

CUERPOS Y DIVERSIDADES

Miradas desde el sur

Inés Castro Apreza
Susie Morales Moreno
COORDINADORAS





CUERPOS Y DIVERSIDADES

Miradas desde el sur

Memorias del Coloquio
Cuerpos y Diversidades
19 y 20 de junio 2014,
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

**Inés Castro Apreza
Susie Morales Moreno**
COORDINADORAS

306.7
C84

Cuerpos y diversidades : miradas desde el sur / Adriana Rosario Alcázar González... [et al.] : coordinadoras Inés Castro Apreza, Susie Morales Moreno. -- 1a. Ed.-- Tuxtla Gutiérrez, Chiapas : UNICACH : UNICH, 2016. 372 p. : 19 cm.

ISBN: 978-607-8410-57-6

1. Conducta sexual – aspectos sociales. 2. Costumbres sexuales. 2. Identidad sexual – sexualidad.

I. Alcázar González, Adriana Rosario, coaut. II. Velázquez Torres, Blanca Olivia, coaut. III. Pérez Jiménez, Carlos Eduardo, coaut. IV. Castro Apreza, Inés, coord. V. Morales Moreno, Susie, coord.

Cuerpos y diversidades. Miradas desde el sur

**Memorias del Coloquio Cuerpos y diversidades
19 y 20 de junio 2014, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México**

Comité Académico

Inés Castro Apreza
Susie Morales Moreno

Comité Organizador

Inés Castro Apreza
Susie Morales Moreno
Mónica Luna Blanco
Flor Marina Bermúdez Urbina
Sandra Aurora González
Gabriela Fragozo Samaniego

Libro dictaminado por Diana Laura Reartes Peñafiel, investigadora en El Colegio de Hidalgo, y Dolores Molina Rosales, investigadora en El Colegio de la Frontera Sur, Unidad Campeche.



Primera edición: 2016
ISBN: 978-607-8410-57-6

D.R. ©2013 UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
1ª Av. Sur Poniente 1460, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
www.unicach.mx

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA
Bugambilia 30, fracc. La Buena Esperanza, San Cristóbal de Las Casas,
Chiapas, México
Tel. y Fax: 01 (967) 678 69 21
www.cesmeca.mx

D. R. UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DE CHIAPAS
Corral de Piedra, núm. 2 Ciudad Universitaria Intercultural,
29299 San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
Teléfono: 01 967 631 6151
www.unich.edu.mx

Impreso en México

Índice



Introducción	9
Inés Castro Apreza y Susie Morales Moreno	
1. Pensando el cuerpo	17
Género y diferencia sexual. Un nuevo-viejo debate en torno a los cuerpos	19
<i>Inés Castro Apreza</i>	
Reflexiones en torno a los estudios del cuerpo	34
<i>Tania Cruz Salazar</i>	
2. Cuerpos abyectos, diversidad sexual y disidencias sexuales	51
El nuevo cuerpo: prótesis, simulacros y el nuevo orden de las mutilaciones	53
<i>Carlos Eduardo Pérez Jiménez, Oscar Cruz Pérez y Julieta Adriana Silva Zamora</i>	
El reloj biológico y sus marcas sobre el cuerpo femenino. Reflexiones sobre cuerpo y “menopausia adelantada” en mujeres con cuerpos modificados por una histerectomía	62
<i>Adriana Rosario Alcázar González</i>	
El feminismo lésbico en Chiapas. De los años ochenta del siglo XX a los primeros años del siglo XXI	72
<i>Yolanda Castro Apreza</i>	
Identidades lésbicas y los prejuicios sociales en Villaflores y San Cristóbal de Las Casas	81
<i>Claudia Rosas Ríos</i>	
3. Cuerpos, sexualidad y salud	91
Derecho y género. El cuerpo femenino como territorio	93
<i>Martha Figueroa Mier</i>	
Los cuerpos pacientes. Biomedicina y dispositivos sanitarios	104
<i>Hilda Eugenia Argüello Avendaño</i>	
Cuerpos y salud reproductiva. Relatos de mujeres migrantes centroamericanas en el Soconusco	113
<i>Dulce Karol Ramírez López</i>	
4. Cuerpos de mujeres y hombres en plenitud. Erotismo, climaterio y mastectomía	125
La normalización del cuerpo. Estudios de casos de los cuerpos vividos en la región alteña	127
<i>María Graciela Freyermuth Enciso</i>	
Madurez, climaterio y menopausia. ¿Puerto libre para la medicalización?	140
<i>Georgina Sánchez Ramírez</i>	
Las nuevas amazonas. Mujeres tras la mastectomía	161
<i>Montserrat Bosch Heras</i>	
Los cuerpos hablan. Más allá de los mitos de la menopausia y la erección entre mujeres y hombres mayores	171
<i>Liliana Bellato Gil</i>	



5. Mujeres indígenas: cuerpos y violencias. Resistencias y dominaciones I	199
El embarazo no deseado. Mujeres indígenas y mestizas en San Cristóbal de Las Casas	201
<i>Georgina Rivas Bocanegra</i>	
Cuerpos y destierros. Representaciones de mujeres centroamericanas en el imaginario local de la frontera sur	216
<i>Susana Margarita Martínez Cruz e Inés Castro Apreza</i>	
Cuerpos rituales. Experiencias en la diversidad religiosa	234
<i>Mónica Aguilar Mendizábal</i>	
6. Cuerpos y violencias. Resistencias y dominaciones II	245
Trabajadoras sexuales. Un nuevo paradigma en la protección de sus derechos	247
<i>Cruz Yolanda Martínez Martínez</i>	
Cuerpos en el trabajo sexual de centroamericanas en Tapachula	259
<i>Rebeca Guadalupe Hernández Hernández</i>	
Un granito de arena en la construcción de un mundo sin violencia	270
<i>Nancy Zárate Castillo</i>	
La construcción social del amor y la violencia doméstica	285
<i>Blanca Olivia Velázquez Torres</i>	
7. Cuerpos jóvenes y resignificaciones	291
Cuerpo-imaginario. Representaciones de la corporalidad y la sexualidad entre estudiantes universitarios	293
<i>Susie Morales Moreno</i>	
Del cuerpo normado al cuerpo transgresor. Experiencias de aborto en San Cristóbal de Las Casas	307
<i>Fabiola Ixchel Muñoz Soto</i>	
El cuerpo adolescente. Entre lo estético y lo sexual	322
<i>Óscar Cruz Pérez, Carlos Eduardo Pérez Jiménez y Germán Alejandro García Lara</i>	
Dialogando sobre género y simbolizaciones corporales con estudiantes de segundo semestre de la Licenciatura de Lengua y Cultura en la UNICH	334
<i>Virginia Ivonne Sánchez Vázquez</i>	
8. Corporalidad y resignificaciones. Música y arte	343
Racismo y sexismo. Los cuerpos transgresores de las mujeres indígenas	345
<i>Georgina Méndez Torres</i>	
Estrategias corporales en el arte textil maya actual	354
<i>Claudia Adelaida Gil Corredor</i>	
Música, cuerpo y baile. Expresión artística y corporal	363
<i>Martín de la Cruz Moya López</i>	

Introducción

Tras un largo proceso de preparación, los días 19 y 20 de junio de 2014 se realizó el Coloquio *Cuerpos y Diversidades* en la ciudad colonial de San Cristóbal de Las Casas, en el estado de Chiapas, apoyado por la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH) y la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH). Este trabajo supuso búsquedas en la producción científica reciente en la entidad, contactos personales o por otras vías de comunicación, y, desde luego, el evento fue posible por la buena disposición de muchas personas que apoyaron su realización. Frente a los buenos resultados que tuvimos, hay que reconocer ante todo la destacada participación de las y los ponentes con sus invaluable aportaciones de alto nivel académico y político.

Cuerpos y Diversidades logró congregar a un número significativo de mujeres y hombres de diferentes generaciones, diversas formaciones profesionales y distintas adscripciones institucionales. En el Coloquio no participaron todas las personas de la entidad dedicadas al análisis, la investigación, la reflexión y la acción sobre o desde el cuerpo, pero sí afirmamos que el evento concitó la participación de la inmensa mayoría. Estas memorias dan cuenta de ello. Hemos de reconocer, no obstante, que las reflexiones se centran básicamente en cuerpos de mujeres, mientras que muy poco encontramos de cuerpos de hombres, lo que representa una gran ausencia en este volumen.

¿Cómo empezamos a pensar el cuerpo en el estado de Chiapas? ¿Cómo es que hemos derivado en esta temática tan rica como compleja, y tan necesariamente multidisciplinar?

En una historia todavía por escribirse, proponemos desde ahora que han sido caminos diversos los que nos han conducido a la temática del cuerpo. Tres seminarios impartidos en dos instituciones dentro de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH) han sido seminales en la reflexión y el impulso de investigaciones sobre el Cuerpo: *El Nuevo Cuerpo: Prótesis y Simulacros*, coordinado en el ciclo académico 2009-2010 por Carlos Eduardo Pérez Jiménez y Óscar Cruz Pérez; el seminario de especialización *Sexualidades y Familia* a cargo de la Dra. Magda Estrella Zúñiga Zenteno, impartido en el Programa de Maestría del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) en el año 2012, y el seminario de especialización *Cuerpo y Política* impartido por la Dra. Inés Castro Apreza, en 2012 en la Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas



del CESMECA, y en 2014 en el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas de la misma institución. Aproximaciones analíticas diversas han caracterizado estos seminarios tanto como sus distintas miradas disciplinarias; precisamente varias de las temáticas que en ellos se abordan se ven reflejadas aquí, en las memorias de este Coloquio, que buscó congregar voces desde la diversidad en su más amplia acepción. A Carlos Eduardo Pérez, Óscar Cruz y Magda Estrella Zúñiga debemos, por cierto, la imprescindible mirada psicoanalítica del cuerpo en las investigaciones realizadas y en el coloquio mismo.

Igualmente, en otras instituciones del estado se encuentran destacadas investigadoras —cuya presencia honró este Coloquio— que han impulsado largamente investigaciones sobre el cuerpo, entre ellas Graciela Freyermuth Enciso, Georgina Sánchez Ramírez y Montserrat Bosch Heras. El trabajo de Tania Cruz, a su vez, constituye una de las primeras investigaciones en la entidad explícitamente dedicadas al cuerpo, en este caso vinculado a las prácticas de belleza entre mujeres indígenas y mestizas. Sin dejar de resaltar la perspectiva desde la música a través de la reciente investigación de Martín de la Cruz López Moya, que nos aportó en este evento una mirada novedosa y potencialmente fructífera.

Entre las jóvenes generaciones interesadas en esta temática encontramos a mujeres que han hecho tesis de posgrado o han realizado investigaciones, muchas de ellas llevadas a cabo en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Sureste), en El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR, Unidad San Cristóbal de Las Casas) y en la propia UNICACH. Más recientemente, mujeres de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) se han sumado a esta comunidad de investigadoras y, en cierto sentido, también comunidad interpretativa. Mónica Aguilar Mendizábal, Claudia Rosas Ríos, Ivonne Sánchez, Georgina Méndez y Adelaida Gil son ejemplos de lo anterior.

Dentro de este universo cabe resaltar que varias de tales investigaciones se han llevado a cabo, desde hace varios años, en los Programas de Posgrado de Maestría y Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas del CESMECA de la UNICACH. Esto ha permitido invitar a participar como ponentes en el Coloquio *Cuerpos y Diversidades* a un número considerable de alumnas que ya concluyeron sus estudios y a otras más que están en proceso. Interesantes contribuciones todas ellas que se traducirán en capítulos para libros colectivos o en libros en sí mismos en el mediano plazo. La lista es amplia, pero podemos mencionar a quienes aquí participan: Adriana Alcázar, Liliana Bellato, Rebeca Hernández, Susana Margarita Martínez, Yolanda Martínez, Susie Morales Moreno y Fabiola Ixchel Muñoz.

