nosotros les rentábamos el cuarto a las muchachas en treinta pesos con un condón. Las mujeres cobraban entre doscientos y doscientos cincuenta por veinte minutos. Realmente se les ocupa para que los clientes consuman, para que atraigan la clientela.

Principio de autonomía personal y disposición del propio cuerpo

Uno de los aspectos que deben tomarse en cuenta para regular el trabajo sexual es el principio que rige la autonomía personal. Cuando las mujeres ejercen su derecho al trabajo, consignado en el artículo 5º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, hacen uso también del derecho que tienen a disponer de su propio cuerpo, derivado a su vez del derecho al ejercicio de autonomía personal. De esta manera, el Estado, al imponer límites a la facultad para disponer del propio cuerpo, coarta el principio de autonomía previsto en la Constitución federal. Este principio constituye la base de una concepción liberal de la sociedad respecto de temas considerados inmorales. A partir de las ideas modernas de separación entre la moral y el derecho, ha sido posible regular conductas a tenor, únicamente, del daño ocasionado a terceras personas: el Estado no puede tener participación en estilos de vida, siempre que con éstos no se violenten derechos de terceras personas. En palabras de Miguel Carbonell (2011): “las prohibiciones que se hagan de ciertas conductas, solamente pueden estar basadas en el daño objetivo que puedan producir en otras personas o en bienes colectivos socialmente relevantes (como el medio ambiente, por ejemplo)”.

Al dedicarse al trabajo sexual, las mujeres ejercen el derecho de disposición de su propio cuerpo; es decir, en un primer momento deciden el precio del servicio que prestan, el cual depende de las “posiciones sexuales” y de lo que se otorgue en el servicio. Este derecho debe partir del principio de dignidad humana, el cual se refiere a que las personas son consideradas como sujetos de derechos moralmente autónomas y, en virtud de ello, son capaces por sí mismas de tomar las mejores decisiones para guiar sus vidas, y, como en el caso que nos ocupa, de dedicarse al trabajo que les acomode o que consideren pertinente. El caso del trabajo sexual adquiere un matiz importante de tratamiento para el derecho porque, como se verá más adelante, el Estado, a través de la sentencia 112/2013 dictada por una jueza federal, reconoce la naturaleza jurídica de trabajo de la actividad prostibularia; esta sentencia se basó en la libertad de trabajo que regula el artículo 5º constitucional.

La interpretación del derecho a disponer del propio cuerpo ha dependido del tiempo y del lugar porque, por ejemplo, hace cincuenta años en México la propia Suprema Corte de Justicia de la Nación señalaba que el trabajo sexual era inmoral. Sin embargo, en la actualidad, debido a la globalización y al desarrollo

de los medios de comunicación, existe la oportunidad de denunciar a través de las redes sociales y de conocer propuestas académicas que dan cuenta de la situación que viven las trabajadoras sexuales.

En la actualidad se considera el ser humano no sólo como “sujeto” frente a las cosas y bienes, sino también como sujeto de derecho frente a su propio cuerpo. En tanto no haya un daño o perjuicio hacia terceras personas, no existe razón fundada para limitar la disposición del cuerpo: tatuarse, cortarse el pelo, modificar partes del cuerpo por medio de cirugías plásticas y donar órganos o fluidos corporales son ejemplos claros de ello. Sin embargo, el alcance y la limitación de los derechos de las personas sobre su cuerpo han sido cuestionados y aun negados por algunos sectores, como el derecho de las mujeres para practicarse o no un aborto, considerado un derecho personal que trae aparejada la libre disposición del cuerpo.

Las personas, en su desenvolvimiento íntimo, físico y social, no sólo hacen uso de sus bienes y facultades intelectuales, sino que también se manifiestan a través de su cuerpo y disponen del mismo. Es lo único que se posee realmente, pero en muchas ocasiones no se puede hacer uso deliberado de él en virtud de que, como se verá más adelante, en el derecho aún sigue permeando la moral. El derecho sobre el cuerpo forma parte de los derechos de la personalidad, que son aquellos que tienen por objeto los modos de ser físicos o morales de las personas. Este derecho consiste en que toda persona debería tener plena libertad de elegir el trato o la disposición de su propio cuerpo, porque si la persona no tiene libre usufructo de él, no puede llamarse dueña de sí misma, sino que será un objeto sujetado a lo que su dueño —el Estado— decida permitir.

En este sentido, la intervención del Estado discurre hacia mecanismos e instrumentos que otorgan a las trabajadoras sexuales plena realización, poniendo los elementos necesarios a su alcance con el único propósito de gozar de los derechos fundamentales en cualquier espacio y tiempo, sin la injerencia paternalista y moralista del Estado. En la sentencia objeto de estudio de este texto, la jueza de conocimiento protege este derecho de disposición del cuerpo, pues mientras no se produzca una repercusión contra terceros, es factible que se ejerza el trabajo sexual al amparo y bajo la protección del Estado mismo; es decir, que el Estado debe limitarse únicamente a proveer los instrumentos necesarios para que las mujeres que así lo decidan practiquen el trabajo sexual con las protecciones legales necesarias, ante todo con el

respeto a su dignidad y a la libertad sexual, de disponer de su propio cuerpo y de dedicarse a la profesión que más les acomode. Esta disposición se hará a través del reconocimiento expreso de un régimen que tienda a considerar el trabajo sexual como una actividad lícita. Sólo así las mujeres podrán disponer libremente de lo que hacen con su cuerpo.

En palabras de Miguel Carbonell, constitucionalista contemporáneo en México:

Las ideas morales acerca de lo que pueda ser una vida virtuosa no pueden traducirse en leyes o en políticas públicas que limiten el ejercicio de libertades en el propio cuerpo. El Estado puede y debe desincentivar a través de mecanismos informativos o incluso tributarios la realización de ciertas conductas, pero no puede imponer por vía de la coacción penal un modelo de vida que implique conducirse conforme a ciertos estándares, solamente porque son inmorales o impúdicos (Carbonell, 2011).

Disposición del cuerpo

El cuerpo, dice Linda McDowell:

Es el primer espacio social de los individuos, donde se ven reflejadas las construcciones socioculturales, la autoidentidad, las heterodesignaciones; el cuerpo —según Rossi Braidotti— es una encrucijada de fuerzas intensivas de una superficie donde se inscriben los códigos sociales; está, por tanto, subjetivado, sujeto al escrutinio social. Los cuerpos son construcciones geopolíticas marcadas por su posición, con una historia específica, con circunstancias geográficas únicas, con jerarquías espaciales de diversa escala de opresión. [...] Somos y tenemos cuerpo y nuestro devenir cotidiano se encuentra saturado de necesidades asociadas con nuestra existencia corporal biológica como social. El cuerpo es espacio de apetitos, deseos y necesidades; lugar de procesos fisiológicos y metabólicos; blanco de ataques microvirales; fuente de placer y de dolor; territorio de control y represión (MacDowell, 2011).

En este sentido, es pertinente la frase que John Locke pronunció en el siglo XVIII: “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho excepto él mismo” (Locke, 1999). La propiedad a la que hace referencia es el propio cuerpo y los productos que se derivan del mismo. Este pasaje suele entenderse como alegato antiesclavista, trasladado hacia las mujeres, los gais, los travestis, las personas transgénero, las lesbianas, etcétera; se trata del ser humano como sujeto o sujeta de derecho frente a su propio cuerpo y con poder sobre él. Aun en la actualidad, y a pesar de que nuestra sociedad discurre por senderos de más tolerancia —al reconocer el matrimonio entre iguales o pronunciarse por defender el derecho de las mujeres para decidir si abortan o no—, algunos sectores opinan que el derecho a disponer del propio cuerpo debe ser limitado y coartado por terceros, entre ellos el propio Estado. Las facultades de ejercicio intelectual o corpóreo como circunstancias propias de las personas forman parte de lo que algunos teóricos han denominado derechos de la personalidad: “Son derechos de la personalidad aquellos bienes constituidos por proyecciones psíquicas del ser humano relativos a su integridad física y mental, que las atribuye para sí o para algún sujeto de derecho y que son individuales por el orden jurídico” (Gutiérrez, 1995: 525).

El cuerpo desde el discurso se deconstruye del sexo como algo diferenciable del propio cuerpo, como una disposición que bordea los discursos de la sexualidad (Lamas, 2007). Lo que se categoriza como cuerpo libertino y clandestino es revertido —cultural y cognitivamente— y afirmado como cuerpo organizado que entiende el sexo como herramienta de trabajo, antes que como objeto de consumo. Así lo perciben las trabajadoras sexuales:

Por más que seamos trabajadoras sexuales, para mí es un trabajo, porque tú cuando vas a trabajar, yo también salgo a trabajar, no a vender mi cuerpo, porque si vendes tu cuerpo sería partirlo por la mitad. No es vender el cuerpo, sino ofrecer un servicio, que es una trabajadora, como cualquier servicio de un mecánico, de un médico, de un abogado como eres tú, de lo que vayas a hacer. Para nosotros es un trabajo, también de eso vivimos y nos pagan mejor de lo que nos puedan dar en otros empleos.

Los derechos a la intimidad y a la autonomía no son respetados a partir del momento en que el Estado u otros particulares pueden intervenir sobre el derecho de las mujeres a disponer de su cuerpo. Ejercer o no trabajo sexual debe quedar al criterio de la propia mujer.

Nuevo paradigma: la trabajadora sexual como sujeta de derechos

La precariedad laboral es una de las expresiones estructurales más arraigadas en el sector y es un denominador común en relación con otros sectores. Si bien en el imaginario de este mundo laboral se imprimen dinámicas específicas, las mujeres que realizan esta actividad trabajan en lugares y horarios fijos o no, y establecen costos por su servicio. Por ejemplo, tienen estipulados precios específicos para tener sexo sin preservativo, para intercambiar caricias corporales o para tener sexo oral o anal.

La prostitución es un trabajo en el que las mujeres realizan una operación económica no vendiendo su cuerpo, sino ofreciendo sus servicios sexuales. Dado que el trabajo permite que las personas se integren socialmente, negar a estas mujeres su condición de trabajadoras implica despojarlas de su condición de sujetas de derechos, lo que refuerza su exclusión y marginación social, estigma que trae aparejada la actividad.

En la sentencia que nos ocupa, la laborización de esta actividad es reconocida como tal y se considera trascendental porque este trabajo presenta particularidades, como los abusos económicos y sexuales, los menosprecios y el estigma social que sufren las mujeres, la violencia institucionalizada que se ejerce en contra de ellas, el acoso o los feminicidios. Estos problemas podrán ser erradicados solamente desde el reconocimiento del trabajo sexual, una actividad que ya está institucionalizada, porque a partir de 2011 se concibe desde un nuevo paradigma en el sistema jurídico mexicano y, por ende, se consideran los derechos humanos de las trabajadoras sexuales. Si bien no existe una protección expresa de estos derechos, sí se reconoce que no hay razón para excluirlas de este beneficio. Sobre esta base, la autoridad judicial federal reconoce a las sexoservidoras como sujetas de derecho, lo que las sitúa ante el cuarto y más reciente modelo de trato jurídico: la laborización.³

³ Se alude al término “sexoservidoras” para seguir el texto de la sentencia aludida.

El Juzgado Federal del Distrito Federal especializado en materia administrativa, dependiente del Poder Judicial Federal, determinó que la prostitución es una forma de trabajo más, amparada a la luz del artículo 5º constitucional, el cual determina:

A ninguna persona podrá impedirse que se dedique a la profesión, industria, comercio o trabajo que le acomode, siendo lícitos. El ejercicio de esta libertad sólo podrá vedarse por determinación judicial, cuando se ataquen los derechos de tercero, o por resolución gubernativa, dictada en los términos que marque la ley, cuando se ofendan los derechos de la sociedad. Nadie puede ser privado del producto de su trabajo, sino por resolución judicial.

La sentencia mencionada se traduce en un primer y muy importante precedente que vino a romper con un paradigma tradicional de concepción y tratamiento de la prostitución en México. Antes de ésta no existía ningún indicio desde el derecho que proporcionara al ejercicio prostibulario un trato jurídico a la luz de la interpretación de la Constitución; fue a partir de 2011 cuando las trabajadoras sexuales lograron que se reconocieran y protegieran sus derechos humanos, fundamentales e inherentes a todas las personas. A partir del 31 de enero de 2014, fecha en que se dictó la sentencia, sus conclusiones ya pueden ser replicadas análogamente para todas las trabajadoras sexuales que deseen demandar el reconocimiento de su trabajo y a la vez el reconocimiento de sus derechos intrínsecos. Aunque la postura de la jueza parece demasiado “maternalista” al expresar la vulnerabilidad y la condición de víctimas de las trabajadoras sexuales, en el sentido de que se considera en la sentencia que carecen de opciones laborales y que se encuentran bajo condiciones de pobreza y marginación, en contra de esta visión se observan casos en que la prostitución, y así se ha demostrado en diversas investigaciones sociales, es una libre opción laboral para muchas mujeres que provienen de familias socioeconómicamente estables e incluso cuentan con formación profesional (Arango, 2006).

La autoridad jurisdiccional subrayó y dejó claro que tanto en el amparo 112/2013 como en su ampliación, presentado el primero por mujeres y hombres, éstos señalaron ser todas y todos mexicanos, mayores de edad, y acudir por propio derecho, por lo tanto, en ellos no mediaba ni la violencia ni la fuerza de

un sujeto sobre otro, por lo que quedaba fuera de este contexto la explotación infantil, la trata y el tráfico ilegal de personas.

La jueza federal adujo en su resolución que carecía de algún efecto práctico el hecho de dictar una sentencia de amparo protectora de derechos humanos si no mediaba un resultado tangible. Mencionó como argumento que era consciente de la profunda situación de vulnerabilidad en la que se encontraban las y los quejosos —prostitutas—, y la necesidad de que existiera pleno respeto a sus derechos fundamentales, además del debido cumplimiento de dicha sentencia de amparo, por lo que las autoridades administrativas demandadas —jefe de Gobierno del Distrito Federal, secretario del Trabajo y Fomento al Empleo del Distrito Federal, subdirector de Trabajo no Asalariado de la Secretaría de Trabajo y Promoción del Empleo— deberían acreditar ante el juzgado y explicar a las quejosas sus derechos en lenguaje claro y comprensible, como los derechos: a la educación, a la salud en general y a la salud sexual y reproductiva en particular, a una vivienda digna y a la alimentación, y debían presentar las pruebas correspondientes para generar en su ánimo que las trabajadoras conocían sus derechos. Asimismo, impuso la necesidad de explicarles qué autoridad competente era responsable de velar por que los agentes policiacos o ministeriales no las hostigaran, intimidaran o extorsionaran al ejercer su oficio, así como el derecho a formar sindicatos para velar por sus intereses.

Ordenó también que les ofrecieran gratuitamente cursos y talleres para que pudieran contar con otras alternativas laborales y, si así lo deseaban, dedicarse a otro oficio, o por el contrario, si era su libre deseo dedicarse a la prostitución, ejercieran esta actividad sin presión ni explotación de índole alguna, bajo condiciones salubres para ellas y en lugares específicos y zonas determinadas.

Declaró también que el artículo 24, fracción VII, de la Ley de Cultura Cívica del Distrito Federal, publicada en la *Gaceta Oficial del Distrito Federal* el 31 de marzo de 2004, era violatorio de los derechos humanos de las trabajadoras, e inconstitucional por ir en contra de los principios contenidos en los artículos 1º y 5º de la Constitución política. Siguiendo los principios constitucionales de los citados artículos, la citada jueza reconoció que toda persona goza de los derechos y mecanismos de garantía consignados tanto por la Constitución, como por los tratados internacionales que garantizan, además, la libertad para que todas las personas se dediquen a la profesión que más les acomode, incluidas las quejosas. La inconstitucionalidad fue solicitada de forma expresa por las trabajadoras sexuales puesto que consideraron se les privaba del derecho

a dedicarse a la profesión, industria, comercio o trabajo de su preferencia, esto es, a ser trabajadoras sexuales o a ejercer cualquier otra profesión; solicitaron también que de forma expresa se dijera si las autoridades demandadas estaban o no obligadas a emitir, a favor de las quejas, la credencial de trabajadores no asalariados y pudieran ejercer su oficio como sexoservidoras.

En su artículo 24, fracción VII, la Ley de Cultura Cívica del Distrito Federal, la cual fue declarada inconstitucional y violatoria de los derechos humanos, indica:

Son infracciones contra la tranquilidad de las personas:

I..VI

VII. Invitar a la prostitución o ejercerla, así como solicitar dicho servicio. En todo caso sólo procederá la presentación del probable infractor cuando exista queja vecinal...

Por lo tanto, negar o no la emisión de la credencial de trabajadoras y trabajadores no asalariados para que las sexoservidoras y sexoservidores pudieran ejercer libremente su oficio era un asunto complejo porque estaba envuelto en una problemática social y jurídica profunda, a decir de la literalidad de la propia sentencia, pues las personas que prestaban su trabajo como sexoservidoras se encontraban, en la mayoría de los casos, en una situación de vulnerabilidad extrema que cargaban a costas desde muy tierna edad; y en muchos casos, si no en la mayoría, cuando ingresaron al oficio del sexoservicio lo hicieron con engaños, a veces siendo menores de edad o abandonadas por sus familias, y también, por qué no exponerlo —dijo la jueza—, habiendo fracasado el Estado en su conjunto en la atención de diversos derechos fundamentales como los relacionados con proporcionar educación de calidad, trabajo, vivienda digna, alimentación y salud, en especial salud sexual y reproductiva, entre otros.

La jueza reconoció que una mala regulación en el ejercicio prostibulario hace que las mujeres y hombres se encuentren en una situación de mayor vulnerabilidad, pues están a expensas del control que sobre ellos ejercen los proxenetas. Asimismo, estas personas son sujetas a intimidación por parte de policías y agentes ministeriales, quienes en muchas ocasiones las extorsionan, discriminan, violentan física y verbalmente y obstaculizan su oficio porque les obligan a pagarles para realizarlo.

En este aspecto, y para reafirmar lo anteriormente expuesto, dijo la jueza, fueron los propios quejosos quienes refirieron esta situación de explotación y vulnerabilidad al considerar que:

Como antecedente de nuestra situación vulnerable en la que nos colocan las responsables con su negativa, manifestamos a su Señoría que las autoridades responsables, ordenan y ejecutan actos por sí y/o a través de sus subordinados, tales como policías, actos de intimidación, extorsión y discriminación, así como violencia física y verbal, y nos obstaculizan e impiden que las hoy quejosas llevemos a cabo nuestro trabajo lícito; dichos actos son permanentes y cotidianos en los lugares donde hay puntos de encuentro de trabajadoras y trabajadores sexuales. Las responsables ordenan a sus subordinados elementos de la Secretaría de Seguridad Pública del Distrito Federal (SSPDF), ministeriales de la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal (PGJDF) quienes uniformados o portando ropa civil, a pie o en vehículos particulares, patrullan las calles en las cuáles trabajamos las quejosas, realizando los actos de hostigamiento, intimidación y extorsión con la finalidad de impedir nuestro trabajo, el cual no está prohibido en ningún ordenamiento jurídico (Sentencia 112/ 2013, dictada por el Juzgado Primero de Distrito en Materia Administrativa en el Distrito Federal: 62).

Argumentos como estos fueron reiterados por las y los trabajadores sexuales, quienes señalaron que la Ley de Cultura Cívica reclamada: “conlleva a que seamos objeto de actos de hostigamiento, extorsión, detenciones arbitrarias, para impedirnos realizar nuestro trabajo, con lo cual se contraviene y se viola el derecho que tenemos a que se respete nuestra integridad física, psíquica y moral” (Sentencia 112/ 2013).

La regulación laboralista abre la brecha para que se mitiguen extorsiones, abusos y explotación laboral por parte de las autoridades, al brindar un instrumento de defensa ante la explotación de las mujeres que desempeñan este trabajo con pleno conocimiento, pasando desde luego, como se hizo en esta sentencia histórica, por el respeto de los derechos de la mujer, al replantearse la influencia de la moral y la religión en materia de derecho. La sentencia es de importancia capital pues considera la prostitución como un servicio personal

que debe ser dignificado y tutelado constitucionalmente si se presta de forma voluntaria. El derecho deja de lado las diferencias que han caracterizado la prostitución en relación con otros trabajos, y al proteger este oficio se observan atisbos de igualdad entre las trabajadoras sexuales y quienes desarrollan trabajos de otro tipo.

Los efectos jurídicos que se generan con este fallo son:

- Facilitará el trabajo de las asociaciones de las trabajadoras sexuales que reivindican sus derechos, así como la creación y reconocimiento en la ley de sindicatos, cooperativas y cualquier figura relacionada con los derechos laborales de este sector. La jueza ordenó dar a conocer a las interesadas este derecho y presentar pruebas de que se había dado cumplimiento a lo ordenado: ellas, como cualquier trabajador, pueden asociarse para defender sus derechos.
- La Suprema Corte de Justicia de la Nación también instó a las autoridades a proteger de manera efectiva los derechos de las personas que ejercen el trabajo sexual, tanto sus derechos individuales, por ejemplo a la salud y a la rehabilitación, como el respecto a un trato igualitario frente al trabajo.
- Los derechos de las trabajadoras sexuales fueron visibilizados económica y socialmente; se reitera el apoyo en caso de que decidan optar por otra alternativa laboral y podrán recibir capacitación para facilitar este cambio, pero no se soslaya que sólo es una opción pues, ante todo, se respeta el ejercicio prostibulario.

El derecho para normar el trabajo sexual

El ejercicio de la prostitución ha estado influido en todos los sentidos por la moral, que ha determinado la forma en que debe regularse. De acuerdo con los reglamentos, es un mal que afecta a las buenas costumbres y a la moral social, y por ello es necesario alejarlo. Éste es el motivo por el cual las zonas de tolerancia se encuentran en las afueras, en las cloacas, cercanas a los cementerios y basureros; en efecto, alejadas de las “buenas costumbres”. Como instrumento cultural de regulación, el derecho concibe la prostitución como un mal necesario y como un atentado a la moral, de tal modo que las reticencias a

la regulación de esta actividad como un trabajo han obedecido a cuestiones de tipo moral, más que a cuestiones de protección de derechos.