Por otro lado, una serie de investigaciones promovidas en marcos institucionales o académicos fuera de la entidad dan cuenta por igual del interés por centrarse en el cuerpo, como los trabajos de Hilda Argüello y Georgina Rivas.



Desde luego, no podía faltar en este evento la participación de mujeres que han tenido una larga militancia feminista en la entidad, dedicadas como han estado, durante casi tres décadas, a la lucha por los derechos de las mujeres, en especial al derecho a una vida libre de violencia. Su mirada y su práctica, su experiencia directa y su compromiso político nos llevaron a considerarlas como una parte nodal de este coloquio. Nuestro agradecimiento especial, en tal sentido, para las feministas de primera línea Martha Figueroa Mier, Yolanda Castro Apreza, Blanca Olivia Velázquez y Nancy Zárate. Las tres últimas, además, son estudiantes de los programas de posgrado del CESMECA.

Gracias a las sugerencias de dictaminadoras notables, hemos procedido a una reorganización de las ponencias más acorde con las mesas propuestas desde el inicio, de manera que estas últimas permanecen con su título original. En “Pensando el cuerpo”, abren las reflexiones dos intervenciones de carácter teórico, en las que se aborda el tratamiento del cuerpo desde la riqueza y complejidad de las distintas ciencias sociales. En “Cuerpos abyectos, diversidad sexual y disidencias sexuales”, las reflexiones se centran en la recurrencia de las prótesis para modificar los cuerpos, las histerectomías, desde una perspectiva crítica que confronta la idea de “cuerpos descolocados” con la de cuerpos apropiados por parte de las mujeres que viven tempranamente esa experiencia. Finalmente, dos trabajos novedosos discuten el feminismo lésbico, visto desde sus orígenes organizativos en el estado y desde una aproximación comparativa entre las ciudades de Villaflores y San Cristóbal de Las Casas.

En “Cuerpos, sexualidad y salud” abre la discusión una aproximación general al cuerpo visto desde el derecho, y cómo desde la instrumentación jurídica se expropia el derecho a la decisión del propio cuerpo de las mujeres; y continúan intervenciones en el sentido del control que, por su parte, tienen la biomedicina y los dispositivos sanitarios, para cerrar con relatos de migrantes centroamericanas sobre sus derechos reproductivos.

En “Cuerpos de mujeres y hombres en plenitud. Erotismo, climaterio y mastectomía” confluyeron miradas de larga trayectoria en la investigación, lo que permitió reflexionar sobre la extrema medicalización del cuerpo de las mujeres en la etapa del climaterio y la menopausia —desde el análisis de bibliografía especializada—; el erotismo y la sexualidad en mujeres y hombres en plenitud, la transformación de los cuerpos a través de la mastectomía y la normalización del cuerpo en contextos rurales a partir de rigurosas etnografías en Los Altos.

En “Mujeres indígenas: cuerpos y violencias. Resistencias y dominaciones I” se ofrecen distintas aproximaciones al embarazo no deseado, representaciones sobre las migrantes centroamericanas que sitúan a las mujeres en espacios públicos y laborales predeterminados, y, finalmente, la experiencia religiosa, es decir, los cuerpos rituales y sus expresiones.



En “Cuerpos y violencias. Resistencias y dominaciones II”, un trabajo aborda el caso de las trabajadoras sexuales desde la perspectiva del derecho, mientras otro lo hace desde el deseo, la compra de cuerpos y la oferta de éstos en un contexto laboral de mujeres migrantes que asumen esta condición. Otros dos trabajos refieren a la experiencia feminista en el trabajo con mujeres en situación de violencia, lo que se ha hecho y lo que falta por hacer desde lo que se sugiere como la construcción social del amor y su efecto en la violencia doméstica.

En “Cuerpos jóvenes y resignificaciones” se exponen investigaciones sobre estudiantes universitarios a través de las representaciones de la corporalidad, por un lado, y de la sexualidad y la experiencia docente en la asignatura de género, por otra; asimismo, se analiza el cuerpo adolescente en su búsqueda de prácticas estéticas y sexuales. En otra investigación se analizan los cuerpos jóvenes de mujeres que han tenido prácticas de aborto en el ejercicio de su derecho a decidir sin desprenderse del cuerpo normado que las moldea en el tiempo y el espacio.

En “Corporalidad y resignificaciones. Música y arte”, finalmente, encontramos reflexiones sobre las estrategias corporales en el arte textil realizado por mujeres de Los Altos y las expresiones artísticas y corporales en el baile.

Agradecemos enormemente la confianza de Mónica Aguilar, coordinadora del Programa de Maestría y Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA); de Alain Basail, director del CESMECA (2011-2015); de Flor Marina Bermúdez, entonces Secretaria Académica del CESMECA; y de Sandra Aurora González, alumna del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas, así como el apoyo invaluable de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), nuestra institución hermana. No podemos dejar de mencionar los merecidos agradecimientos al Programa Universitario de Género de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH) y a la propia Maestría en Educación en Ciencias Naturales, también de la UNICACH, que apoyaron con recursos y cuestiones logísticas para la realización del evento. Gracias a Jenny Molina, al frente de la Secretaría de Administración del CESMECA, por todos sus buenos oficios; y a Irma Cecilia Medina y Roberto Rico Chong por su trabajo de videograbación y fotografía durante el evento; también gracias a Gabriela Frago y Cindy Mariela Reyes, auxiliares de la Dirección del CESMECA, que apoyaron en diferentes tareas. Finalmente, mención especial merece Tania Bautista, Secretaria de Extensión y Vinculación del CESMECA, por el hermoso cartel de su autoría para la difusión del coloquio, por el cuidado puesto en el diseño del material de papelería para el evento y el programa mismo, así como por todo su trabajo de difusión al respecto. Mención especial también para el grupo de fotógrafos que expuso su arte visual en la exposición Cuerpo y Espacio durante los dos días del coloquio: Efraín



Ascencio Cedillo, Aglae Cortés, Alexandra Guzmán, Citlali González Ponce, Yaen Tijerina, Paty Banda, Fabiola Guillén, Astrid Rodríguez, Luis Arturo Aguirre, Luis Enrique García, Arturo Talavera, Patrick López Jaimes, Julio M. Romero, Arturo García Trinidad, Marco Girón, Romeo Dolorosa, Alejandro Mazariegos, Abraham Gómez, Edson Caballero y Alejandro Tello.

Igualmente, un agradecimiento especial merece Mónica Luna, ponente del coloquio e investigadora Cátedra-CONACYT en el CESMECA, cuyo apoyo en la última fase de preparación del evento *Cuerpos y Diversidades*, y la atención a las ponentes a través del correo electrónico, lo hizo posible, sin duda alguna.

No podemos dejar de agradecer, finalmente, a quienes por diferentes razones decidieron no participar en estas memorias, aunque sí lo hicieran como ponentes en el coloquio: su presencia, en cualquier caso, ha quedado registrada en la memoria indeleble del tiempo histórico.

*Inés Castro Apreza
Susie Morales Moreno*

Género y diferencia sexual.

Un nuevo-viejo debate en torno a los cuerpos

*Inés Castro Apreza**

Introducción

¿Sigue siendo el género una categoría de análisis pertinente en las ciencias sociales? Hoy por hoy, difícilmente encontraremos en la vida académica y política un rechazo explícito a la categoría de género. Puede no considerarse útil, puede ignorarse, puede relegarse, puede la mayoría de las veces desconocerse —y de aquí posiblemente derive lo anterior—, pero no rechazarse. Hacerlo sería políticamente incorrecto, al menos si se hace de manera pública. En este texto, no obstante, si bien busco en un primer momento poner de relevancia la persistente utilidad epistemológica y metodológica de la categoría de género, pretendo hacerlo junto con su problematización, por los usos diversos que ha tenido en la academia y, de no menor importancia, por la tergiversación que ha experimentado en sus usos en la vida pública. En un segundo momento destacaré el lugar de la diferencia sexual en su connotación psicoanalítica y sus aportaciones radicales a este rico debate y, por último, delinearé algunas ideas sobre el significado político del conjunto de estas reflexiones para los estudios de género, los estudios de mujeres y las teorías y las prácticas feministas.

Estas reflexiones surgen de un largo trabajo académico, particularmente desarrollado en mi curso de Cuerpo y Política, impartido en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. En el curso trabajamos con diferentes investigaciones y perspectivas teóricas en las ciencias sociales: historia, sociología, antropología, política y

* Docente e investigadora en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH).



distintas teorías feministas. Sin embargo, hacia el final del primer curso eché en falta el psicoanálisis como una disciplina fundamental en el conocimiento del cuerpo. Gracias al apoyo de las psicólogas Nancy Zárate y Blanca Olivia Velázquez fue posible incorporar una introducción general a dicha disciplina en el segundo curso referido. Estas reflexiones retoman, por tanto, todo ese andamiaje reflexivo tan vivamente compartido con las alumnas participantes, y dejan sentadas preguntas e ideas generales sobre el cuerpo, siempre en clave política.

El cuerpo, el género y sus críticas

El cuerpo de las mujeres ha sido objeto de un discurso biológico y anatómico largamente referido con relación al de los hombres. Dice el psicoanalista mexicano Helí Morales (2011: 17) que desde los griegos y hasta finales del siglo XVII la sexualidad se concebía a partir de un solo modelo, el masculino: “las mujeres eran como hombres, pero a la inversa”. Conviene, entonces, ante todo, echar una mirada rápida al cuerpo como objeto de estudio y a los resultados de estos estudios a la luz de algunas de las ciencias sociales.

Michelle Perrott, historiadora francesa experta en el siglo XIX, nos describe magistralmente en *Mi historia de las mujeres* el cuerpo de las mujeres en la historia. Sí, dice ella, “el cuerpo tiene una historia física, estética, política, ideal y material [...] Y la diferencia de los sexos que marca a los cuerpos es un aspecto mayor de esa historia. No es lo mismo ser niña o varón, vivir en la Edad Media o en el siglo XXI”. Así, Perrott nos expone las dimensiones a considerar en ese proceso sin agotarlas: las edades de la vida de una mujer, las apariencias, la cabellera como signo de sensualidad —pero también como castigo cuando se corta a mujeres que dan un valor a su larga cabellera, como en el caso de las oaxaqueñas que son rapadas—, la sexualidad, la maternidad y la prostitución —el más antiguo de los oficios de las mujeres, de los oficios remunerados, añadiría yo—.

Ahora bien, los hombres también cultivan sus cuerpos. El dandismo del siglo XIX mostraba el gusto por la ilusión y el disfraz, dice Michelle Perrott ([1987]2001: 292), cuando se desplegó un agudo sentido del detalle y lo accesorio —el uso de guantes, corbatas, bastones y sombreros—. El dandi atribuía “una extremada importancia a la limpieza, la de la ropa y la del cutis, todo un signo de otro modo de relación con el cuerpo”. Hoy por hoy quizá podríamos ver a estos hombres como metrosexuales, cuando no homosexuales, precisamente por ese “excesivo” cuidado del cuerpo, que es en realidad otro modo de relacionarnos con nuestros cuerpos. El equivalente de un dandismo femenino, de un celibato escogido y libremente vivido, quizá podría encontrarse entre las actrices o mujeres de sectores altos, sugiere Perrott. De este tema y



otros se ocupa Perrott en su hermoso libro-entrevista *Mujeres en la ciudad* (1997). Desde su mirada como historiadora, observa la ciudad como un espacio sexuado donde mujeres y hombres se encuentran, evitan o buscan y, en todo caso, están situados en dos extremos en la escala de valores. Son, subraya Perrott, como el día y la noche. “El hombre público, sujeto eminente de la ciudad, debe encarnar el honor y la virtud. [...] La mujer pública constituye su vergüenza, la parte oculta, disimulada, nocturna, objeto vil, territorio de paso, disponible, sin individualidad propia”.