Tradicionalmente en el régimen jurídico se ha regulado desde una posición moralista, atendiendo a un fin principal: proteger la salud, la moral o resguardar las buenas costumbres de la población masculina, sin que preocupen las circunstancias sociales o económicas en que las trabajadoras ejercen su oficio. Afirmar Marcela Lagarde que la prostituta es estigmatizada principalmente porque es considerada transgresora de las normas y la moral, por el precio en dinero que recibe a cambio de placer sexual (Lagarde, 1990: 540). En este sentido, Hart afirma que no existe evidencia empírica para demostrar que la modificación de los hábitos morales ha producido la desintegración de alguna sociedad (citado en Maloof, 13). En tanto que Max Charlesworth opina que:

Ciertos tipos de conductas pueden ser morales, pecaminosos o éticamente indeseables, pero el Estado debe prohibirlos sólo si conllevan un daño hecho a los demás. La prostitución, por ejemplo, podía ser considerada como legalmente indeseable, pero esto no sería suficiente para prohibirla moralmente. El derecho no debería intervenir en la vida privada de los ciudadanos (Charlesworth, 1996).

A decir de Habermas (1973), “la moral no sigue flotando más sobre el derecho: “La moral penetra en el derecho positivo sin llegar a mezclarse completamente con él. En tanto, las penas deben limitarse a criminalizar aquellas conductas que llevan consigo un riesgo para el bien común en el ámbito social cumpliendo su función de última ratio”. Para el filósofo inglés John Stuart Mill:

[...] la naturaleza y los límites del poder que pueden ser ejercidos legítimamente por la sociedad sobre el individuo son derechos humanos inalienables, y uno de ellos es la libertad. Nadie tiene derecho a turbar la libertad de acción del hombre, o de la mujer, salvo en casos especiales de defensa propia o para impedir que un miembro de la comunidad dañe a otros (Mill, 1991).

Aunque en esta resolución histórica no se mencionan razones teóricas desde la moral y el derecho, en esencia ésa fue la idea de la jueza. Para ella, el hecho

de que se trate de personas mayores de edad en pleno uso de sus facultades indica que poseen plena libertad para elegir dedicarse al trabajo prostibulario o a cualquier otro de forma libre y espontánea, no importa si para algunas personas o grupos ésta es considerada una actividad inmoral. Las trabajadoras sexuales tienen el derecho de disponer libremente de su cuerpo, y el Estado tiene el deber de resguardar y garantizar ese derecho y su libertad de trabajo.

Conclusiones

La sentencia es el atisbo de un nuevo planteamiento sobre el tema de la prostitución, como un nuevo régimen de control estatal: la laborización. Proporciona entonces un marco jurídico cuya pretensión es desestructurar la discriminación hacia quienes realizan esta actividad, y el Estado pasa de ser represor, a garante de los derechos humanos laborales de las trabajadoras sexuales. La experiencia y las evidencias en las investigaciones sociales han demostrado que el ejercicio prostibulario, cuando es practicado por personas con plena conciencia y libre albedrío, es un ejercicio que debe estar protegido desde el ámbito de los más elementales derechos humanos de quienes lo ejercen, con el propósito de evitar la discriminación jurídica y social que padecen las trabajadoras sexuales, como señaló la jueza de distrito en diferentes partes de la sentencia.

No cabe duda de que el problema de fondo que se escondía tras la reticencia a reconocer la prostitución como un trabajo era de carácter meramente cultural y moral. En el imaginario colectivo, una trabajadora sexual representa una figura que transgrede los límites impuestos a las “buenas mujeres”; se considera una mujer provocativa, promiscua, sucia, que manifiesta abiertamente su sexualidad, lo que supone la ruptura con el estereotipo femenino. En general, son identificadas como un grupo aparte y son estigmatizadas, marcadas. Sin embargo, desde la filosofía del derecho se ha acreditado que éste no puede descansar en cuestiones moralistas, debe ser puro y no inmiscuirse en cuestiones que interfieran estrictamente en los derechos corporales.

El estigma que pesa sobre las trabajadoras sexuales se traduce en un rechazo jurídico que aísla a las mujeres y, por lo tanto, las hace más vulnerables a la exclusión, discriminación y explotación, además de que impide que logren mejoras en sus condiciones de trabajo. Supone, además, una desvalorización

que se extiende a lo largo de toda la vida de la mujer, quien queda subsumida en la categoría de prostituta. “No trabaja: ella es prostituta”.

El Estado, por fin, deja de ejercer un control sanitario regulatorio represor en favor del cliente, ya no favorece la corrupción de las autoridades en contra de las trabajadoras sexuales, y dignifica su derecho humano al trabajo, expresamente garantizado, a partir de 2011, por la Constitución mexicana.

En la actualidad el trabajo sexual es lícito y puede llevarse a cabo como cualquier otro oficio, por cuenta propia o en ejercicio de la autonomía. Ahora está protegido por la Constitución y es reconocido como un derecho humano inmanente a las personas que lo ejercen. El fallo que se analiza en el presente ensayo establece que, en los casos en los cuales la prostitución es ejercida voluntaria e independientemente, puede tratarse de un trabajo no asalariado, aunque en otros espacios sí desempeñan un trabajo asalariado, cuando la trabajadora sexual cumple un horario, depende de esa actividad, está subordinada a un jefe y recibe una remuneración periódica, de modo que existe un contrato de trabajo escrito o no.

Reconocer expresamente en el sistema jurídico la actividad prostibularia como un trabajo ha sido un logro alcanzado tras muchos años. A partir de la reforma constitucional del 10 de junio de 2011, en un Estado moderno donde existe un reconocimiento constitucional y de protección a los derechos humanos, no podía ser de otra manera. Las cinco sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos dictadas en contra de nuestro país por violación a los derechos humanos a partir de 2009, fueron ejemplos que pusieron de relieve la necesidad de reconocer el derecho de algunos actores sociales que se encontraban en desventaja sólo porque optaron por no adaptarse a modos habituales de subsistencia.

Tras este primer paso en el que el Estado ya reconoció el trabajo sexual como tal, es necesario emprender acciones que tiendan a generar otra cultura para procurar un mayor conocimiento sobre las trabajadoras sexuales, labor que puede lograrse a través de los medios de comunicación. Asimismo, es importante promover el derecho de asociación, además de campañas preventivas de enfermedades de transmisión sexual entre las trabajadoras sexuales; no sólo imponerles revisiones médicas como hasta ahora se ha hecho, a través del municipio, ya que esas políticas obedecen más a sanciones para evitar que se propaguen enfermedades, y no a que las mujeres tengan acceso al derecho de gozar de una vida sana y, por lo tanto, de ejercer de su

derecho a la salud. También se considera importante realizar otras acciones como: establecer programas de integración, tanto en las leyes como en los presupuestos del erario, para garantizar el ejercicio sexual en condiciones óptimas y la integridad física de las trabajadoras; proporcionar apoyos de abogados para tomar medidas dirigidas a la prevención de la discriminación, incluyendo acciones legislativas, presupuestarias, judiciales y promocionales; reformar leyes que de manera directa o indirecta sean discriminatorias contra las trabajadoras sexuales, involucrando a las instancias públicas con el deber de vigilar el cumplimiento de las normas de trabajo en términos de la ley a favor de este sector; realizar talleres y cursos de capacitación dirigidos a los agentes institucionalizados —corporaciones policíacas, médicos, revisores, etcétera— involucrados en el trabajo sexual a fin de que conozcan los derechos de las trabajadoras sexuales reconocidos por el Estado.

Desconocer el derecho de disponer de su propio cuerpo, cuando esta actividad se realiza haciendo uso del libre albedrío, es la muestra más evidente de violación a los derechos humanos de estas trabajadoras. El ejercicio de la prostitución está garantizado por la propia Constitución política mexicana a partir de la reforma efectuada en el año 2011, cuando se estableció el deber del Estado para garantizar su plena disposición.

Referencias

- Arango Posada, María Cristina (2006). *La prostitución universitaria. Las prepagos*. Tesis de grado. Medellín, Colombia: Escuela de Ciencias Sociales-Facultad de Psicología-Universidad Pontificia Bolivariana.
- Carbonell, Miguel (2011). ¿Legalizar o no el consumo de drogas? La guerra al narco y otras mentiras. Blog, 5 de agosto. Disponible en: http://www.miguelcarbonell.com/docencia/Legalizar_o_no.shtml (consultado el 10 de octubre de 2014).
- Charlesworth, Max (1996). *La bioética en una sociedad liberal*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Fernández Bessa, Arella Celeste, Nicolás Lazo Gemma y Julieta Vartabedian (2007). *Los pasos (in) visibles de la prostitución. Estigma, persecución y vulneración de derechos de las trabajadoras sexuales en Barcelona*. Barcelona: Lallevir, Virus.
- Gutiérrez y González, Ernesto (1995). *Derecho de las obligaciones*. México: Porrúa.
- Habermas, Jürgen (1973). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Amorrortu.

- Lagarde, Marcela (1990). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamas, Marta (2007). “Algunas reflexiones relativas al derecho a decidir sobre el propio cuerpo” [documento inédito] México. Disponible en: http://147.83.15.91/Doc/cols_new/contenidos/downloads/obtener?id=155&artcl=&artcr=2 (consultado el 10 de octubre de 2014).
- Locke, John (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MacDowell, Linda (1999). *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. España: Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer.
- Martínez Martínez, Cruz Yolanda (2006). *Caminando hacia la protección de las prostitutas. Situación sociojurídica de mujeres que ejercen en zonas de tolerancia en los municipios de Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Tesis de maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas. Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Mill, John Stuart (1991). *Sobre la libertad y otros escritos*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- ONU, Asamblea General (2000a). *Protocolo contra el tráfico ilícito de migrantes por tierra, mar y aire, que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional*. Ginebra: Organización de las Naciones Unidas, 2000.
- ONU, Asamblea General (2000b). *Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños*. Ginebra: Organización de las Naciones Unidas.
- Ramos Martínez, Baltasar (2002). *Militarización y trabajo sexual en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. México: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Rodríguez y Rodríguez, Jesús (comp.) (1998). *Instrumentos internacionales sobre derechos humanos ONU-OEA*. 3 t. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- Robles Maloof, Roberto (2000). *Derechos de la mujer, moral sexual y prostitución. Un debate pendiente*. Tercer certamen de Derechos Humanos. Comisión Estatal del Estado de México.
- Sánchez Olvera, Alma Rosa (2009). “Cuerpo y sexualidad, un derecho: avatares para su construcción en la diversidad sexual”. En *Sociológica*, vol. 24, núm. 69.

Cuerpos usurpados por alianzas encarnadas en un cabildo indígena

Mariel Cameras Myers

*Lo que se graba en la carne
humana es una imagen de la sociedad.*
Mary Douglas

Introducción

El cuerpo ha llegado a ocupar un lugar importante en el análisis de las relaciones de poder, por lo que, al interesarme en temas de género, me enfoqué en estudiar cómo estas relaciones se dinamizaban en un nivel concreto en y a través de los cuerpos. En este texto desarrollo algunas de las alianzas que están íntimamente ligadas al poder ejercido sobre el cuerpo femenino. El presente ensayo se basa en trabajo de campo realizado dentro del marco de mis estudios de posgrado. En este periodo estuve asistiendo continuamente al Cabildo y al Juzgado de Paz del municipio de Oxchuc, Chiapas. Durante mi estancia presencié nueve casos, seis en el Cabildo y tres en el Juzgado de Paz. De los casos que presencié en el Cabildo y en el Juzgado seleccioné un caso en particular —el caso de Ofelia, una mujer sobreviviente de violación— para mostrar las relaciones asimétricas de poder entre los géneros en la práctica de la justicia que se presentaban por medio de alianzas masculinas. El caso fue especial no sólo porque era uno de los más impactantes por la gravedad de la situación, sino principalmente por los discursos que evidenciaban relaciones de poder tanto de autoridades, como de las y los usuarios.