Otros estudios han buscado el lugar del cuerpo en sociedades en diferentes momentos históricos. Michel Rouche ([1985]2003: 447) dice que en Europa, en los primeros mil años después del inicio de nuestra era, el lugar del cuerpo y el corazón se define por la doble oposición en el lecho: celibato contra matrimonio, libido exigente contra ternura continente. Resulta así sorprendente descubrir que en el siglo VI fue necesario eliminar los crucifijos en que Cristo se mostraba desnudo: el peligro era evidente. Las mujeres podían adorarlo como un dios de la fecundidad y, añado yo, podía llevarlas al deseo. Tampoco los hombres católicos, por cierto, desean a la virgen María, algo impensable por ser el símbolo mismo de la mujer inaccesible. Igualmente, dice Rouche, constatamos la desaparición del bautismo por inmersión, práctica que desplazó el simbolismo de la fecundidad en el cuerpo desnudo del recién nacido por la desnudez con una significación sexual y genital que no tenía. No tenía. ¿Cuándo entonces la desnudez empezó a ser un “pecado”?

El psicoanalista mexicano Helí Morales (2011), en su propuesta de otra historia de la sexualidad, y siguiendo a Michel Foucault pero centrándose en las mujeres —lo que no hizo el gran maestro—, sostiene la hipótesis de que esas curanderas sabias que cumplían una función social y que pasaron a ser “brujas” en el contexto de las herejías que agobiaban a la Iglesia católica en la Edad Media lo fueron porque tenían un saber que ni la Iglesia ni los médicos tenían y porque tenían una sexualidad “desenfrenada”, tenían un “goce otro”. Por ello se las perseguía y se las quemaba con una obsesión y persistencia que llevó a Jules Michelet a documentarlo en su libro *La bruja*.

Por otro lado, el cuerpo femenino —¡qué novedad!— ha sido tabú. Mujeres violadas eran mujeres “corrompidas”, y una mujer corrompida ya no valía nada: incluso no tenía derecho a la propiedad de sus bienes. Entre los galo-romanos, la violación de una mujer libre se castigaba con la muerte y la de una esclava con el pago de su valor. Rouche sugiere la idea de que posiblemente estas mujeres no tenían otra salida que la prostitución; pero, más aún, que la violación o el rapto —y con ello la fuerza del tabú del himen perforado, la llamada “desfloración”—, así como el adulterio, constituían una verdadera polución de la mujer, de la descendencia y de la sucesión. De ahí el valor de la virginidad femenina y de que lo que podría ser una fuente de poder en nosotras —saber quién es el padre



de los hijos e hijas—, se arrebató mediante controles públicos y políticos diversos. Vale entonces preguntarnos: ¿cuándo se nos arrebató esta fuente de poder?

Aquí es interesante hacer una comparación con los celtas, de acuerdo con el estudio de Terry Jones y Alan Ereira (2008). La violación para éstos no era una ofensa contra el hombre sino directamente contra la mujer. Quizá la noción de persona ya estaba aquí, al menos en germen. La mujer es una persona y dueña de su cuerpo, su cuerpo en todo caso es el violentado y no es visto como una propiedad del hombre. No es a él a quien se ofende con la violación, sino a ella. Además, las mujeres celtas también podían separarse y volver a casarse, elegían a sus compañeros y, al parecer, por lo menos algunas de ellas se sabían diferentes en este punto de las romanas. Una pequeña gran diferencia. De la lucha emprendida contra los romanos por la reina celta, la reina “bárbara” Boudica o Boadicea —entre los años 60 y 61 antes de nuestra era—, Dion Casio dice que: dos ciudades han sido saqueadas: “ha sido una mujer la que ha traído a los romanos tal ruina, hecho que, en sí mismo, es causa de la mayor vergüenza”.¹

No es de extrañar que las mujeres bárbaras ejercieran tan notable influencia en la imaginación de los varones romanos. Eran rebeldes, fuertes, peligrosas y —quizá— sensuales. Fue la asociación de las mujeres celtas con el comportamiento bárbaro lo que llevó al Senado a decretar en el año 40 d.C. que las prostitutas debían teñirse los cabellos de rubio —un color que los romanos relacionaban con los celtas—. Sin embargo, fue el deseo de mostrarse sensuales lo que indujo a las damas de las más altas esferas de la sociedad romana a ponerse pelucas de ese color (Jones y Ereira, 2008: 69).

El imaginario masculino sobre la asociación entre “lo bárbaro”, “lo diferente” y el goce con la prostituta, por un lado, y el imaginario femenino sobre lo diferente y lo sensual, por otro, no deja de llamar la atención. Uno sataniza y el otro resignifica. Sin duda alguna hay un gusto por el detalle y el arreglo, por el cuidado de las apariencias, pero, ¿debemos leer también como un signo de autonomización de los cuerpos propios y sus representaciones esta práctica de las mujeres romanas de las clases altas? La herencia romana, y en particular el cristianismo, tiene mucho que decirnos sobre la manera en que el cuerpo de hombres y mujeres fue visto durante la alta y baja Edad Media. La actualización de los imaginarios en cada época histórica podría mostrarnos rupturas,

¹ “Bárbaro” es un término que, dicen Jones y Ereira (2008), denota alteridad. Lo usaban los romanos para designar todo aquello que era contrario a la civilización, o sea, contrario a ellos mismos.



y seguramente también una curiosa línea de continuidad porque tales prácticas se reproducen aún en la contemporaneidad, con la diferencia de que hoy contamos con el poder extraordinario de los medios de comunicación, desde los cuales se imponen modelos, estereotipos y símbolos con fuerte sexualización de los cuerpos femeninos.

La historia es así pródiga en sucesos que muestran claramente la construcción de la mujer pura y la impura, la mujer sumisa y la rebelde, la feminidad y la sensualidad; lo que es bueno y lo que es malo, lo que debemos hacer y lo que no nos es permitido hacer. Y si queremos recuperar algo de la historia propia, basta echar una ojeada a la guerra contra “las pelonas” (Rubenstein, 2009) en la ciudad de México en los años veinte del siglo pasado. A la resistencia retórica del estilo “masculinizado” que adoptaron algunas mujeres, sucedió la violencia física contra las mismas. Primero, la difusión del cine mudo trajo la moda del pelo corto, y las revistas difundieron conceptos de belleza femenina renovados, los cuales fueron adoptados por mujeres de clases acomodadas, pero también por jóvenes de sectores más bajos. Rubenstein señala que había, efectivamente, una tensión entre dos formas de pensar a las pelonas, como “jóvenes blancas de la élite que participaban en una tendencia internacional de la moda o como jóvenes pobres y morenas que participaban en la Revolución” (Rubenstein, 2009: 105). Por un lado, podemos reconocer que mujeres de todos los estratos y clases buscan el arreglo, el cuidado del cuerpo y las apariencias; por otro, vale preguntarse: ¿cuándo podemos inferir que un acto así es un acto político y no sólo “moda”? Cuando transgrede la norma y la tradición, máxime si logra impactar en el imaginario social.

Podríamos seguir con esta perspectiva histórica —que es también, como puede verse, una lectura política—, pero no abundaremos en ello por ahora. Acordemos que el cuerpo de las mujeres ha estado sometido a un intenso y renovado control del que ellas escapan de continuo, o al menos lo intentan.

La revisión del cuerpo en la historia, la sociología, la antropología y otras ciencias sería aquí inabarcable. Permítaseme pasar ahora a la discusión sobre el género.

El género como categoría de análisis

Desde los años setenta del siglo pasado, en las academias anglosajona y norteamericana, y más tarde en la latinoamericana —ubico esto en los años noventa—, empezó a usarse la categoría de género como categoría de análisis en las ciencias sociales. En tal sentido, el cuerpo, decimos, es percibido por un entorno estructurado por el género.

El género —afirma la historiadora Joan Scott ([1986]1996) en uno de los escritos más influyentes en este campo— es la construcción social o cultural de la diferencia



entre los sexos —aquí retomaré la distinción epistemológica que Marta Lamas hace entre “diferencia entre los sexos” y “diferencia sexual”, esta última para referir su connotación psicoanalítica y que recupera de las feministas inglesas de la revista *m/f*—. Scott afirma que su definición de género tiene dos partes y varias subpartes: el núcleo de dicha definición reposa entre dos proposiciones, a saber: “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 el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder”.² Es “una” forma, no la única, pero sí es una forma fundamental.³

Recuperar a Scott no es irrelevante en un contexto en el que, en la vida pública, el género se ha convertido en una herramienta cómodamente instalada en seminarios, programas públicos y talleres de “sensibilización” y capacitación dirigidos a la burocracia de la administración pública, difundida por personas expertas que no pocas veces han vaciado de contenido dicha categoría. En la vida pública, en efecto, el género se ha convertido en un término de manual sin contenido político porque no se ve ni se usa en el sentido de una forma primaria de relaciones de poder. De hecho, se ha extendido el uso del género como un término “neutro” —aquí sí con una evidente intencionalidad política—, como cuando se sustituye por el término “mujeres”. Los riesgos de minimizar o suprimir su capacidad teórico-metodológica como categoría analítica y su poder transformador como categoría política son, por tanto, evidentes, concretándose en su alejamiento de las aspiraciones y las luchas feministas.

Si la comparamos con su estatus en la vida pública, la categoría de género en la academia no ha corrido mejor suerte, al menos en el sentido de que, particularmente en los años noventa, sus múltiples usos han puesto en cuestión su utilidad epistemológica. No es casual, entonces, que en grandes estudios en los que se puede leer el uso de la perspectiva de relaciones entre hombres y mujeres y las relaciones de poder ahí existentes —que originan, alimentan y reproducen asimetrías, desigualdades, jerarquías en detrimento de las mujeres, aunque también luchas y resistencias—, no se use la categoría de género (puedo citar al respecto el extraordinario análisis de Claudine Leduc). Pero aun entre

2 Las subpartes mencionadas son estas: 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.

3 Es importante introducir la discusión sobre la perspectiva de la interseccionalidad de Kimberlé Crenshaw y su potencial heurístico al proponer la intersección del género, la raza y la etnia, o cualquier otra variable fundamental en la vida de las personas —las disidencias sexuales, las capacidades diferentes, etc.—. Aunque esta es una discusión fundamental, no la abordaremos en este documento.



algunas teóricas feministas puede no haber un interés explícito en la categoría de género (por ejemplo, Celia Amorós), y sí un persistente uso del “feminismo” directamente.

Personalmente considero que la categoría de género como una forma primaria de relaciones significantes de poder —en un sentido más poderosa que la de clase social— podría —¿debería?— ser usada por cualquier persona que realice investigaciones sociales y humanísticas sin verse “obligada” a asumirse políticamente como feminista. Prefiero separar el feminismo como un posicionamiento político explícito que se propone emprender acciones y estrategias concretas para la transformación social, por un lado, y el género como una categoría teórica, epistemológica, metodológica, como una lente a través de la cual se visualice la realidad social. Adoptándola de modo generalizado se ganaría en profundidad analítica y, además, se visualizarían más enfáticamente los modos y los grados de intervención y transformación en la vida social.

Sabemos que aún antes de llegar a este momento, la categoría de género presentó problemas porque, si bien en inglés, *gender*, se refiere únicamente a la diferencia de sexos, en castellano, como ya lo han puesto de relevancia muchas teóricas, es un concepto taxonómico que sirve para clasificar tipos, clases y especies, y además el género es gramatical y a los objetos se los nombra como femeninos o masculinos. Si esto último puede implicar dudas en el uso del género como categoría analítica entre el gran público, sus usos diversos entre las teóricas y las investigadoras ha dado lugar a una diversidad que —algunas estudiosas observan— no ayuda necesariamente a la clarificación sobre su pertinencia.

Mary Hawkesworth ([1997]1999) 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 las aspiraciones individuales y las microtécnicas del poder, hasta su definición como atributo de los individuos, estereotipos sexuales o ideología internalizada, entre otros tantos.

Silvia Tubert (2003: 7-37), a su vez, destaca igualmente el carácter polémico de los usos del género, si bien reconoce la relevancia de dicha categoría al permitir subrayar la ocultación de la diferencia entre los sexos bajo la neutralidad de la lengua y poner de manifiesto el carácter de construcción sociocultural de esa diferencia. Una de las paradojas señaladas por Tubert es que, tanto en textos científicos como divulgativos, género y sexo se usan indistintamente, cuando la idea originaria era precisamente aquella, destacarlo como herramienta que revelase el origen sociocultural de las desigualdades entre hombres y mujeres. Paradójicamente, dice la autora, el binomio sexo/género, entendido el primero del par como lo biológico y el segundo como lo que es producto de la construcción sociocultural, reproduce la oposición naturaleza/cultura y cuerpo/mente que caracterizó al pensamiento occidental.



Pero no sólo esto.

Hace tiempo empezó a hablarse de que el sexo, la sexualidad y los cuerpos son determinados cultural y socialmente, es decir, lo que se concibe como “sexo”, el placer y la sexualidad permitidos, los compañeros y las compañeras sexualmente permitidos. Y todo lo que entra en lo “no permitido”. En esta vieja discusión figuran grandes autoras y autores como Gayle Rubin, Michel Foucault y Judith Butler, entre otros.

Repasemos entonces. Junto a la valiosa definición de género de Joan W. Scott, podemos asumir esta otra: el género “es el conjunto de prácticas, creencias, representaciones y prescripciones sociales que surgen entre los integrantes de un grupo humano en función de una simbolización de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres”. Y por tal clasificación cultural se definen la división del trabajo, las prácticas rituales, el ejercicio del poder, las características exclusivas para mujeres y hombres en materia de moral, psicología, afectividades (Lamas, 2000), entre otros elementos. Con Judith Butler y otras autoras reconoceríamos, además, 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, de modo que también la categoría “sexo” es una construcción cultural.⁴ Incluso desde mediados de los años setenta, Gayle Rubin ya llamaba la atención sobre esto.

Con todo ello, nos seguiría faltando algo.

El lugar de la diferencia sexual

[...] el cuerpo no es un amasijo de masa con tendones, sino un espacio donde se aposentan las significaciones de una historia particular. La historia demuestra que la materialidad de lo que llamamos cuerpo es otra que la exclusivamente biológica. Ése es el descubrimiento del inconsciente. El cuerpo, para el psicoanálisis, es el conjunto de relaciones que hacen a la historia. *El cuerpo es la materialidad histórica del sujeto*, es la materialidad del deseo hecho carne. [...] El inconsciente es la memoria de lo tachado que se inscribe en un cuerpo como materialidad de esa historia. El cuerpo, para el psicoanálisis, tiene que ver con el lenguaje porque es allí donde se anudan y se inscriben las significaciones singulares de las historias

4 Por su parte, Hawkesworth señala: “Si el género se inventó para iluminar la construcción social de la masculinidad y la feminidad y de manera ingenua dio por supuesto el cuerpo sexuado, entonces tiene poco que ofrecer en un mundo posmoderno que entiende el cuerpo, el sexo y la sexualidad como socialmente construidos” (1997: 6).



particulares. El cuerpo es el lenguaje cifrado de una historia (Helí Morales, 2011: 27, al recordar a Sigmund Freud y lo que la historia de las mujeres le había mostrado).

Mi modesta aproximación al psicoanálisis empezó hace varios años a través de tres fuentes principales. La primera: los feminicidios en Ciudad Juárez, de los que poco se habla hoy por hoy, porque el foco de interés sobre la violencia en el norte del país se ha desplazado hacia los cárteles y el narcotráfico, como si fueran distintas violencias. Si bien hay diferentes lecturas teóricas y empíricas al respecto de los feminicidios, dos me han parecido centrales: las que proponen las teóricas feministas Celia Amorós y Rita Segato.

Celia Amorós, en “Los feminicidios y los libertinos”,⁵ reflexiona sobre este tipo especial de crímenes, que nos urge tipificar y reivindicar conceptualmente de modo adecuado, “especial”, porque no vamos a pensar que hay una conspiración a muerte contra las mujeres —dice—, pero tampoco podemos considerarlos diversos y variopintos como si fueran episodios discontinuos. El poder en el imaginario patriarcal tiene un vector sexual, afirma Amorós rememorando la idea de la “política sexual” de Kate Millet, y este imaginario patriarcal se puede transformar en una modalidad aberrante: el imaginario libertino. Los pactos patriarcales, los pactos entre los varones —en un contexto de Estado fallido, pero también de Estado paralelo donde gobiernan las mafias— buscan “sangre fresca” para sellarlos: el cuerpo de las mujeres, quienes en Ciudad Juárez tienen un perfil bien determinado.

A través de la violencia expresiva —aquí retoma a Rita Segato—, la mafia libertina da el mensaje del dominio de un territorio; realiza crímenes sistemáticos porque “este ritual propiciatorio con el padre nunca sella un pacto —el contrato cívico, o contrato sexual—, por tanto se tiene que volver a repetir y a repetir y a repetir, en una compulsión a la repetición en sentido freudiano”, dice Amorós. Los crímenes son la simbolización misma de la impunidad, y la anexión de un territorio por parte de las mafias está simbolizada por el dominio despótico de los cuerpos de las mujeres.

Rita Segato, por su parte, a raíz de su investigación con violadores convictos, destaca que un descubrimiento que ella hizo es que habíamos enfatizado el eje que vincula al violador con su víctima, pero habíamos olvidado el eje horizontal “de conversación permanente entre los hombres”:

5 Seminario impartido en el Centro de Difusión Universitario Intercultural (CEDUI), el 27 de septiembre de 2009, invitada por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA).



Como una cofradía, como un grupo de pares que se exigen algo, como un club, como una sociedad a la cual para pertenecer es necesario probar que se tiene un paquete de potencias. [...] La potencia sexual, la potencia bélica, la potencia política, la potencia económica, la potencia intelectual y... la potencia moral, en el sentido de honra (Segato, 2010).

Este es un gran problema. Segato busca con el psicoanálisis comprender la violación como un fenómeno que irrumpe en el sujeto cuando determinado impulso irrumpe en él y se concretiza en la destrucción del sujeto a su paso. En tal sentido, los hombres —dice Segato, polémicamente— son las primeras víctimas de la relación de género. Es el patriarcado el que los convence de que violando a una mujer se la destruye; es el patriarcado el que los convence de que en la destrucción sexual del cuerpo de las mujeres se destruye la comunidad de pares, aunque enemigos, que se encuentran por detrás de ellas —en las guerras, claramente—.

Fijémonos en el recurso del psicoanálisis por parte de ambas teóricas feministas.

La violencia contra las mujeres es un fenómeno que constatamos a lo largo de la historia y que sólo recientemente ha sido objeto de política pública. Mi investigación con mujeres en situación de violencia atendidas en el Programa de Apoyo a Instancias de Mujeres (PAIMEF) me llevó a observar el dato, bastante frecuente entre mis entrevistadas, de que las mujeres en situación de violencia no se separan de las parejas agresoras, de los hombres violentos. ¿Es plausible la hipótesis de la mera existencia del sadomasoquismo? ¿Lo es como única o privilegiada razón de que las mujeres no se separen en tal situación?

Finalmente, la pregunta de una alumna zoque originaria de Acala, municipio chiapaneco, durante un seminario en el año 2011, me condujo a repensar mi propio trabajo: “¿cómo decimos que el género es una construcción social y cultural cuando hay personas que son lesbianas o que son homosexuales?” La perplejidad sucedió a la contundencia de la pregunta: si sólo fuese por el género, todos y todas seríamos, sin más, mujeres y hombres heterosexuales, pero no es así. Ciertamente, la identidad “social” de las personas como “mujeres” u “hombres” —la identidad de género— y la identidad sexual —estructurada en el inconsciente— no son lo mismo (Lamas, 2000: 14). Y es éste el camino por el que la diferencia sexual ha pasado a ser un tema de interés personal.

Para ello he propuesto en mis seminarios relecturas de Gayle Rubin ([1975]1986) y su extraordinario trabajo *El tráfico de mujeres. Notas sobre la “economía política” del sexo*, donde se asienta por primera vez mucho de lo que se discutiría de modo sistemático con posterioridad. Como sabemos, Rubin aporta su concepto del sistema sexo/género 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”. Es la sede, dice Rubin, de la opresión de las mujeres, de las minorías sexuales y de algunos aspectos de la personalidad humana en los individuos. Rubin propone este concepto alternativo frente al de “patriarcado” y al de “modo de reproducción”, fuertemente en boga —estamos en los años setenta—.⁶

El contexto en el que escribe Rubin hace su trabajo aún más relevante, ya que discute críticamente con la teoría marxista, en particular con Engels, cuya obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* le parece que avanza con considerable penetración en el reconocimiento de las relaciones de sexualidad como algo aparte de las relaciones de producción; relaciones de sexualidad que distinguen la producción de los medios de existencia y la producción de los seres humanos mismos. Antes que Michel Foucault, Rubin nos asombra con la aseveración de que: “El sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo también es determinado y obtenido culturalmente” ([1975]1986) .

Al avanzar en su análisis, Rubin retoma los términos de “regalo” de Marcel Mauss y Claude Levi-Strauss, y los articula con el tabú del incesto —de este último autor— para hablar del intercambio de mujeres. Si el regalo crea un vínculo social, una relación de confianza y ayuda mutua (Mauss), “Levi-Strauss añadió a la teoría de la reciprocidad primitiva la idea de que el matrimonio es una forma básica del intercambio de regalos, en que las mujeres constituyen el más precioso de los regalos” (Rubin, [1975]1986: 109). El tabú del incesto es entonces un mecanismo para asegurar que tales intercambios tengan lugar entre familias y grupos, e impone los objetivos sociales de la exogamia y la alianza a los hechos biológicos del sexo y la procreación. La mujer que uno no toma, la ofrece, estableciendo relaciones de parentesco. Pero, además, entramos al mundo de la elección sexual en categorías de compañeras y compañeros permitidos y no prohibidos.

El intercambio de mujeres —dice Rubin— es una aprehensión aguda de algunos aspectos de las relaciones sociales de sexo y género, un sistema en el que las mujeres no tienen pleno derecho sobre sí mismas.⁷

6 Algunas de las obras más relevantes para la discusión sobre el patriarcado son la de Kate Millet, *Política sexual*, que aspiró años atrás a definir el patriarcado; la de Gerda Lerner, *Los orígenes del patriarcado*, que muestra claramente que el patriarcado no es una entidad o una unidad ontológica, sino historizable, histórico, con cambios a través del tiempo, y la de Celia Amorós, quien rechaza la idea del patriarcado como una unidad ontológica y lo define como pactos entre varones, conjunto de pactos patriarcales.

7 La división del trabajo por sexos como un tabú contra la igualdad de hombres y mujeres y un tabú contra los arreglos sexuales distintos de los que contengan por lo menos un hombre y una mujer, imponiendo así el matrimonio heterosexual.



A través de un análisis deductivo, Rubin lee en Lévi-Strauss y su obra sobre el parentesco una gran organización social del sexo basada en el género, la heterosexualidad obligatoria y la constricción de la sexualidad femenina. Con ello afirma que: “La supresión del componente homosexual de la sexualidad humana, y su corolario, la opresión de los homosexuales, es por consiguiente un producto del mismo sistema cuyas reglas y relaciones oprimen a las mujeres” (Rubin, [1975]1986: 106 y ss). En su conclusión subraya la importancia de trabajar el psicoanálisis, ya que la opresión de las mujeres es muy profunda: la igualdad de salario, la igualdad de trabajo y todas las mejores políticas del mundo no extirparán las raíces del sexismo.

Quiero cerrar este trabajo con algunas reflexiones de Marta Lamas. El cuerpo es territorio tanto de la simbolización social como de la psíquica:

El cuerpo simbólico es social, cultural e históricamente específico, comparte un lenguaje y asume los hábitos y los discursos comunes: médico, educativo, jurídico. El cuerpo imaginario de un sujeto se construye tomando la diferencia anatómica como punto de partida (Lamas, 2000: 14).