Las alianzas que se presentaron en la audiencia fueron determinantes para la resolución del conflicto y la toma de acuerdos entre las partes. La resolución tomada por los regidores reafirma quiénes deben ser los dominados y quiénes

los dominantes, aunque lo dicho no sea recibido de manera dócil por los individuos, pues cada uno reinterpreta y dinamiza de manera creativa los mandatos sociales revitalizados por los regidores en la emisión de sus juicios.

Al considerar el cuerpo como un ente que pertenece a la cultura, y no como una entidad puramente biológica, que además comunica y manda mensajes expresando en ellos relaciones de poder/dominación, puede entenderse cómo a través del cuerpo, de sus movimientos, gestos y posturas, se pueden distinguir individuos dominados y dominantes (Bourdieu, 2000: 43).

El concepto de alianza androcéntrica

Defino las alianzas androcéntricas como aquellas ideas y prácticas encarnadas¹ en los individuos que operan de manera inconsciente en un momento y lugar específicos, en una relación concreta con otro u otros individuos; estas alianzas crean y recrean ideas sexistas. El concepto está íntimamente ligado al de *habitus*,² pero se separa de él al referirse únicamente a aquellas ideas y prácticas con carga androcéntrica. Los conceptos de patriarcado y de alianza androcéntrica también se encuentran relacionados, pero la alianza, al referirse a un momento específico, se separa del patriarcado, ya que este último se refiere a un sistema histórico (Lerner, 1990).

Las alianzas androcéntricas manifiestan en primer lugar la interdependencia y la solidaridad varoniles, y se realizan principalmente entre los varones, pero en ellas también pueden participar mujeres, principalmente actuando como custodias de estos pactos masculinos.

Las alianzas se pueden identificar en los cuerpos porque éstos han sido moldeados de manera permanente a partir de ideas androcéntricas desde instituciones —políticas, administrativas o religiosas— a través de prácticas cotidianas; este proceso, dice Foucault, no se realiza de manera pasiva

¹ Utilizo este término para referirme a aquellas ideas que se han incorporado de tal manera que han tomado forma corporal y, por lo tanto, se toman como naturales.

² Sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras-estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras-estructurantes (lenguaje), es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones. El *habitus* origina prácticas individuales y colectivas, por ende, historia. El *habitus* se materializa en el momento de la “libre decisión”, de manera que éste se realiza en la producción libre de todos los pensamientos y no de manera mecánica (Bourdieu, 1990: 89).

—cuerpo dócil—, sino de una forma reactiva y dinámica (Rodríguez, 2004: 217). Las ideas sexistas se han incrustado de tal modo en los cuerpos que se corporalizan de forma inconsciente; por ello, hasta los hombres y las mujeres mejor intencionados pueden actuar de manera machista. En el estudio observé las ideas de género que tenían los participantes de la audiencia a través de sus actos y opiniones: sus discursos contenían distintos pactos. Entiendo el discurso desde una perspectiva foucaultiana, es decir, como una realidad material, como palabras pronunciadas en las que hay poderes, luchas, victorias y dominaciones. Desde esta perspectiva el discurso está lejos de ser neutro; es más bien un espacio donde se ejerce el poder de manera privilegiada (Foucault, 1999: 4). Los discursos son prácticas discontinuas que se cruzan y se yuxtaponen, pero también se ignoran o excluyen; es así como el discurso de un sujeto puede ser contradictorio.

El caso de Ofelia

El caso, como comenté anteriormente, versa sobre una mujer que sobrevivió a una violación cometida por su cuñado cuando ella se encontraba sola en su casa. El asunto fue expuesto ante el Cabildo³ municipal de Oxchuc,⁴ instancia reconocida como un espacio de “justicia indígena”⁵ en el cual, según

³ A pesar de que los usuarios consideran el Cabildo como parte de la justicia indígena, esta institución proviene del antiguo derecho español. Los cabildos forma parte de las normas de la Constitución mexicana y chiapaneca, por lo tanto, son parte del derecho positivo mexicano; éstos, jurídica y económicamente, dependen de los poderes constitucionales. Las autoridades del Cabildo son, según lo establece la Constitución: regidores, un síndico y el presidente municipal. En Oxchuc, el Cabildo es una instancia de justicia en la que se exponen y resuelven casos; las autoridades dan consejos, regaños y toman acuerdos con los usuarios. En Oxchuc, cuando el Cabildo se instaura como un tipo de jurado, normalmente el o la presidente municipal no actúa dentro de éste; quienes realizan las audiencias y se encargan de impartir justicia son los regidores y síndicos.

⁴ Oxchuc es uno de los municipios más pobres del estado de Chiapas, la mayoría de su población se dedica a la agricultura como fuente principal de su ingreso. El municipio no cuenta con agua potable ni drenaje y presenta uno de los más bajos índices de nivel escolar. Un porcentaje importante de su población sólo habla tseltal. La gran mayoría de la población pertenece a Iglesias cristianas, católica y protestante.

⁵ En estudios de antropología jurídica en otras poblaciones indígenas (Nader, 1998), así como en la investigación que realicé en Oxchuc (Cameras, 2015) se argumenta que el cristianismo forma parte de los usos y costumbres indígenas. Es por eso que en este análisis se utiliza el término campo de justicia —siguiendo a Bourdieu— y no de

los pobladores, se resuelve bajo usos y costumbres. Ofelia era una mujer de aproximadamente 30 años de edad, casada con Héctor. Por razones económicas él tuvo que migrar, pues lo que obtenía de la agricultura era insuficiente.

La violación constituyó un evento especialmente importante porque los habitantes de la localidad se enteraron de lo sucedido; asimismo, el caso se tornó en una lección popular para los pobladores porque conocieron la “sanción” que las autoridades dan a un hombre que ha violado, y también el tipo de justicia que obtendrán las mujeres agredidas sexualmente.

Antes de migrar a otro estado de la República, Héctor le pidió a su hermano Oliverio que se hiciera cargo de su ganado y su parcela durante la época que estuviera ausente. De igual manera, le pidió que velara por la seguridad y las necesidades de su esposa. Oliverio aceptó la tarea y durante un breve periodo fue diligente en cuidar las tierras y propiedades del esposo, así como también de Ofelia. A pesar de que Oliverio cumplió lo solicitado por su hermano, la situación cambió radicalmente cuando violó a su cuñada. Ofelia y Héctor narraron así los hechos:

Ofelia: Está bien, señores, yo también voy a contar cómo fue que empezó. Empezó por los ganados que se cuidaron. [...] Ya habían pasado dos semanas que mi marido había ido a trabajar y en eso llega a preguntarme [Oliverio] y me dice: “Cuñada”. “¿Qué?”, le digo. Ya eran más de las nueve de la mañana, ya no estaban los niños. Y me dice: “¿Tienes el número de celular de mi hermano?” [...]. “Sí”, le dije, y entonces me fui a buscarlo. ¡Yo qué iba a pensar que iba detrás de mí! Me asusté porque de repente me fue a agarrar mi mano, así me aplastó. Le dije: “Tras, que estás pensando otras cosas”. Y empecé a llorar y le dije: “¿Por qué me vienes a hacer esto si tú tienes mujer?”. “Sí, tengo mujer, pero no puedo meterme con mi mujer, y tú lo sabes”. “Si tienes tu mujer, por qué me vienes a hacer esto, tú eres un mal

derecho indígena o sistemas normativos indígenas, con la finalidad de alejarse de las miradas culturalistas que ven los “usos y costumbres” o la “justicia indígena” como figuras provenientes de tradiciones indígenas prehispánicas puras o de sistemas jurídicos autónomos, cuando, por el contrario, éstas son una mezcla de diversas influencias culturales con antecedentes más cercanos en el derecho mexicano y el cristianismo.

hombre”, le dije. [...] “¡Suéltame!” No me podía yo soltar porque tiene mucha fuerza, no podemos compararla con nuestra fuerza.

Héctor: Así es la costumbre que tenemos nosotros. Cuando mi hermanito no tenía mujer éramos uno solo. Teníamos nuestros ganados y los veíamos juntos. Si te vas a ir allá, yo voy a ir a ver el ganado. Si él se va en otro lado, yo voy también a ver sus ganados. Y así tranquilamente éramos, y así pasaban los días [...] Pero, señores autoridades, ¿cómo iba yo a saber que mi hermano iba a venir a pensar mal por eso?

Ofelia nunca se refirió a la violación de manera explícita; sin embargo, dio a entender que había sido agredida sexualmente. De hecho, nadie en la audiencia utilizó la palabra violación, sino que prefirieron utilizar eufemismos y figuras vagas para dar a entender que fue violada, porque hablar de las partes íntimas de la mujer es inapropiado y mal visto por las autoridades y la sociedad en general.

Después de la agresión sexual, Ofelia vivió su experiencia en soledad, y sólo cuando Héctor regresó, después de haber estado ausente por un largo periodo, ella se vio forzada a contarle lo que ocurrió; aunque en un primer momento ella no se lo quiso decir, él notó que su comportamiento no era normal y por esa razón la golpeó. A raíz de esa agresión, ella decidió contarle todo a su marido, pero éste no la creyó y nuevamente la golpeó y la culpabilizó de lo sucedido.

El caso se presentó ante la audiencia del Cabildo porque “la paz pública” de la pequeña localidad se había visto alterada ante los frecuentes conflictos entre Ofelia y Eloína, su cuñada política. Ofelia fue reiteradamente agredida por la esposa del violador, quien la responsabilizó de ser “coqueta, ligera, quitamaridos” [sic]. Las riñas se suscitaban cada vez que las mujeres del pueblo tenían reuniones públicas para recibir el dinero del programa Oportunidades. La esposa del violador insultaba públicamente a Ofelia y provocaba que las mujeres del pueblo tomaran partido por una u otra. Como los hombres de la localidad no habían podido resolver el caso, se llevó a la cabecera municipal para que el Cabildo lo atendiera.

A pesar de que el motivo lo constituían las riñas de las mujeres, durante las cuatro horas que duró la audiencia ésta se desarrolló en torno a la violación de Ofelia y se desarrolló como muchas otras a las que asistí: en medio de llamadas

de celulares, del cerrar y abrir de la puerta de la sala, del constante sonido de aparatos de radio de los policías, y de los llantos, gritos y juegos de niños y niñas. Sin embargo, el bullicio no quitó la seriedad y la formalidad con que las personas tomaban la palabra y manifestaban su punto de vista. Quienes intervinieron y declararon, lo hicieron siempre con seriedad y emotividad, haciéndose presentes regaños, sobresaltos, enojos, llantos, gritos, ironías y sarcasmos.

Primera alianza. Cuerpos victimizados

Cuando el escenario se instaló, me surgieron varias preguntas sobre la posición que cada una de las partes tomaba de manera espacial en el salón de la audiencia; también me intrigó el tipo de mensajes que los actores comunicaban con sus actitudes y posturas corporales. El maquillaje, la bisutería, los moños, los zapatos, e incluso la pulcritud de unos y el descuido personal de otros, sobresalían en la escena. Siguiendo a Douglas (1971) y a Bourdieu (2000), quienes argumentan que el cuerpo es un vehículo de comunicación que ha sido modelado por la cultura, se observaba cómo cada una de las partes del conflicto mandaba mensajes que pedían ser descifrados, y estos mensajes contenían relaciones de poder/dominación. Fue así como decidí examinar las actitudes de los cuerpos.