Pero, dice Marta Lamas, el hecho de privilegiar imaginariamente ciertas partes del cuerpo o fantasear con otras, ¿tiene expresión social en la producción de la cultura? Una de las respuestas estaría en la pornografía y sus efectos, así como en el trabajo sexual —la “prostitución”— y sus efectos.

El psicoanálisis explora la forma cómo cada sujeto elabora en su inconsciente la diferencia sexual y cómo a partir de esa operación se posiciona su deseo sexual y su asunción de la masculinidad y feminidad. La teoría psicoanalítica ofrece el recuento más complejo y detallado, hasta el momento, de la constitución de la subjetividad y de la sexualidad, así como del proceso mediante el cual el sujeto resiste o se somete al código cultural. El psicoanálisis piensa al sujeto como un ser sexuado y hablante, que se constituye a partir de cómo imagina la diferencia sexual, y sus consecuencias se expresan también en la forma en que se aceptan o rechazan los atributos y prescripciones del género (Lamas, 2000).

Para avanzar en las investigaciones sobre género, sexo, cuerpo y sexualidades, Lamas propone retomar los conceptos de *habitus* de Pierre Bourdieu y de *embodiment* de Thomas Csordas, el último de los cuales remite a la presencia concreta y material del cuerpo y su subjetividad sensorial. Todo un programa de trabajo por delante.



Algunas reflexiones políticas

Comencé preguntándome: ¿sigue siendo el género una categoría de análisis pertinente en las ciencias sociales? Mi respuesta es sí, y es importante mostrar siempre la diferencia que hacemos al considerarlo frente al hecho de no hacerlo; o bien, la diferencia que hacemos al considerar las relaciones de poder y de desigualdad entre hombres y mujeres frente al hecho de no hacerlo, más allá de si creemos o no en la categoría de género. Es menester observar estas relaciones en las trayectorias de los sujetos, pero también en las acciones colectivas y los procesos sociales. Sin embargo, esto no es suficiente según las teóricas feministas. Y en el debate en México hay que reconocer el lugar a la teórica feminista Marta Lamas.

La segunda es que es imprescindible incorporar en las investigaciones y en el trabajo de intervención la veta psicoanalítica, particularmente en aquellos referidos a las violencias contra las mujeres, desde los feminicidios terribles hasta todo tipo de violencia configurada en la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia y leyes estatales sobre la materia. Reconocerlo así no significa que no se impongan penas máximas a los hombres que ejerzan las violencias; lo que implica en términos de política pública es que, efectivamente, haya un abordaje integral para combatir y erradicar las violencias por encima de intereses y poderes diversos. Implica además un trabajo “distinto” con las mujeres en situación de violencia que no se separan de los hombres violentos.

La segunda idea general que busco dejar asentada en esta intervención es que no hay sólo dos géneros, el femenino y el masculino. Judith Butler hizo una crítica profunda al respecto, y su obra —criticada por prominentes personalidades de la academia como “retórica”— ha alimentado el movimiento *queer*. Hoy es común reconocer que, además de mujeres, hombres, homosexuales o lesbianas, hay transexuales homosexuales, transexuales no homosexuales, transgénero y una variedad, quizá, todavía por conocer. No hay determinismo entre cuerpo/género e identidad: hay múltiples identidades sexuales. Este reconocimiento social y político, todavía circunscrito a ciertos sectores, tendrá que trasladarse a la academia de Chiapas como ya lo ha hecho en otras partes. Es decir, estudios sobre la diversidad sexual, las disidencias sexuales y sobre todas las expresiones eróticas polimórficas tienen legitimidad por sí mismos y merecen un lugar en la academia.

La consideración de la diferencia sexual complementa la perspectiva de género y abre nuevas preguntas, o las formula de una manera distinta. Una de las más importantes es que las políticas de igualdad y el enorme trabajo para el conocimiento de los derechos propios que realizan los organismos civiles con sectores de base no son ni serán suficientes para la transformación. Esta es la última propuesta general con una veta académico-analítica y otra inevitable y necesariamente política.



Finalmente, espero haber mostrado por qué, pese a lo “nueva” que puede parecer toda esta discusión, en realidad data de hace más de treinta años, así que es un nuevo/viejo debate.

Referencias bibliográficas

- Hawkesworth, Mary ([1997]1999). “Confundir el género = Confounding Gender”. En *Debate Feminista*, año 10, vol. 20, México, pp 3-48.
- Jones, Terry y Alan Ereira (2008). “Reparto de papeles: los buenos y los malos”. En Terry Jones y Alan Ereira, *Roma y los bárbaros. Una historia alternativa*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Lamas, Marta (2006). “Género: algunas precisiones conceptuales y teóricas”. En Marta Lamas, *Feminismo. Transmisiones y retransmisiones*. México: Taurus, pp. 91-114.
- Lamas, Marta ([1996]2003), “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría ‘género’”. En Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Programa Universitario de Estudios de Género, Miguel Ángel Porrúa, pp. 327- 366.
- Lamas, Marta (2000), “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual”. En *Cuicuilco*, enero-abril, vol. 7, núm. 18. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Morales, Helí (2011), *Otra historia de la sexualidad. Ensayos psicoanalíticos*. México: Palabra en Vuelo, Ediciones de la Noche.
- Perrot, Michelle (1997). *Mujeres en la ciudad*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Perrot, Michelle ([1987]2001). “Al margen: célibes y solitarios”. En Phillippe Ariés y Georges Duby, *Historia de la vida privada. 4. De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*. Madrid: Taurus, pp. 283- 297.
- Rouche, Michel ([1985]2003). “El cuerpo y el corazón”. En Philippe Ariés y Georges Duby, *Historia de la vida privada. 1. Del Imperio romano al año mil*. Madrid: Taurus, pp 447- 477.
- Rubenstein, Anne (2009). “La guerra contra ‘las pelonas’. Las mujeres modernas y sus enemigos, Ciudad de México, 1924”. En Gabriela Cano, Mary Kay Vaughan y Jocelyn Olcott (comp.), *Género, poder y política*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 91-126.
- Rubin, Gayle ([1975]1986). “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘Economía Política’ del sexo”. En *Revista Nueva Antropología*, noviembre, año/vol. VIII, núm. 30, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 95-145.
- Segato, Rita (2010). “Desdoblamiento de ciudadanía y género”. Conferencia magistral



- en Coloquio Género y Ciudadanía, UAM- Xochimilco, México, 17 al 21 de mayo.
- Scott, Joan W. ([1986]2003). “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Programa Universitario de Estudios de Género, Miguel Ángel Porrúa, pp. 265- 302.
- Tubert, Silvia (2003). “La crisis del concepto de género”. En Silvia Tubert (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, pp. 37.

Reflexiones en torno a los estudios del cuerpo

Tania Cruz Salazar*

En este escrito se ofrecen reflexiones para estudiar el cuerpo humano, un asunto principalmente explorado por la medicina y las artes, y de reciente abordaje en los estudios sociales. Si bien es cierto que existen consideraciones teóricas sobre lo corporal en textos clásicos de sociología, psicología, antropología, historia y filosofía previos a 1950 (Elias, Freud, Lacan, Malinowski, Mead, Levi-Strauss, Hobsbawm, Wolf y Merleau-Ponty), el estudio que introdujo el tema del cuerpo en las ciencias sociales y que lo planteó como objeto de estudio fue la conferencia de Marcel Mauss, dictada en 1934, titulada “Técnicas y movimientos corporales”. En su obra *Sociología y antropología*, publicada en 1971, aparece por primera vez el término “técnica corporal”, y con él el autor estableció las bases transdisciplinarias para teorizar sobre las técnicas corporales o los usos tradicionales de los cuerpos en las diferentes sociedades.¹ De 1970 a 1990, los estudios sobre la sexualidad, especialmente los de Foucault, establecieron como centro la corporeidad y la subjetividad (1977, 1981). No es gratuito que después de los estudios foucaultianos, los movimientos feministas, y posteriormente los movimientos LGBT,²

* Antropóloga, investigadora de El Colegio de la Frontera Sur, sede San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

1 Por “tradicionales” Mauss se refiere a habituales que en su repetición crean una tradición en un grupo cultural.

2 Movimiento político-social que busca la igualdad de derechos entre las diversidades sexuales —homosexuales (gays y lesbianas), transexuales, bisexuales, intersexos y personas heterosexuales—.



hayan revolucionado y alimentado los estudios de género poniendo el foco de atención en el cuerpo, especialmente de las mujeres (Rubin, 1986; Bonder, 1998; Ortner, 2006; Bordo, 1992, 2001; Davis, 2007) y las relaciones de sujeción/dominación desde lecturas marxistas y existencialistas. A partir de 1990, la cuestión corpórea se posicionó en las ciencias sociales en general, y en la antropología y los estudios culturales en particular, no sólo en Europa (Godelier, 1982; Eco, 2004, 2007; Le Breton, 1992, 1998; Vigarello, 2005; Le Goff, 2005), sino también en Estados Unidos (Sennet, 1994; Turner, 1989; Shilling, 1993; Haraway, 1994) y en América Latina (De Barbieri, 1972; Lamas, 1996), por lo que ahora la transdisciplina es muy fértil en estudios sobre el cuerpo. Sirva este texto para señalar algunas directrices que desde el campo académico han servido para dilucidar modelos, representaciones, mentalidades, imaginarios, discursos y prácticas corporales que en el campo de lo social y lo cultural han sido enculturadas y enraizadas sin cuestionamientos, hasta llegar a naturalizar los hábitos de la humanidad.

¿Qué es el cuerpo?

Es el espacio físico en donde se encarnan las desigualdades sociales, espacio individual en el que circulan discursos, normas, productos e imágenes que modelan no sólo la presentación corporal, sino también la acción corporal (Le Breton, 1998). Es la incorporación física de los sexos y los géneros, la personificación de las disciplinas y sujeciones que obedecen a relaciones de poder entre hombres y mujeres, jóvenes y adultos, indios y mestizos; es decir, entre distintos actores sociales (Butler, 2000; Muñiz, 2002).

En las ciencias sociales, la noción “cuerpo” refiere a una construcción sociocultural que cambia de significados de acuerdo con la época histórica, la sociedad y el grupo cultural (Davis, 1995). Su estudio ha de relacionarse con dimensiones simbólicas y materiales, no como un cuerpo biológico y autónomo o un espacio físico que habita el ser humano, sino como un conjunto metafórico en el que las desigualdades sociales pueden observarse desde una mirada interseccional (Foucault, 1976, 1979, 1990). La edad, la etnia, el sexo, la clase, la raza y el género son condiciones que distinguen a las personas; por tal motivo, este enfoque pretende abarcar estas categorías y explicar en conjunto cómo funciona la discriminación interrelacionada a partir de grupos y procesos que sistémicamente reproducen la desigualdad. Una categoría analítica más precisa sería la práctica corporal porque habla de la corporeidad: las concepciones, lo que se piensa del cuerpo, y las acciones, lo que se hace con el cuerpo (Le Breton, 1998). En ese sentido, las prácticas corporales corresponden a los modos de actuar y a la vez de pensar de un sujeto; pueden materializarse tecnologías del yo como: “técnicas que permiten a los



individuos efectuar un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas, en sus pensamientos, en sus conductas y ello de un modo tal que los transforme a sí mismos, que los modifique, con el fin de alcanzar un cierto estado de perfección o de felicidad o de pureza o de poder sobrenatural” (Foucault, 1990: 35). Esto no indica que la agencia pueda con las estructuras, más bien esto depende de las condicionantes y sus intersecciones, que pueden o no mermar la capacidad de actuar.

El cuerpo es un lugar por el que circulan discursos y representaciones que modelan la apariencia y el comportamiento, aspectos que dependerán siempre de la identidad y la subjetividad. Las representaciones son matrices de las prácticas constructivas del mundo social, y ordenan y jerarquizan la estructura social: las formas institucionalizadas y objetivadas gracias a las cuales los “representantes” —instancias colectivas o individuos singulares— marcan en forma visible y perpetuada la existencia del grupo, de la comunidad o de la clase (Chartier, 2000).

El cuerpo, al ser nombrado, recibe una significación cultural que se transfiere a las formas de vivir y experimentar el cuerpo, por ejemplo: “cuerpo de niña”, “cuerpo de indio”, “cuerpo esbelto”, “cuerpo joven”, “cuerpo usado”, etcétera. Llegar a ser mujer o varón implica una forma de vivir el cuerpo sexuado, asumiendo y encarnando significados culturales sobre los sexos que son también construcciones socioculturales puestas en acción (Butler, 1996). La práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra es la performatividad que los cuerpos siempre tienen. Por ejemplo, en cuanto a la belleza, la estética corporal refiere a la construcción y percepción de “lo bello” y “lo feo”. Se trata de criterios de valoración que se relacionan con el sentido visual y el gusto: la apreciación de la forma y el sistema de deseos y placeres. La idea de belleza se identifica como un orden armónico, simétrico, uniforme. La alteración de la regularidad de las formas, de los límites sociales, construye la idea de la desmesura, de “lo feo”.

Apuntes metodológicos para estudiar el cuerpo

El cuerpo es la materialización de representaciones y la simbolización de ejes estructurantes y estructuradores de la vida en sociedad. Para su estudio habríamos de desarmar distintas condiciones encarnadas que manipulan la corporeidad de los sujetos: clase, género, sexo, raza, etnia, edad, orientación sexual, aspecto físico, nacionalidad, etcétera. Si bien la perspectiva de género es útil para lograr este cometido porque implica hablar de las identidades sexuadas, las subjetividades, los sexos, los intersexos y las relaciones entre éstos en las vivencias corporales, es insuficiente. Es necesario acudir a la perspectiva de



intersección y elaborar diseños metodológicos que rastreen y estudien la conexión de desigualdades móviles —o plásticas—, persistentes no sólo entre mujeres, varones e intersexo, sino entre indígenas y no indígenas, entre adultos, jóvenes, niños y ancianos, y entre los diferenciales dentro de cada grupo regularmente pensado como homogéneo. La mirada debe volcarse sobre las relaciones orientadas por las diferencias que derivan en desigualdades construidas culturalmente en tiempos y espacios particulares. Las variaciones de la identidad, incorporadas y performativizadas (Butler, 2002; Bonder, 1998), pueden documentarse traduciendo sistemas de opresión sostenidos por formas primarias de significantes de poder. Para ello Scott propuso utilizar la categoría género como un sistema relacional, actualizando —rompiendo— la identificación binaria del género —varón/mujer— a la luz de “nociones políticas y referencias a las instituciones y organizaciones sociales” (1996). Dicho sistema retomaría: 1) el sexo en tanto elemento diferencial y diferenciador, 2) el género como elemento constitutivo de las diferenciadas relaciones que distinguen a los sexos, 3) el género como forma primaria de significativo de poder en las relaciones sociales, y 4) los símbolos que evocan representaciones, conceptos normativos, subjetividades e identidades de género. Si entendemos que el sexo también es construido social y culturalmente hablando (Butler, 2002), su existencia es variada de acuerdo con las orientaciones e identificaciones sexuales, y con las corporeidades sexuadas y performatividades de los mismos; por lo tanto, para estudiar el cuerpo habríamos de diseñar un complejo de sistemas en el que se detecte la intersección de múltiples y simultáneas estructuras de opresión, junto con formas primarias de relaciones de poder y de sujeción traslapadas, en donde entran en juego la dominación, el abuso, la exclusión y la discriminación. Es importante considerar la lógica de las normas y los roles que a cada cuerpo-sujeto le toca vivir, no sólo orientados por los mandatos de género petrificados e introyectados, sino por todas aquellas conductas humanas y formas de ser y de pensar, comportamientos a tono con discursos ordenadores del *statu quo* en una u otra cultura, propios de grupos vulnerados, oprimidos o subalternos. Lo socialmente permitido y prohibido, lo establecido como verdad incuestionable (Foucault, 1973), alimenta imaginarios colectivos asociados con representaciones sociales que sitúan a personas en lugares donde las desventajas son acumulativas. Esta estrategia metodológica es interseccional y se enfoca en las formas de trato inferior, las agresiones explícitas y las violencias sutiles de unos hacia otros, experimentadas y reproducidas en las subjetividades y, por ende, en la corporeidad. Las personas somos posicionadas en diferentes lugares del campo social (Bourdieu, 1998) y desde ahí operamos, siempre dependiendo de con quién interactuemos, de modo que las desigualdades definen qué es lo que debe hacer cada persona dependiendo de su posición social, ubicación generacional, tiempo vivido, etcétera.



Los intersechos de la literatura en los estudios del cuerpo

En *Antropología del cuerpo y modernidad* (2002), David Le Breton estudia las representaciones sociales que otorgan al sujeto una posición simbólica. En las sociedades tradicionales premodernas los cuerpos eran personas no sólo individuales, sino colectivas. Siguiendo la lectura de Bajtín (1974), para dramatizar la imagen de los cuerpos victorianos frente a la lectura de Descartes para la imagen del cuerpo máquina de la era moderna, Le Breton ofrece un registro de la corporeidad que va de la unión a la soledad, lo que Lyotard llamó ruptura del vínculo social o del cordón umbilical colectivo. Le Breton explora las distintas formas de constitución corporal en la modernidad y explica las diferencias que existían en la concepción de cuerpos en las culturas antiguas y en las modernas. En las primeras, el cuerpo se experimenta como un cuerpo posta, grotesco, vinculado con los otros; un colectivo ensamblado (Le Breton, 2002). En las segundas, el cuerpo es “factor de individuación” pues no permite traspasar los límites. Característico de las sociedades occidentales, este cuerpo moderno se constituye a partir del siglo XVI, según Le Breton, como un cuerpo racional que evita toda condición inmoral, todo acto grotesco y carnalesco que pervivía en los cuerpos de las sociedades antiguas. Así, el cuerpo que se separa de los demás es aquel que se mueve dentro de los espacios de la burguesía, pero no en los sectores populares (Le Breton, 2002).

Cuerpo y poder

En sus obras *Historia de la sexualidad I* y *Microfísica del poder*, Michel Foucault muestra la incorporación de mecanismos disciplinarios moldeadores del comportamiento humano. Para él existe una vasta red, con espacios microfísicos de poder que no sólo se encuentra concentrado en un polo societal —el Estado—, sino que puede inscribirse y reproducirse en diversos procesos e instancias, en especial en la interacción de distintos cuerpos sociales. Al rebasar los límites socialmente reconocidos del poder, enmarcados en instituciones y aparatos, los sitúa en múltiples formas corporales de las relaciones cotidianas (Foucault, 1979). Explica la biofísica del poder desde una red de somato-poder, en la que las relaciones de dominación/sujeción se cristalizan en cualquier punto del cuerpo social. Esto indica que las relaciones de dominación, de dependencia, de obediencia y de autonomía se encuentran todas funcionando a la par entre distintos sujetos que poseen ventaja sobre otros y desventaja frente a otros; llámese hombre/mujer, adulto/joven, sano/enfermo, libre/encarcelado, joven/viejo, marido/esposa, profesor/alumno, etcétera. Ver el poder en términos de tecnología, tácticas y estrategias permite dar cuenta de cómo en cuerpos



de menor nivel el poder del Estado se materializa: el poder de un jefe, de un adulto, de un profesor. Así, Foucault argumenta que los cuerpos son manipulados por estructuras macrosociales que inciden en el control y coordinación de éstos. La disciplina de los cuerpos es un tema que este teórico desarrolló con eficacia para explicar la historia y dinámicas de la sexualidad, porque si bien es cierto que la sexualidad implica la práctica de los deseos, la disciplina los controla y niega. Es posible entender entonces cómo los cuerpos son vigilados y castigados en cualquier orden social. De ahí que el “poder” llegue a trastocar el espacio físico e íntimo del individuo, el único espacio sobre el que tiene control. Es decir, Foucault pone al descubierto o subraya la forma en que cualquier técnica corporal no es libre ni anárquica, sino que más bien ésta se desempeña dentro de un orden continuo: “a cada movimiento le están asignadas una dirección, una amplitud, una duración; su orden de sucesión está proscrito. El tiempo penetra el cuerpo y con él todos los controles minuciosos del poder” (Foucault, 1983: 156).

En *Vigilar y castigar* Foucault da cuenta de la manipulación corporal del castigado, la sanción que pasa por el cuerpo a través del castigo: el dolor. Los cuerpos descuartizados, amputados o marcados por el poder, que penaliza, inhabilita o suspende el movimiento corporal, son cuerpos que fueron alguna vez cuerpos desviados y que ahora están aprisionados o siendo penalizados para ser convertidos en cuerpos dóciles, cuerpos que a través del maltrato, la instrucción y la humillación pasarán a ser cuerpos útiles para el *continuum* del orden social (Foucault, 1983). Así, los cuerpos débiles son cuerpos controlados e incapaces de liberarse; son cuerpos amaestrados desde su nacimiento, desde el momento en que se aprende a comer, a caminar, a hablar; el cuerpo es educado para ser y comportarse como civilizado.

A tono con esta línea analítica, Bryan Turner (1989) apela al estudio de la corporificación humana desde una mirada sociológica que sitúa el cuerpo como “parte del proceso total de la voluntad de poder y la voluntad de saber [...] El cuerpo se encuentra siempre presente como entorno, como el espacio biológico de la acción y las circunstancias fisiológicas del deseo” (Turner, 1989: 18). El cuerpo, según Turner, es producto de la sociedad moderna, que no permite la liberación del mismo, sino que más bien induce a la contención corporal, subordinando así las emociones irracionales, los deseos. El autor arguye que el cuerpo del individuo constituye el entorno del yo y es inseparable de éste. La regulación de ciertos actos corporales llama la atención de Bryan Turner para explicar tanto el orden corporal —la reproducción, la restricción, la regulación y la representación—, como los sufrimientos que estos gobiernos ocasionan —el padecer femenino, la administración dietética, etcétera—. La propuesta ontológica de Turner ve el cuerpo como ente de la naturaleza rezagado a la cultura, que le apuesta más a un desarrollo social y tecnológico que a su procedencia biológica. “Como consecuencia de



este proceso, el propio cuerpo llega a ser transformado por los procesos sociales de la industrialización, el capitalismo y la conciencia; esto es, por la racionalización” (Turner, 1989: 15). En diálogo con Weber, Turner habla de la racionalización de los cuerpos para explicar el resultado de la burocracia social: la individualización y el manejo racional del cuerpo, un objeto de poder y de saber (Turner, 1989). El problema del cuerpo en la modernidad alude a la paradoja que va de “tener un cuerpo” a “ser un cuerpo”. En la actualidad, las personas experimentamos nuestros cuerpos/límites como lugares de restricción de los deseos.

Richard Sennet es uno de los sociólogos contemporáneos que escribe sobre la transformación de la cultura material, léase la arquitectura y la urbanidad, en relación con la vida corpórea de los seres humanos a lo largo de la historia. Habla de las ciudades romanas y de la construcción de lo que es el cuerpo humano. Su obra se basa en la relación entre una imagen del cuerpo y el orden social de Occidente. “*Carne y piedra* es una historia de la ciudad contada a través de la experiencia corporal de las personas: cómo se movían hombres y mujeres, qué veían y escuchaban, qué olores penetraban en su nariz, dónde comían, cómo se vestían, cuándo se bañaban, cómo hacían el amor en ciudades que van desde la antigua Atenas a la Nueva York contemporánea” (Sennet, 1997: 17). La vida judeocristiana y la noción de dominación son para él límites ciudadanos. De ahí que, para él, el esquema del cuerpo romano —proporciones y medidas— estuviera acorde con el diseño de las construcciones arquitectónicas. El cuerpo romano se vivía demarcado, tenía que ser fuerte y bello; en tanto ideal, tenía implícitas las barreras físicas y sociales, encerrado en la belleza y la fuerza. La estética del cuerpo construye un discurso sobre sí mismo, y esta conceptualización incluye cuestiones de salud y enfermedad que están también enlazadas con las situaciones caóticas de la ciudad: las épocas de las pestes y las enfermedades contagiosas.