La “mesa”, como comúnmente se denomina a las autoridades que presiden la audiencia, estaba conformada por el síndico, cinco regidores y una regidora. En un principio todo se desarrolló tranquilamente: el primero en intervenir fue el padre de los dos hermanos: de Oliverio, quien violó a Ofelia, y de Héctor, esposo de Ofelia. Su participación tuvo una duración de más de 45 minutos y en ella relató de manera detallada todos los problemas que tenía con “su” Héctor y cómo éste había mostrado ser un hijo irresponsable; por otro lado, declaró la buena relación que mantenía con su hijo Oliverio. Cuando tomaron la palabra Ofelia y su esposo, la audiencia se volvió acalorada; llanto, risas, interrupciones, murmuraciones. Sobre todo llamaron la atención los constantes murmullos, risas y sarcasmos de Eloína, la esposa de Oliverio. Por otro lado, uno de los momentos más emotivos fue cuando Ofelia relató la violación y no pudo contener el llanto, sólo interrumpido por las risas, sarcasmos y movimientos de Eloína.

Durante la audiencia hubo más de ochenta intervenciones, la mayoría de las cuales fueron de los hombres y, aunque estaba presente una regidora, ésta

nunca intervino; incluso por momentos atendía más su teléfono celular que a la audiencia. Se encontraba sentada junto a los otros regidores, pero era notorio su fastidio y su poco interés en lo que sucedía. Mantuvo muchas veces los codos sobre el escritorio sosteniendo su cabeza, y en los momentos que pudo salir de la sala, no dudó en hacerlo por unos pocos minutos.

Los regidores daban y quitaban la palabra, en algunas ocasiones muy cortésmente y en otras de manera un tanto autoritaria, pues interrumpían y callaban con tono agresivo y de mando. Sobre todo fueron agresivos con Eloína, a quien interrumpieron varias veces y regañaron fuertemente cuando estaba dando una opinión. Normalmente, cuando los regidores daban consejos, sus argumentos giraban alrededor de motivos religiosos o conminando a la unión por el hecho de que “todos somos cristianos e hijos de Dios”; el diablo, santos y personajes bíblicos eran frecuentemente traídos a la mesa como ejemplos de buen o mal comportamiento de cómo deben ser los hombres y las mujeres.

Terminando la intervención de las “partes centrales en conflicto”, hubo una copiosa participación de cada uno de los regidores, aunque los tres que presidían la mesa fueron los más activos.

La usanza de las audiencias consiste en iniciar con un preámbulo, dando los antecedentes del asunto o lo que ellos llaman “las compañías” del problema (*suitak coplane*, en tselal). En el preámbulo se adicionan otros temas a la problemática central, lo que puede hacer que la audiencia dure horas, como sucedió en este caso, que se alargó un poco más de cuatro horas.

Al término de la audiencia, los hombres presentes, las autoridades y los usuarios tomaron “acuerdos” sin la intervención de las mujeres, pero antes de mencionar cuáles fueron éstos expondré las alianzas que influyeron en la toma de esos acuerdos, lo que muestra de una manera general cómo las mujeres obtienen muy pocos beneficios en las instancias de justicia.

Como mencioné anteriormente, en el salón la disposición escénica de los cuerpos fue muy interesante; los asistentes manifestaron de manera espacial y corporal a qué parte apoyaban. Los que se sentaron de lado de Oliverio fueron su madre, su padre y uno de sus hermanos; en el lado contrario estaban Ofelia y Héctor, y detrás de ellos se sentaron la madre y el padre de ella. En esa misma columna estaban las autoridades de su pequeña localidad —entre ellos el agente auxiliar municipal y un representante del Comité de Educación—.

Los varones de la familia de Héctor y Oliverio se encontraban de manera espacial apoyando al violador. Fue singular que en la columna de Ofelia y

Héctor se encontraban algunas autoridades comunitarias, todos hombres con sus respectivos bastones de mando y sin que hubiera una mujer “autoridad”. Esto resultó peculiar porque, a pesar de la intención de apoyar a Ofelia, las autoridades finalmente tomaron parte en la formación de alianzas masculinas que beneficiaron al violador.

Entre las partes en conflicto, las diferencias económicas saltaban a simple vista. Eloína llevaba el traje típico de la región indígena, bisutería de fantasía, moños decorando su complicado peinado trenzado y sus labios pintados de un color rojizo. Su esposo, que era delgado pero corpulento, estaba vestido de manera impecable, con un traje estilo vaquero que combinaba perfectamente con sus botas de piel de serpiente. Por su parte, Ofelia y Héctor lucían ropa sucia, raída, en muy mal estado. Estaban despeinados y con los zapatos, de plástico de poca calidad, hechos pedazos.

Las posturas corporales y el manejo del cuerpo de ambas parejas fueron también muy distintos. Eloína se mostraba altiva, segura, retadora, con la mirada siempre alta, y la mayoría del tiempo se mantuvo parada, dando pasos firmes. Su cuerpo robusto denotaba energía, la cual mostraba moviéndose de manera continua, meciendo a un niño que traía en brazos. Por su parte, Ofelia no medía más de metro y medio de estatura y, junto con su esposo, ofrecían un aspecto famélico por su extrema delgadez. Entre los insultos que utilizó Eloína en contra de Ofelia se encontraba la palabra “flaca”. Para muchas mujeres indígenas de Oxchuc la delgadez en mujeres y hombres no es estéticamente bien vista y denota fealdad, enfermedad, pobreza y descuido. Lo mejor es estar un tanto robusta, pues significa salud, belleza y solvencia económica. En cuanto a sus posturas, Ofelia estuvo durante casi toda la audiencia agachada, se mantuvo sentada, prácticamente inmóvil y callada; sólo cuando le permitieron hablar alzó la voz y dijo sus palabras con aplomo, aunque durante buena parte de su alocución no pudo contener el llanto.

Tanto Oliverio como su hermano Héctor se mostraron seguros al momento de hablar; sin embargo, la postura corporal del violador era mucho más dura y severa. Cuando estaba de pie, sus piernas se encontraban en una posición más abierta que las de su hermano Oliverio. Esta postura le daba una imagen de equilibrio y de dominio del espacio. En sus intervenciones se dirigió a las autoridades con seguridad, y su mirada fue siempre altiva y retadora; nunca demostró miedo o debilidad, tristeza o arrepentimiento. Todo su cuerpo comunicaba fortaleza, control y dominio del espacio.

El lenguaje corporal de Ofelia y de Héctor mandaba el mensaje de que ellos eran las víctimas, porque comunicaba tristeza, resignación e impotencia. Héctor, al igual que su esposa, se mantuvo la mayor parte del tiempo casi inmóvil, cabizbajo, tímido e inseguro; el tono de voz era más débil que el agresor y Eloína. En el caso de Ofelia y Héctor, el conjunto de su descuido personal, su falta de peinado, su vestimenta pobre y raída, su actitud, postura y complexión física, comunicaban desvalía, puesto que la forma de vestir, la postura y el maquillaje son símbolos para mostrar bienestar y estilo de vida. En el caso de Eloína y Oliverio, la solvencia económica la comunicaban también por medio de su cuerpo adornado: la pulcra y nada desgastada vestimenta de Oliverio, acompañado por la bien adornada Eloína, que llevaba moños, aretes y un bonito peinado.

La violencia de la que han sido objeto estas personas se ha encarnado en los cuerpos y, por lo tanto, actúan como víctimas, hablan como víctimas y tienen posturas de víctimas; sus cuerpos agotados y sufridos han sido moldeados de acuerdo con las experiencias que han tenido a lo largo de sus vidas. Sin embargo, entre Ofelia y Héctor también había diferencias en la encarnación de la violencia. El cuerpo de Ofelia era mucho más delgado y su postura corporal aún más sumisa que la de Héctor; pocas veces dirigía su mirada hacia el frente, con su cabeza agachada y una postura como de encogimiento. Su arreglo personal era también mucho más descuidado que el de su esposo. Ella era la persona que más denotaba vulnerabilidad en la sala. La violación fue un hecho que cimbró su cuerpo y su vida, por lo que resulta lógico que su postura no fuera la misma que la de su esposo, pues ella había recibido mucha más violencia de los hombres.

Por otro lado, hay que subrayar las diferencias en la corporalización de las alianzas sexistas entre las mujeres, pues no todas corporalizamos de la misma manera; cada una lo hace de forma creativa y reactiva —nunca pasiva—, ya que cada mujer a lo largo de su vida experimenta distintos pactos androcéntricos, unos más violentos y de manera más agresiva, y otros más sutiles. Por ello, es lógico que la postura corporal y la actitud de Ofelia y de Eloína fueran distintas. Eloína era mucho más activa y agresiva que Ofelia. Frente a ésta, Eloína mostraba una postura de victimaria, no de víctima, aunque ello no significaba que no siguiera las pautas de los pactos androcéntricos, ya que defendía al violador y recreaba y reafirmaba la idea de que las mujeres son las que provocan a los hombres y de que los hombres no pueden controlar sus

instintos sexuales. Eloína tampoco cuestionaba que el asunto se resolviera entre hombres ni la manera en que los regidores la regañaban y la callaban. Ella asumía los pactos masculinos, y su agresión no estaba dirigida contra los pactos androcéntricos.

Eloína era una mujer fuerte y agresiva, muy distinta a Ofelia. ¿A qué se debía esa diferencia? La hipótesis que propongo es que esto se debía a dos factores principales: el primero de ellos lo constituía la trayectoria personal de ambas, es decir, los distintos pactos que habían experimentado en sus vidas. El segundo, a que cada una de ellas poseía diferentes capitales —simbólicos, económicos o culturales—. Los capitales que cada persona posee, en mayor o menor cantidad, son herramientas con las que se contará para enfrentar las alianzas androcéntricas; cuantos más capitales, mayores oportunidades de enfrentar las alianzas o de sacar provecho de ellas.

Las dos habían tenido distintas experiencias en la vida y las asimetrías en sus capitales económicos y de prestigio eran evidentes. En primer lugar, Eloína no había sido violada —me refiero a que, en este caso, la víctima no era ella—, tampoco había sufrido la vergüenza pública que ello significa. En segundo término, ella tenía un estatus económico mucho más solvente que el de Ofelia y, por lo tanto, contaba con mayor prestigio social. Ese estatus económico le permitía alimentarse mejor y tener un físico robusto, considerado bello en Oxchuc, así como maquillarse y vestirse de una manera apreciada en su sociedad. Además, Eloína gozaba del prestigio de ser “la nuera querida y aceptada” por la familia, incluso apoyada por el *pater familias*, es decir, el suegro. Esto es muy importante socialmente en Oxchuc, pues dentro de la familia es la máxima autoridad. Lo anterior habla de que las mujeres viven de diferente manera los pactos patriarcales. Cada mujer experimenta de manera diferente los pactos, porque cada mujer tiene distintos capitales y diferentes experiencias personales. Los capitales con que contaba Eloína le ayudaban a actuar de manera más activa, pero, como he mencionado anteriormente, esto no significa que ella no viviera también inmersa en los pactos patriarcales y que esos pactos no le perjudicaran, porque finalmente esos pactos, aunque hacían posible que ella fuera más activa y dominante que otras mujeres, no le permitían dominar a otros hombres, ni siquiera a Héctor, su cuñado, que tenía menos capitales que su esposo Oliverio; porque Eloína gozaba de ciertos capitales pero no por ser mujer, sino por medio y a través de los hombres con los que se relacionaba: su marido y su suegro. De esa manera, aunque tuviera mayores capitales que

Ofelia, ni en la sociedad ni en la audiencia era considerada bajo el mismo estatus que los hombres, por lo que la excluyeron al momento de tomar acuerdos, la callaban, la regañaban y se burlaban de lo que decía, ya que para las autoridades y los hombres seguía siendo “una mujer” y, por ende, una persona no apta para resolver y tomar los acuerdos, que corresponden a los hombres.