El discurso de la ciudad-Estado respondía a criterios estéticos que eliminaban a los cuerpos no adaptados. Se afinaron entonces las ideas del orden estético y el orden visual como reflejos del orden social y arquitectónico. El poder imperial representaba a un cuerpo romantizado que se convertía en espectáculo y en símbolo de ostentación (Sennet, 1997). De la misma manera, Sennet relata que, en el sentido de la estética masculina de los romanos, los hombres eran los únicos posibles de merecer el culto corporal. Esto indica que en el nivel social sólo eran “ciudadanos” aquellos pertenecientes al sexo masculino, en tanto que las mujeres eran concebidas como “parte” del cuerpo masculino, es decir, como extensión de aquél.

Desde la psicología, Alberto Melucci en su libro *The Playing Self* (1996) presenta reflexiones interesantes sobre el cuerpo visto como instrumento y como mensaje. Ahí el autor explica que el cuerpo ha adquirido un nuevo significado a nivel ontológico: la



racionalidad. El desplazamiento del cuerpo como objeto supone la separación hombre/naturaleza, puesto que la división cuerpo/alma es rebasada por la dicotomía cuerpo/hombre, ya que el cuerpo-objeto puede ser subordinado a la mente, separado del alma y abstraído del hombre. Un elemento importante a considerar en la propuesta psicológica de Melucci es el “deseo”, detonador de las necesidades básicas y socialmente construidas con respecto a la estructuración corporal. Al ser nuestra única posesión, lugar personal y privado, nuestro cuerpo nos da el poder del auto y del heterorreconocimiento en términos etarios, genéricos, raciales, etcétera, por lo que, al relacionarse, el cuerpo puede actuar y entenderse como un sistema de símbolos o un instrumento de comunicación a nivel identitario pues envía y recibe mensajes (Melucci, 1996). De ahí que sea posible estudiar el cuerpo como lugar de signos y símbolos a decodificar, por ejemplo, rasgos y expresiones físicas asociados a dolores, placeres, sensaciones o deseos. En general, podemos observar la confluencia de una reflexión ontológica del cuerpo racionalizado, separado de la mente, pero siendo humano. El cuerpo es objeto de constantes rectificaciones y es utilizado para fines orientados a deseos materializados, y dichos deseos obedecen siempre a los anhelos de trascender lo humano.

Cuerpo y género

Desde una crítica a los estudios clásicos de Marx, Engels, Lacan, Levi-Strauss y Freud, Gayle Rubin señaló en 1975 la ausencia de una lectura sobre la colaboración femenina en la reproducción del obrero y la utilización de las mujeres para fines capitalistas; también habló de las relaciones de intercambio, y del don y los regalos en las estructuras de parentesco, ambos ejes de opresión y subordinación social que alimentan los invisibilizados y “naturalizados” roles de las mujeres en la reproducción de los hogares y, por lo tanto, en el sistema capitalista, así como en las estructuras de parentesco y la lógica del psicoanálisis. Acuñó la categoría sistema sexo/género como una herramienta para analizar las transformaciones en las sociedades, a partir de las características fisio-biológicas y de las formas primarias de opresión, jerarquización y desigualdad. El intercambio de mujeres como un ingreso para el sistema de producción capitalista permitía la restricción de alianzas matrimoniales y la reproducción de parentescos, asociados con las herencias entre los aliados varones. En un sistema patriarcal en el que el capital es manejado por los varones, la lógica de dominación recae sobre las mujeres, que son intercambiadas para lograr los cometidos de aquellos.

Sherry Ortner, discípula de Clifford Geertz, publicó en 1974 un controversial artículo que planteó la siguiente pregunta: ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura? Con



su trabajo en Nepal y a partir de la perspectiva del relativismo cultural, Ortner propuso analizar el caso de las islas Andamán, donde la sociedad no se organizaba en torno a los diferenciales del sexo, por lo que habla de la existencia de sociedades relativamente igualitarias. La discusión clásica de la antropología, cultura frente a naturaleza, reconoce la conciencia humana y sus productos como formas de utilizar y transformar lo natural. En esta asociación se edifica la lógica de la subordinación femenina universal, pues su exclusión de espacios o grupos elitistas se sustenta en su mayor acercamiento a lo corpóreo, específicamente por su capacidad de procreación. El varón, según Ortner, al no poseer dichas funciones corpóreas para crear o producir otros cuerpos, se enfoca en el exterior, creando objetos culturales y materiales, y aprovechando los naturales. De este modo, el rol social de las mujeres se confina a la crianza. Para la autora, el cambio sólo ocurriría a partir de una concepción cultural distinta en una realidad social disímil.

Teresita de Barbieri, socióloga uruguaya, publicó en 1972 su tesis de maestría titulada “El acceso de la mujer a las carreras y ocupaciones tecnológicas de nivel medio”, y en 1975 el documento “Mujeres en América Latina. Aportes para una discusión”, ambos trabajos pioneros en América Latina en los estudios de género. En 1993 publicó el texto “Sobre la categoría de género: una introducción teórico-metodológica”, en el que compara el papel dominante de los varones sobre las mujeres en la organización social tanto de nuestras sociedades contemporáneas, como de las arcaicas. En su revisión de los estudios sobre mujeres, Barbieri identificó, por un lado, que algunos se centran en las mujeres, mientras que otros se centran en la sujeción femenina/dominación masculina. Para ella es más importante analizar el cuerpo de las mujeres, ya que en él se reproduce la vida tanto biológica, como social y cultural, una postura que va muy a tono con los estudios de Rubin y Bonder.

En 1990, Judith Butler, filósofa postestructuralista y feminista *queer*, publicó en inglés *Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. En este texto dio a conocer una nueva visión del género y los sexos, y defendió que ambos son construcciones socioculturales reproducidas a nivel discursivo y performativo, de manera que instauró una postura/corriente feminista, la ahora llamada feminismo posmoderno. En dicho texto Butler criticaba el uso inadecuado de la categoría “mujeres” por parte de las teóricas feministas, como un grupo en común sin características e intereses disímiles. Así, la discusión matizaba las posibilidades de un sujeto para formar y escoger en forma procesual, fragmentaria y yuxtapuesta su identidad personal. Butler explicaba cómo existen condiciones institucionales y discursivas que los sujetos producen y reproducen en torno a lo que socialmente se ha entendido por “hombre”, “mujer”, “masculino” y “femenino”, refiriéndose así a una matriz heterosexual hegemónica que no permite cuestionar las discontinuidades y multiplicidades del género (Butler, 2001). Partiendo de



la metanarrativa freudiana, esta autora observó cómo el privilegio histórico por ciertos patrones de identificaciones apunta a una lectura falogocéntrica de los sujetos, de modo que se entiende por “mujeres” a todas aquellas personas que no son “hombres”, y se instituye lo masculino como lo que rebasa los límites, los márgenes de la humanidad, es decir, lo que traspasa lo corporal de la existencia humana, mientras que lo femenino está más atado al cuerpo. Para rebasar la idea freudiana del género coherente entre la imagen del otro con la que uno se identifica, y la acción congruente que implica el comportamiento institucionalizado de tal género, Butler propone ver las variaciones y la fragmentación de las identidades, que descubren no sólo lo provisional de nuestras identidades, sino también la subjetividad genérica a través del tiempo, es decir, la historia de las identificaciones del sujeto que varía en contextos. Para Butler, el género es una forma de mostrarse como sujeto-cuerpo-sujeto; es un performance, una puesta en escena, un conjunto de signos que usamos como vestuario, pero que también constituye significaciones corpóreas. El género es un conjunto de códigos manipulados, más que un aspecto central de la identidad esencial, puesto que no existe un género real al cual referirse como esencial y único, ya que entre lo que uno quiere, desea y demuestra hay un conjunto de imágenes que quizás no correspondan en absoluto con lo que uno entiende por lo que “debe ser un hombre o una mujer”.

Desde una perspectiva ciberfeminista, Donna Haraway se inscribe en los estudios basados en políticas poshumanas, que promueven la idea del mejoramiento de los cuerpos a través de transformaciones tecnológicas que invitan a borrar la distinción entre humanos y máquinas. Así, esta autora utiliza metáforas entre lo natural y lo tecnológico para centrar la discusión que entrelaza las dimensiones científica, tecnológica y feminista de los cuerpos: lo *cyborg*, palabra compuesta de cibernética y organismo, es utilizado para referirse a seres que tienen tanto partes orgánicas, como mecánicas. Lo anterior refiere a la agregación de habilidades del organismo usando tecnología artificial. El término *cyborg* es de crucial importancia para entender la epistemología no-genérica, es decir, que si somos mezclas de humanos y máquinas, dice Haraway, entonces tenemos que centrar la mirada en la forma biotecnológica en que son construidos nuestros cuerpos. Para construir la política feminista se necesitan una teoría y una práctica dirigidas a las relaciones sociales basadas en la ciencia y la tecnología, más que a las relaciones de género o las identidades de género, pues estas categorías, como también las de raza, sexo o clase, están implícitas en la teoría *cyborg* (Haraway, 1995).

Desde un feminismo de agencia que prioriza las experiencias y prácticas corporales de las mujeres frente a estructuras opresoras, Kathy Davis, en su libro *Reshaping the Female Body*, discute teórica y metodológicamente los acercamientos feministas que rescatan tres aspectos centrales para el estudio de la mujer y su cuerpo: la diferencia, la dominación



y la subversión. Davis argumenta que la diferencia corporal sexual no puede explicar la diferencia/desigualdad socialmente construida; sin embargo, es cierto que la subjetividad de los varones y la de las mujeres son distintas, al igual que sus experiencias corpóreas. La cuestión radica en que los sexos son también socialmente contruidos más que biológicamente estructurados; en esto coincide con Butler, quien afirma que las mujeres “no nacen ni se hacen”, sino que se apropian de prescripciones culturales sobre el sexo; y el cuerpo es sólo el dominio en el que representan las normas heterosexuales, pero muchas veces en formas disruptivas, es decir, siempre hay géneros en disputa, de manera que los cuerpos han llegado a legitimar relaciones de subordinación y dominación entre los géneros. Procesos de explotación, violación, sujeción y maltrato se relacionan siempre con el cuerpo femenino y, por lo tanto, con el ejercicio del poder sobre éste. El cuerpo de la mujer entendido como objeto de deseo/objeto sexual implica entender el poder desde las prácticas de exclusión, regulación y mutilación por parte de los hombres hacia las mujeres. En suma, las mujeres son oprimidas por y a través de sus cuerpos, de manera implícita o explícita, y en forma directa o indirecta (Davis, 1995: 10). Girar la lectura desde las formas de poder en los cuerpos de mujeres implica, en voz de Davis, entender las nociones de libertad, elección o agencia entre las mujeres y su cuerpo. Retomando a Foucault y su lectura de una microfísica del poder, Davis explora las posibilidades de entender a las mujeres como agentes con cuerpos subversivos. El cuerpo, entonces, es interpretado como un lugar cotidiano en donde se representan actos de resistencia, rebelión y, por lo tanto, de poder.

Los discursos culturales de la belleza femenina y las contradicciones que en el ámbito de lo cotidiano pueden encontrarse han sido temas analizados por Davis, como la agencia biográfica en las mujeres que deciden alterar sus cuerpos con cirugías cosméticas. Entendió estas prácticas corporales como: “una expresión de objetivación del cuerpo femenino y una oportunidad de llegar a ser un sujeto incorporado” (Davis, 1995: 12). Finalmente, las posibilidades de subvertir o irrumpir las normas de homogeneización cultural de los géneros a través del cuerpo son nuevamente los espacios de la agencia humana y, en este caso, de la experimentación de identidades alternativas que normalmente molestan y quebrantan las concepciones de lo apropiado en el cuerpo femenino o en el masculino.