Segunda alianza. La usurpación de la voz y la opinión de las mujeres

Como he mencionado, la primera intervención en la audiencia fue hecha por el padre del violador, suegro de Ofelia. Después intervinieron otros hombres, entre ellos un regidor que, finalmente, al dar la palabra a la parte contraria, en lugar de dársela a Ofelia se la dio a otro hombre: al esposo de Ofelia. En ese momento se había desarrollado más de una hora de la audiencia, tiempo en el que sólo habían intervenido varones. El esposo de Ofelia fue conminado por la autoridad a “justificar” la presencia de su esposa, es decir, a dar argumentos por los cuales él y Ofelia se defendían de las acusaciones que había hecho su padre en contra de ambos. El regidor le dijo lo siguiente: “Oliverio, si tienes pruebas, entonces preséntalas, justifica a la señora y a los que están aquí. Que nadie tenga pena o vergüenza, así como tampoco nosotros, que no tengamos pena, ¡claro que no! Así como ya estamos aquí en el ayuntamiento, nos vamos a arreglar [...]”.

Resalta el hecho de que ninguna mujer —incluyendo la regidora presente— había intervenido hasta entonces, pero lo más sobresaliente fue que quien había sufrido la violación, en este caso la “víctima”, no era considerada como tal en este proceso de justicia. Para las autoridades y todas las personas presentes, la “parte ofendida” era el esposo, el varón; por ello, era él quien tenía el “derecho/obligación” de hablar por la víctima. Las autoridades consideraban que ella, al ser mujer, no era capaz de justificarse por sí misma. Para las autoridades, los argumentos debe ofrecerlos “otra persona”, pero no cualquier persona, ya que no se admite que sea una mujer la vocera como en otros casos que presencié en el Cabildo y en el Juzgado de Paz Indígena; tiene que ser un varón el que defienda los intereses de las mujeres. En este asunto, fue el esposo el encargado de defender a Ofelia, y en otros casos en los cuales las mujeres no estaban casadas eran representadas por sus padres, hermanos, tíos o por cualquier otro varón. Esto no fue cuestionado por ninguno de los presentes porque usuarios y usuarias lo admitían de una manera natural, ya que era una práctica encarnada en ellos, de tal manera que formaba parte de la vida cotidiana aceptada.

Lo que sucedió en la audiencia en Oxchuc coincide con pensamientos tan antiguos como el de Kant, quien decía que: “Las mujeres no pueden defender personalmente sus derechos y sus asuntos civiles. De la misma manera que no les corresponde hacer la guerra; sólo pueden hacerlo a través de un representante” (citado en Bourdieu, 2000: 69). Este control sobre el cuerpo de las mujeres se encuentra íntimamente ligado con el control de su voz y su opinión. Ofelia no podía disponer plenamente de su voz y sus decisiones; incluso cuando la entrevisté, a pesar de que me dirigí directamente a ella, las preguntas fueron inmediatamente respondidas por su esposo. Para Ofelia era una práctica normal que los hombres frecuentemente usurparán su voz y sus decisiones.

Ofelia y todos los presentes en la audiencia, con sus prácticas e ideas, crearon, reconstruyeron y reafirmaron las alianzas androcéntricas, en las cuales se permite a los hombres usurpar el cuerpo, la voz y la opinión de las mujeres.

Esta práctica no es nueva y tiene su origen en las ideas aprendidas y encarnadas a lo largo de la vida, es decir, en el *habitus* androcéntrico, por ello no se cuestiona, no les resulta fuera de lo normal ni intolerable o injusta. Para muchos de los hombres de Oxchuc, como para muchos otros hombres, las mujeres no están preparadas para participar en los juegos de poder y sólo pueden hacerlo a través de los hombres (Bourdieu, 2000: 69). El caso de Ofelia es un ejemplo de lo anterior: las mujeres no tienen una participación directa en este tipo de luchas de poder, y los hombres son los que piden justicia, luchan por ellas, negocian y acuerdan.

La alianza androcéntrica operó sin que ninguno de los presentes se lo hubiera propuesto de manera consciente, sin que lo hubieran acordado o planeado, es más, sin que hubieran querido ser injustos con Ofelia. Para ellos, sus prácticas son naturales y están basadas en la repartición de roles genéricos.

Los pactos masculinos subyacen en los pensamientos y en las actitudes tanto de los regidores como de las personas que acceden al sistema de justicia; encarnados en cada uno de nosotros, se hacen tangibles en prácticas específicas como la de dar o no la palabra a una mujer, pedir que alguien la justifique y la represente, restarle valor a su decir o cuestionarla. La alianza se realiza en momentos específicos, pero tiene impactos de largo alcance al quedarse encarnados en las personas y modelar sus ideas y actos.

Tercera alianza. El control sobre el cuerpo de las mujeres

Cuando Héctor habló por primera vez en la audiencia dijo que él: “ya ha perdonado a su hermano”; recordemos que hasta ese momento Ofelia todavía no había hablado, por lo tanto, ella no le había otorgado el perdón.

Héctor: Son habladorías que le estoy buscando pleito a mi hermanito, ni tampoco le estoy pidiendo cita a mi papá. Ya tiene tiempo que empezó el problema, ya ha pasado mucho tiempo, yo he perdonado, pues no pedí que se arreglara el problema así como dijo mi papá. [...] Mí hermanito llegó a mi casa a pegarle [violar] a mi esposa, sólo porque le pedí de favor que me cuidara a mis ganados, está bien, lo he perdonado [...].

Del testimonio anterior surgieron varias preguntas: ¿por qué Héctor puede otorgar el perdón por hechos que no han ocurrido en su cuerpo?, ¿no le correspondería a Ofelia otorgar el perdón por algo que sucedió en su cuerpo?, ¿qué y quién le otorga a Héctor el derecho de decidir que el violador ha sido perdonado?, ¿por qué el esposo es el ofendido y por qué hay que pedirle perdón a él?

El atributo que Héctor se otorga a sí mismo ejemplifica la alianza por medio de la cual el esposo goza de exclusividad sobre el cuerpo de su esposa. Es decir, los esposos son los únicos hombres que pueden ejercer poder sobre su esposa porque ella les pertenece. Si otro hombre transgrede esta alianza, al que se ha ofendido es al varón, no a la mujer, porque ella es su objeto/propiedad. Es por ello que Héctor puede otorgar el perdón, porque el daño se cometió en “su propiedad”.

La idea de que el cuerpo de la mujer es propiedad del esposo la podemos encontrar en el mismo contrato matrimonial, porque en éste se pacta por vía social, jurídica y religiosa la exclusividad de un propietario, el marido, sobre un bien, la mujer. En la tradición cristiana, la Biblia estipula en el Deuteronomio que: “No desearas la mujer de tu prójimo, no codiciarás su casa, su siervo o sierva su buey o su asno: nada que sea de tu prójimo” (Deuteronomio, 5:21). Si las mujeres son propiedad de los varones, bajo esa lógica resulta comprensible que, en el caso de Ofelia, quien otorgue el perdón sea el hombre y no la mujer, pues ella no es dueña de sí misma. Según esta concepción androcéntrica, las mujeres no son un “ser para sí”, sino sólo un “ser en sí”; ellas no tienen el

dominio ni la propiedad de su propio cuerpo, a diferencia de los hombres, que son concebidos como “seres en sí” y también como “seres para sí” (Lagarde, 2005: 25).

El derecho de propiedad que creen tener muchos hombres sobre las mujeres, y en específico los que participaron en la audiencia, conlleva otras facultades como los derechos al uso, goce y usufructo, es decir, a la utilización del cuerpo de la mujer como un “bien”, como mejor convenga y sacando provecho de él, ya sea económico o emocional. Disponer del derecho de propiedad de una cosa implica que el propietario puede ceder de manera temporal o definitiva a otra persona su dominio o posesión para que ésta la utilice, la disfrute u obtenga de ella algún beneficio. En el caso de Ofelia, el hermano de Héctor la utilizó y la cosificó, sacando un beneficio sexual al haberla poseído sin su consentimiento. Por ello, nuevamente, es comprensible que el marido sea el que negocie los intereses y derechos, que según todos los presentes en la audiencia le pertenecían de forma exclusiva.

En Oxchuc, el intercambio de mujeres a través del matrimonio es una práctica generalizada, como en muchas sociedades agrícolas en las cuales los padres intercambian mujeres para tener mayor prestigio y poder económico. En el municipio, las relaciones sociales vinculadas con el sistema de parentesco decretan que los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes femeninos y, por lo tanto, es un sistema en el que hombres y mujeres tienen distintos derechos.

Esta regla es reforzada continuamente en el Juzgado y en el Cabildo, ya que cuando jueces y regidores emiten sus consejos o regaños siguen utilizando discursos que no modifican los patrones androcéntricos, y tampoco los cuestionan. Además, quienes usan el servicio raramente se atreven a cuestionar el control de los hombres sobre las mujeres, sino que la mayoría espera que las mujeres sean dóciles y obedientes en el matrimonio. Cuando una mujer en Oxchuc se casa, sale de la familia de origen regida por el dominio del padre, para entrar en el dominio de su esposo y su suegro; este último fungirá también como un padre para la mujer. En este sentido, para muchas familias en este municipio una buena nuera es aquella que llama “papá” a su suegro y “mamá” a su suegra.

Francisco Sánchez Gómez, indígena originario de Oxchuc, en su texto sobre la educación en ese municipio menciona que: “[l]a educación tseltal prepara al hombre de acuerdo a su visión del mundo y sus necesidades concretas”

(Sánchez, 1998:145). Explica, de manera naturalizada y prescriptiva, las restricciones sociales y culturales que la mayoría de las mujeres en Oxchuc tiene o debería tener sobre su cuerpo. El autor revela que ellas tienen prohibido vestir de manera “occidental”, ya que estas prendas “atentan” contra la cultura tseltal. Se les prohíbe vestirse con pantalón por ser una prenda que “expone la anatomía femenina y es considerada exclusivamente masculina”.

[L]as mujeres indígenas, por ejemplo, no pueden ponerse pantalones *stretch* porque les da pena exhibir al público su carne, su cuerpo, porque al ponerse esta prenda es como si anduvieran desnudas ya que se nota toda la fisonomía y la escultura del rostro, además de atentar contra la cultura (Sánchez, 1998: 158).

Para ilustrar el tipo de control que se pretende tener sobre el cuerpo de las mujeres, abundaré más en lo que Sánchez expone sobre la importancia social de utilizar el huipil y la falda indígena de la región:

Los padres, especialmente la madre, siempre se ponen al tanto en el cuidado de los menores, en especial de las niñas, debido a que por los movimientos que realizan jugando muchas veces se descuidan en cubrir sus genitales, por esta razón los indígenas se han acostumbrado a ponerle vestido a las niñas lo más largo posible [*palapak'*] (aproximadamente 15 cm del distanciado del suelo cuando la niña está en posición firme), esto evita que se vean los genitales de las niñas; en el caso de los varones, no se le da mucha importancia por lo que entre los tseltales del municipio del que estamos hablando no es raro ver a niños con sus genitales al descubierto (Sánchez, 1998).

Como puede observarse, el control sobre los cuerpos de los varones no es tan importante como mantener el control sobre las mujeres desde la infancia. El autor no cuestiona la “cosmovisión tseltal”, de la que él mismo se considera parte, y mucho menos las restricciones y el control que esta supuesta costumbre tseltal ejerce sobre el cuerpo de las mujeres.

Los datos que revela Sánchez confirman nuevamente cómo las normas sociales o la costumbre de la región mantienen marcados estereotipos de género,

en los cuales se refuerza la discriminación contra las mujeres en nombre de una supuesta tradición que, por cierto, no todos avalan, y además siempre está en permanente disputa según los grupos de poder en turno. En esa línea de “respeto a la tradición” resulta llamativo que, en Oxchuc, la mayoría de los hombres no utiliza su vestimenta tradicional más que en ceremonias institucionales o religiosas; ellos diariamente visten, como Sánchez lo llama, “prendas occidentales”: pantalón y camisa. Sin embargo, la mayoría de las mujeres en el municipio sí usa diariamente su vestimenta regional, es decir, la blusa bordada y el huipil. En temas como éste puede notarse el doble discurso de los hombres.

La reglamentación sobre la vestimenta es cada vez menos respetada por las mujeres jóvenes. En este sentido, las adolescentes en Oxchuc se están saliendo un tanto de ese control, por lo menos simbólicamente, pues utilizan pantalón con más frecuencia.

Lo anterior enmarca y ejemplifica el tipo de ideas de género y sexualidad con las cuales crecieron las autoridades del Cabildo, Ofelia y los demás participantes de la audiencia. Es así como, en la audiencia, a Ofelia le reafirmaron nuevamente la percepción que tenía de su propio cuerpo, la idea de que su cuerpo no le pertenecía del todo. Recordemos que la percepción personal sobre nosotros mismos es la que los demás nos comunican; es decir, un individuo pensará que es inteligente si “otros” individuos le dicen y le ratifican que lo es. De esta manera, Ofelia ha tomado, recibido y nuevamente introyectado —por medio de los discursos de las autoridades— esos pactos masculinos que le proyectan una imagen de mujer débil, controlada, despojada de su cuerpo y de su voz. Las autoridades ratificaron esa mirada con el poder simbólico que ejercieron en la audiencia; se trata de una mirada en la cual se revictimiza a la mujer porque no se le reconoce el carácter de agente de su propio destino. Sin embargo, como mencioné anteriormente, esta mirada no es encarnada de forma mecánica y pasiva, sino que Ofelia la recrea, interpreta y dinamiza bajo su propia agencia, pero los marcos sociales y los capitales con los que cuenta le ofrecen un abanico muy pequeño de posibilidades para romper con los pactos androcéntricos o para sacar provecho de ellos —como sí lo ha hecho Eloína, porque ella contaba con otro tipo de capitales—.

Lo sucedido en la audiencia ilustra la manera en que las alianzas han construido la personalidad y el carácter de cada uno de los participantes. Héctor actuó en la audiencia de manera inconsciente porque se formó bajo los patrones androcéntricos mencionados; para salir de ellos se necesitaría

experimentar otro tipo de prácticas no sexistas ni androcéntricas. Hasta ahora, en esa localidad el Estado y las distintas instancias educativas, académicas y políticas que trabajan en temas de este tipo no han sido lo suficientemente eficaces para transformar las alianzas masculinas que subyacen en la sociedad.

Cuando las autoridades del Cabildo permitieron que Héctor otorgara el perdón al violador, confirmaron, vivificaron y dinamizaron la creencia de que las mujeres no son dueñas de sus cuerpos. Lo trascendente de las autoridades que imparten justicia es el papel fundamental que juegan en la recreación constante de esas subjetividades y prácticas entre las partes en conflicto dentro de la audiencia porque, al ser autoridades, ejercen un poder simbólico sobre la sociedad. Las instituciones de justicia representan lo que es correcto o incorrecto, deseado o no deseado para la sociedad, por lo tanto, su intervención refuerza de manera contundente las concepciones sexistas.

Cuarta alianza. El cuerpo femenino como instrumento de comunicación entre hombres

Hasta ahora hemos visto cómo el cuerpo de Ofelia fue usurpado por esos pactos androcéntricos, los cuales modelaron un cuerpo débil, frágil, resignado y triste. Asimismo, esos pactos hicieron de ella una mujer que no podía emitir sus argumentos, juicios y opiniones, al menos públicamente, pues su voz había sido usurpada por los hombres.

La violación de mujeres indígenas no es un fenómeno novedoso,⁶ pero el hecho de que el caso de Ofelia se expusiera en la audiencia me ofreció la oportunidad de cuestionar algunas situaciones que mostraran esos pactos androcéntricos con interrogantes como: ¿por qué Oliverio violó a Ofelia, es decir, por qué no a otra mujer?, ¿qué significa una violación en ese contexto?, ¿por qué ocurre?, ¿cuál es la alianza que el violador está reafirmando o pactando y con quién?, ¿qué jerarquías se están manteniendo o reforzando? En respuesta

⁶ En la época de las fincas, las mujeres indígenas sufrieron numerosas agresiones sexuales. En esa época, el cuerpo y la vida de una mujer indígena eran mucho menos valorados que los de un animal. Mercedes Olivera refiere que en Chiapas era habitual el derecho de pernada, los castigos y los maltratos hacia las mujeres. Estas conductas no sólo eran realizadas por los finqueros y sus empleados, sino también por los curas, quienes por medio de su ideología cristiana encubrían y sostenían la explotación y el racismo (Olivera, 2004).

a estas preguntas argumento que la violación no tenía como objetivo principal una satisfacción sexual, sino que constituyó un vehículo de comunicación entre varones que el violador utilizó para enviar un mensaje.

En primer término, la violación es uno de los actos más representativos de la condición de objeto que se le asigna a una mujer. La agresión sexual constituye la forma de cosificación más explícita de un varón sobre una mujer, ya que él actúa en contra de los deseos de la sobreviviente, imponiendo violentamente su voluntad y controlando incluso la posibilidad de vida o muerte de su víctima; se vuelve dador de vida o muerte.⁷ Ésta es la relación de poder más clara y agresiva, en la cual una persona es subordinada a otro ser humano.

Por otro lado, siguiendo a Rita Laura Segato, en la violación es posible observar varios mensajes implícitos que el violador quiere emitir, que pueden estar dirigidos a un grupo de hombres al cual el hombre pertenece y dentro del cual tiene la necesidad de autoafirmarse como varón y ser reconocido como tal. En su estudio, la antropóloga propone que, por lo menos, los violadores recurren a tres temas en sus discursos, por lo cual ella sugiere una triple dimensión del delito de violación. El primer tema se refiere a cuando la violación es realizada como castigo o venganza contra una mujer genérica que se salió de “su lugar”, es decir, de su posición subordinada y tutelada en un sistema de estatus: en este caso, el violador es una especie de vengador moral, de juez social que debe mantener el orden, un orden en el cual se confina a las mujeres al recatamiento, a la casa y a lo privado. Los violadores, dice la antropóloga, son los hombres más moralistas. El segundo se refiere a la violación como una agresión o afrenta contra otro hombre genérico cuyo poder es desafiado, y su patrimonio usurpado mediante la apropiación del cuerpo femenino. Finalmente, el tercer tema se refiere a cuando la violación funciona como una demostración de fuerza y virilidad ante una comunidad de pares con el objetivo de garantizar o preservar un lugar entre ellos, para probar el varón que tiene competencia sexual y fuerza física (Segato, 2003: 6). Estos tres discursos no son necesariamente excluyentes; sin embargo, siempre hay uno que se impone a los demás.

⁷ Algunos psicólogos explican que el ataque al cuerpo en la violación es un ataque a la dignidad y a la subjetividad (pensamientos, sentimientos, actitudes), es decir, con una parte fundamental de lo que nos hace persona, manteniendo a la sobreviviente, dominada y atemorizada mucho tiempo después de haber ocurrido la violación (Velázquez, 2003: 41).

La situación de Oliverio en su localidad coincide con el tercer tema que menciona Segato, dado que tenía la necesidad de reforzar su imagen de hombre viril ante los hombres de la comunidad porque no tenía hijos y eso demeritaba su prestigio social como “hombre cabal”.⁸

Socialmente, la masculinidad de Oliverio estaba en desventaja frente a su hermano y también frente a los otros hombres de su comunidad, ya que la fertilidad es uno de los símbolos de masculinidad más importantes en Oxchuc. No se puede concebir un hombre como tal si no es fértil; si un hombre no puede procrear, su reputación está en duda e implica cuestionar sus preferencias sexuales.

Sánchez expone que, en Oxchuc, para que un individuo forme parte del mundo adulto forzosamente tiene que casarse y procrear nuevas vidas; si esto no ocurre, será objeto de burlas y será considerado como una mujer. Entre los tseltales de Oxchuc, para tener contenta y satisfecha a una mujer es necesario tener contacto sexual con ella por lo menos tres veces durante la noche (Sánchez, 1998: 184).

Lo anterior ilustra por qué para Oliverio era tan importante enviar un mensaje contundente a los hombres de su comunidad: “soy potente sexualmente, soy fuerte, soy viril”, y este mensaje fue emitido por medio de la violación. La virilidad es algo que solamente tiene sentido en un ámbito social. La percepción de la virilidad varonil, argumenta Amorós, no se produce *in recto*, sino en la tensión referencial hacia los otros varones: “soy un varón porque soy uno de ustedes” (Amorós, 2001). Además, este mensaje tiene que ser enviado a través de un acto violento, pues la agresividad y la crueldad sexual son socialmente equiparadas a la sexualidad y al poder masculino (Millet, 1975: 59).

El violador pretende que, después de la violación, no haya dudas sobre su preferencia sexual; espera que el mensaje llegue a toda la comunidad, pues un acto de esa naturaleza es fácil que se vuelva del dominio público al involucrar a las familias y al pueblo entero. Ofelia y Eloína tuvieron pleitos y peleas frente a muchas mujeres en eventos públicos, y gracias a ello todos conocieron lo sucedido. Por otro lado, el caso fue presentado ante distintas autoridades del municipio.

⁸ El tener hijos es de gran importancia en una familia de agricultores, y mucho más si son varones, pues son ellos los encargados de hacer productiva la tierra —división sexual del trabajo— y también serán los futuros dueños de ella. Las familias en Oxchuc se alegran más cuando nace un hombre que cuando nace una mujer. La familia de Oliverio no fue la excepción.

En resumen, la violación, al hacerse pública, cumplió con su finalidad: llevar el mensaje a la comunidad. Y como todos los hombres se enteraron, Oliverio selló su pacto con los varones y envió el mensaje, simbólicamente, de que él era un hombre igual a ellos (Amorós, 2001: 123), es decir, viril y heterosexual. No le faltaba nada más por demostrar.

Ofelia fue escogida como vehículo para llevar el mensaje porque no representaba peligro para Oliverio ya que, al ser esposa de su hermano, las cosas quedaban en casa. El violador sabía muy bien que tendría el apoyo de su padre y su familia. Su hermano, sin dinero y sin el apoyo familiar, no representaba un peligro social, porque las autoridades estarían del lado donde estuvieran los “hombres cabales”, es decir, los fuertes, los proveedores, los agresivos. Oliverio no arriesgaba casi nada, sin embargo, ganaba mucho prestigio social.

La figura paterna, en este caso, fue de mucha importancia en la configuración de las alianzas androcéntricas: el padre del violador estaba de su parte, lo apoyó, lo defendió y lo justificó. De igual manera, otros actores fundamentales en la conformación de esta alianza fueron las autoridades municipales, pues sellaron el pacto con los hombres “completos” al no dictar sanción de ningún tipo al violador.

Para los regidores “las cosas estaban parejas” porque Ofelia no había denunciado a tiempo, aunque en esa instancia no existen términos de caducidad o prescripción; utilizaron ese argumento únicamente con la finalidad de no castigar al violador.

Las autoridades cerraron el círculo de los pactos masculinos aceptando que los hombres tienen que demostrar su virilidad sin importar los medios que utilicen. La evidencia empírica permite afirmar que, para las autoridades, el cuerpo de la mujer no es tan importante como para sancionar a un varón; en consecuencia, era muy difícil que Ofelia obtuviera justicia de algún tipo. Los pactos subyacentes en relación con los valores androcéntricos impidieron y dificultaron algún resultado en el juicio de manera que Ofelia obtuviera mayores ganancias.

La impunidad de la violación refleja no sólo el control que ejercen los violadores sobre las mujeres, sino también el control institucional/social de los varones sobre las mujeres, pues, al no importar a las autoridades que las mujeres obtengan justicia, dan su consentimiento para ejercer ese poder. Los regidores, al no sancionar al violador, enviaron el mensaje a la sociedad de que las mujeres no importan.

Conclusiones

Las alianzas previamente encarnadas cumplieron su objetivo: influyeron para que Ofelia no lograra un acuerdo que la beneficiara y para que el violador se fuera sin castigo, sin regaño y sin ningún tipo de sanción. El análisis de las alianzas permitió mostrar cómo la administración de justicia se imparte desde patrones androcéntricos, por lo tanto, es muy difícil que las mujeres puedan obtener acuerdos que las beneficien, pues ellas tienen menos capitales al enfrentarse al juego. Dependiendo del tipo y la cantidad de capitales que cada mujer lleve consigo, así será el tipo de beneficios que obtengan de las autoridades que imparten justicia. En el caso de Ofelia, los capitales con los que contaba no fueron suficientes para obtener los beneficios que esperaba. Cuanto más abundantes sean los capitales —de prestigio, simbólicos, culturales y económicos— con que cuenten las mujeres, mayor será su poder de negociación para obtener justicia.

El Cabildo, y en general los espacios de justicia, son contextos donde permanentemente se asignan roles de género que hombres y mujeres por lo general no cuestionan. Las autoridades, gracias al poder simbólico del que gozan, legitiman los discursos de los usuarios y usuarias que detentan mayor poder en las audiencias. Regidores y jueces son los representantes del discurso verdadero o legítimo (Foucault, 1978: 140), y por ello sus decisiones, acuerdos o resoluciones impactan en mayor medida en la construcción de los valores androcéntricos de los agentes que utilizan sus instancias de justicia. En el caso expuesto, el discurso de los regidores cumplió con la función ideológica de establecer como natural la subordinación de las mujeres, y la manera en que los hombres y mujeres participantes de la audiencia encarnen estos discursos dependerá de su experiencia de vida.

Ofelia tuvo otra experiencia más en la que su cuerpo fue nuevamente moldeado y controlado. En general, las alianzas androcéntricas permiten que la violencia física y psicológica se tome como natural.

Referencias

- Amorós, Celia (2001). *Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de masculino y lo femenino*. México: UNAM.
- Amorós, Celia (2001). *Feminismo. Igualdad y diferencia*. México: UNAM.

- Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Cameras Myers, Mariel (2015). *Las siete alianzas. Género y poder en las prácticas de justicia en Oxchuc, Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Douglas, Mary (1971). "Do Dogs Laugh. A Cross Cultural Approach to Body Symbolism". En M. Douglas (comp.), *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*. Londres: Routledge.
- Foucault, Michael (1978). *La microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel (1999). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Lagarde, Marcela (2005). *Los cautiverios de las mujeres, madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.
- Lerner, Gerda (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Millet, Kate (1975). *Política sexual*. México: Aguilar.
- Nader, Laura (1998). *Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*. México: CIESAS-IOC/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Olivera Bustamante, Mercedes (2004). "Una larga historia de discriminaciones y racismo". En *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, t. I. Tuxtla Gutiérrez: UNICACH/UNACH/CONACYT.
- Rodríguez Magda, Rosa María (2004). *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Anthropos.
- Sánchez Gómez, Francisco (1998). *Sociedad y educación tzeltal en Oxchujk'*. México: Gobierno del Estado de Chiapas/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes/Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas.
- Segato, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia*. Conferencia dictada el 30 de junio de 2003 en la apertura del Curso de Verano sobre Violencia de Género dirigido por el Magistrado Baltasar Garzón de la Audiencia Nacional de España en la sede de San Lorenzo del Escorial de la Universidad Complutense de Madrid.
- Velázquez, Susana (2003). *Violencias cotidianas, violencias de género*. Buenos Aires: Paidós.

Sobre las autoras

Lilliana Bellato Gil

Es doctora en Ciencias Sociales y Humanísticas en el Centro de Estudios Superiores de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Es fundadora y directora de J'lumaltik Equidad Sur, A.C., en donde ha impulsado diversos trabajos con jóvenes en prisión, trabajadoras sexuales y mujeres transexuales. Es autora de varios libros, artículos y capítulos de libro. Destaca su investigación doctoral: “*Traigo el deseo a flor de piel*”. *Espacio, corporalidad y experiencia erótica en un grupo de personas mayores de sectores medios en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas* (2015), de la que se derivan publicaciones tales como “Museografía del erotismo en personas mayores. La erotización de los objetos” (2018) y el escrito incluido en este libro. Es coautora del libro *Travesías. Historias trans a través del espejo* (2016) y co-coordinadora del libro *Representaciones sociales de la pobreza* (2006). Correo electrónico: lilianabellato@hotmail.com

Mariel Cameras Myers

Es maestra en Ciencias Sociales y Humanísticas por el Centro de Estudios de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. En el año 2014 su tesis de maestría *Las siete alianzas. Género y poder en las prácticas de justicia en Oxchuc, Chiapas* ganó el primer lugar en el Concurso Tesis de Género Sor Juana Inés de la Cruz. Ese mismo año obtuvo el primer lugar en el concurso Género y Justicia convocado por la Suprema Corte de Justicia de la Nación

(SCJN), la oficina en México del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos y ONU-Mujeres. Correo electrónico: marielcammyers@hotmail.com

Inés Castro Apreza

Es maestra en Sociología Política por el Instituto Dr. José María Luis Mora y doctora en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); docente e investigadora en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Se ha especializado en teorías feministas y en perspectivas feministas en teoría política, y desarrolla investigaciones sobre participación política de las mujeres. Entre sus publicaciones recientes figuran: el libro de autora *Mujeres y política en Chiapas. Un programa feminista* (2019) y *Cuerpos y diversidades* (2016), del cual es co-coordinadora. Ha organizado y coordinado el Coloquio Cuerpos y Diversidades en el año 2014 y el Primer Congreso Feminista de Chiapas en 2016, ambos en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Es coordinadora y docente del Diplomado Género, Ciudadanía y Defensoría de los Derechos orientado a mujeres indígenas de Chiapas y otros estados de México. Correo electrónico: maria.castro@unicach.mx

Cruz Yolanda Martínez Martínez

Es maestra en Ciencias Sociales y Humanísticas por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Se ha especializado en la temática de las trabajadoras sexuales en Chiapas, particularmente de aquellas que laboran en Tuxtla Gutiérrez. Trabaja en la Oficina del Abogado General de la UNICACH desde hace varios años. Participó en el Coloquio Cuerpos y Diversidades, en 2014 (CESMECA-UNICACH/UNICH), en el que se discutieron, a partir de su intervención académica, las perspectivas existentes en torno al trabajo sexual. Correo electrónico: yolanda.martinez@unicach.mx

Astrid Maribel Pinto Durán

Es doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) e investigadora en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Algunas de sus publicaciones son: *Guerreros de Luz. Enseñanzas de don Lauro para una red cósmica de espiritualidad* (CONACULTA, 2013) y *Los artificios de la fidelidad. Reciprocidad y poder en una finca de Los Altos de Chiapas* (UNICACH, 2000). Sus temas de investigación son los imaginarios, utopías, emociones y espiritualidades en contextos urbanos. Correo electrónico: astrid.pinto@unicach.mx

Georgina Sánchez Ramírez

Maestra en Población por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México, y doctora en Sexualidad por la Universidad de Salamanca, España. Es profesora-investigadora del Departamento de Salud en El Colegio de la Frontera Sur, Unidad San Cristóbal, desde 1997. Sus temas de interés son: género y salud sexual y reproductiva, y salud posreproductiva, así como la construcción de indicadores desde el enfoque de género. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadores y ha sido consultora del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Es autora de libros y artículos científicos relacionados con los temas de género, salud y sexualidad, y actualmente es una referencia en el tema de parto humanizado y partería. Correo electrónico: gsanchez@ecosur.mx

Karla L. Somosa Ibarra

Es historiadora de formación, y cursó estudios de maestría en la Universidad Autónoma de México, Unidad Xochimilco, donde obtuvo el título con la tesis *La paradoja del ministerio pastoral femenino: una interpretación desde la epistemología feminista del conocimiento situado*. Sus últimas publicaciones tratan sobre temas como el cuerpo, la historia de las mujeres, la religión evangélica y la epistemología feminista. Algunas de ellas son: “Participación y condición de

género entre mujeres protestantes de la región Centro de Chiapas” (2014) e “Historia de mujeres evangélicas y debate religioso sobre la ordenación pastoral femenina en Chiapas del siglo XX” (2017). Es cofundadora del Observatorio Feminista contra la Violencia a las Mujeres de Chiapas, creado en el año 2016. Correo electrónico: k-yita@live.com.mx

Blanca Olivia Velázquez Torres

Psicóloga de formación, es maestra en Psicopedagogía y doctora en Ciencias Sociales y Humanísticas por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Es docente de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN). Tiene veinte años de experiencia en atención a mujeres víctimas de violencia doméstica y sexual, y en prevención y divulgación de los derechos de las mujeres. Es integrante y fundadora del Colectivo Feminista Mercedes Olivera (COFEMO). Correo electrónico: tisigua69@yahoo.com.mx

CUERPO Y POLÍTICA
FEMINISMOS, GÉNERO E INTERSECCIONALIDAD

Inés Castro Apreza
(editora)

Se terminó de imprimir en los talleres de Ediciones Navarra, Van Ostade 7, Alfonso XIII, 01460 Ciudad de México, en el mes de Junio de 2019, en tiro de 500 ejemplares

En México y otras partes del mundo se han desarrollado tres grandes tradiciones académicas en torno a los estudios sobre “la mujer” o “las mujeres”, un sujeto largamente invisibilizado en las ciencias sociales: investigaciones de mujeres, de género y feministas. Ciertamente, a dichas tradiciones hay que añadir los estudios sobre cuerpos y corporalidades, el tema central de los trabajos reunidos en este libro. Estos estudios experimentaron un auge en el siglo XXI en México y, en menor medida, también se han hecho aportaciones analíticas importantes al tema en el estado de Chiapas desde temáticas como la violencia contra las mujeres, el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, las religiones, hombres y mujeres mayores o corporalidades femeninas indígenas. Este libro es producto de búsquedas propias —unas desde el posicionamiento feminista—, diálogos, disensos y encuentros colectivos desarrollados por jóvenes estudiantes y académicas de larga trayectoria. En su mayoría, los análisis hacen aportaciones significativas a las emergentes investigaciones urbanas en la entidad sobre feminismo, género e interseccionalidad.