Cuerpo y racismo

Desde el eje del racismo, los trabajos de Foucault, Wierviorka, Castellanos y Flores permiten explorar la forma en que se construye un comportamiento basado en prejuicios raciales que conducen a la negación, el menosprecio y la discriminación del “otro”, quien



es identificado a partir de sus costumbres, ascendencia étnica o lengua. Se observa como un ser inferior por ser diferente a la mayoría dominante. Lo anterior implica pensar que “el racismo es entendido más allá de las concepciones biologicistas y se le encuentra fundado también en elementos culturales”, aunque aún está presente en nuestros días el racismo basado en las diferencias fenotípicas (Flores, 2004: 11). Afirman los estudiosos del tema que las razas no existen, pues son construcciones subjetivas en torno a la calidad de origen o linaje de una persona, fundamentadas en el conjunto de caracteres hereditarios que se aprecian en rasgos físicos, como el color de la piel. El racismo, por su lado, puede ser entendido: 1) como el conjunto de conductas que están dirigidas a la depreciación de personas diferentes a uno —etnocentrismo y xenofobia—, y 2) como ideología, es decir, como “sistema basado en la opinión particular que se revela lo suficientemente fuerte como para atraer a una mayoría de personas, y lo suficientemente amplia como para guiarlas” (Wieviorka, 1992: 76), exaltando en este caso la superioridad/inferioridad biológica de la raza a la que se pertenece, pero que inevitablemente es una superioridad/inferioridad que se justifica en términos socioculturales, es decir, de acuerdo con el grupo étnico, religioso o social (Castellanos, 2000).

El racismo es un proceso social que abarca concepciones asimétricas y relaciones de poder inequitativas en las que se valora negativamente, se discrimina, se excluye o se margina a la otredad subalterna: a los grupos o individuos que son diferentes culturalmente frente a los grupos hegemónicos y que, por lo tanto, también representan minorías. La percepción del otro como algo esencialmente distinto es una concepción del siglo XIX. Foucault, en su libro *Genealogía del racismo*, llama racismo a todas aquellas expresiones que son resultado de desigualdades sociales: discriminación, opresión y maltrato de algunos sujetos sobre otros. De acuerdo con otras diferencias más allá de las raciales, Foucault intenta dar cuenta de las étnicas y lingüísticas, así como de las ligadas a la fuerza, el vigor y la energía. Estas diferencias en cierta manera son interpretadas a través de las relaciones de poder y del ejercicio o goce de poder y dominación de algunos cuerpos sobre otros: los sometidos y desposeídos.

Wieviorka en *El espacio del racismo* defiende que, para que exista racismo, es necesario encontrar la relación entre atributos físicos o biológicos del individuo o grupo, y sus características intelectuales o morales. Lo que dice este sociólogo francés, coincidiendo con Foucault, es que la sociología del racismo puede construirse sólo si uno académicamente se aleja del concepto de raza y observa otros juicios de valor asimétricos entre las relaciones de los individuos. Retomando la discusión presentada, concluiré con una breve reflexión en torno al racismo que penetra los cuerpos y que, por supuesto, retoma tanto la dimensión biológica, como la cultural. Los aspectos físicos del cuerpo humano, al igual que sus representaciones socioculturales, están relacionados



con estereotipos; aspectos como la inteligencia y la capacidad son juicios de valor regularmente atribuidos a la “gente de razón” o a los grupos considerados “superiores” y, aunado a esto, facultades corporales como la pureza y la fortaleza se han de convertir en prejuicios raciales que son condicionados de acuerdo con el grupo de referencia. Lo mismo ocurre con la belleza y la salud, que indican y otorgan cierto poder a algunos cuerpos sobre otros. Se trata de condiciones muchas veces estereotipadas con respecto a los grupos que se identifiquen, autodenominen o reconozcan como mejores o peores.

En cuanto a la cuestión fenotípica y la cuestión cultural, hay una fuerte imbricación entre la extracción biológica —la superioridad/inferioridad innata— y la condición de bajo estatus con respecto a la pertenencia cultural (Castellanos, 2000). Así, el pertenecer a cierto grupo étnico implica no sólo saberse inferior o superior, sino reproducir ciertas representaciones sociales que son adjudicadas mediante estereotipos que desvalorizan las capacidades de los sujetos y justifican su discriminación, segregación y violencia. En relación con las mujeres, los indios o los ancianos, por ejemplo, la discriminación pasa por el cuerpo de cada uno de ellos. La supuesta inferioridad femenina frente a la masculina atraviesa por la fortaleza física del hombre y la debilidad física de la mujer; con respecto a los indios, el color oscuro de la piel, la estatura baja y los ojos alargados son rasgos físicos a los que se vinculan aspectos culturales depreciados, incivilización, demasía de costumbre y, por si fuera poco, bajo intelecto; por su parte, los viejos poseen cuerpos que se ven poco ágiles, enfermizos y cargados de historias desechables, pero sobre todo son cuerpos dependientes que no tienen fortaleza, que no producen pero que sí consumen. Lo que estigmatiza a los individuos se relaciona con las dimensiones biológica y sociocultural de los cuerpos en su conformación, en su posición y en su reproducción.

Notas finales

Durante muchos años he repensado esa idea de la naturaleza social del *habitus*, y observen cómo lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que “costumbre”, el “*exis*”, lo “adquirido” y en “*facultad*” de Aristóteles (que era psicólogo). La palabra no recoge los hábitos metafísicos, esa misteriosa “memoria” [...] Estos “hábitos” varían no sólo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda (Mauss, 1991: 339).

Detrás de una postura o de una mueca existen entramados culturales con los que la corporeidad dialoga. Las asociaciones de figuras corporales con el desempeño o aptitud para trabajos físicos, de ciertos comportamientos con prácticas eróticas, o de condiciones



físicas con representaciones de salud, demuestran que a determinadas prácticas les corresponden ciertas concepciones corporales.

La perspectiva interseccional utilizada como una mirada transversal que permite trabajar no sólo cuerpos sexuados, sino racializados o engenerizados, entre otras secciones que incorporan la vulnerabilidad ante las formas de poder, contempla el complejo entramado de relaciones sociales a partir de las identificaciones y las subjetividades en oposición y desigualdad.

Para acceder a los órdenes incorporados y entender las prácticas corporales que han disciplinado a los cuerpos-sujetos es necesario detectar a los representantes, las representaciones y las instituciones de macro y medio nivel, como la familia, la Iglesia y la comunidad. Aunque el referente empírico es el cuerpo, tanto de mujeres como de varones e intersexos, el objeto de estudio de las disciplinas sociales será “lo corpóreo”, “lo incorporado”, “lo corporal”, “la corporalidad” o “la corporeidad”.

Referencias bibliográficas

- Bajtín, Mijail (1974). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Barcelona: Seix Barral.
- Bonder, Gloria (1998). “Género y subjetividad: Avatares de una relación no evidente”. En Sonia Montecino Aguirre y Alexandra Obach (comps.) *Género y epistemología: mujeres y disciplinas*. Chile: PIEG-Universidad de Chile, pp. 10-33.
- Bordo, Susan (1992). “Postmodern Subjects, Postmodern Bodies”. En *Feminist Studies*, núm. 18, pp. 159-175.
- Bordo, Susan (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley: University of California Press.
- Bordo, Susan (2001). “El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo”. En *La Ventana*, núm. 14, pp. 7-81.
- Bourdieu, Pierre (1988). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. España: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Castellanos Guerrero, Alicia (2000). “Antropología y racismo en México”. En *Desacatos*, núm. 4. México: CIESAS, pp. 53-79.
- Castellanos Guerrero, Alicia (2001). “Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México”. En *Papeles de Población*, núm. 28. México: Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población-Universidad Autónoma del Estado de México.



- Castellanos Guerrero, Alicia y Juan Manuel Sandoval (coords.) (1998). *Nación, racismo e identidad*. México: Editorial Nuestro Tiempo.
- Chartier, Roger (1992). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Davis, Kathy (1995). *Reshaping the Female Body. The Dilemma of Cosmetic Surgery*. Nueva York: Routledge.
- Davis, Kathy (2007). *El cuerpo a la carta. Estudios sobre cirugía cosmética*. México: La Cifra Editores.
- De Barbieri, Teresita (1993). "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica". En *Debates en Sociología*, núm. 18, pp. 145-169.
- De Lauretis, Teresa (1991). "La tecnología del género". En Carmen Ramos (coord.), *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*. México: UAM-Iztapalapa, pp. 231-278.
- De Lauretis, Teresa (1992). *Alicia ya no. Feminismo, semiótica y cine*. Madrid: Cátedra.
- Duby, Georges y Michelle Perrot (dir.) (1993a). *Historia de las mujeres. La antigüedad. Modelos femeninos*. Madrid: Taurus.
- Duby, Georges y Michelle Perrot (dir.) (1993b). *Historia de las mujeres. El siglo XIX. Cuerpo, trabajo y modernidad*. Madrid: Taurus.
- Duby, Georges y Michelle Perrot (dir.) (1993c). *Historia de las mujeres. El siglo XX. La nueva mujer*. Madrid: Taurus.
- Elias, Norbert (1939). *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes and Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation*. Basel: Verlag Haus zum Falken.
- Elias, Norbert (1969). *The Civilizing Process, Vol .II. State Formation and Civilization*. Oxford: Blackwell.
- Elias, Norbert (1982). *The Civilizing Process, Vol. I. The History of Manners*. Oxford: Blackwell.
- Elias, Norbert (1987). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: FCE.
- Foucault, Michael (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. España: Siglo XXI.
- Foucault, Michael (1977). *Historia de la sexualidad*. España: Siglo XXI.
- Foucault, Michael (1979). *Microfísica del poder*. España: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michael (1981). *Technologies of the Self. Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Foucault, Michael (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michael (1991). *Espacios de poder*. Madrid: Endimión.



- Godelier, Maurice (1986). *La producción de grandes hombres, poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.
- Haraway, Donna (1994). "The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in immune System Discourse". En Shirley Lindenbaum y Margaret Lock (eds.), *Knowledge, Power and Practice. The Anthropology of Medicine and Everyday Life*. Berkeley-Los Ángeles, Londres: University of California Press, pp. 364-410.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Lamas, Martha (1996). "La antropología feminista y la categoría "género". En Martha Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa, PUEG, pp. 97-125.
- Le Breton, David (1990). *Anthropologie du corps et modernité*. Francia: Presses Universitaires de France.
- Le Breton, David (1992). *La sociologie du corps*. Francia: Presses Universitaires de France.
- Le Breton, David (2002a). *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, David (2002b). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Liotard, Jean-Francois (1990). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. México: Ediciones REI-México.
- Melucci, Alberto (1996). *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*. Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- Muñoz Cabrera, Patricia (2011). *Violencias interseccionales. Debates feministas y marcos teóricos en el tema de pobreza y violencia contra las mujeres en Latinoamérica*. Reino Unido: Central America Women's Network (CAWN).
- Ortner, Sherry (2006). "¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?" En AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 1, núm. 1, enero-junio, pp. 12-21.
- Rodríguez, Pilar (2006). "Introducción: feminismos periféricos". En Floya Anthias y Pilar Rodríguez Martínez (ed.), *Feminismos periféricos: discutiendo las categorías sexo, clase y raza (y etnicidad) con Floya Anthias*. Salobreña, Granada: Alhulia, pp. 1-31.
- Rubin, Gayle (1975). "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of sex". En Rayana Reiter (comp.), *Toward an Anthropology of Women*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Rubin, Gayle (1986). "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo". En *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, México, pp. 95-145.
- Scott, Joan (1996). "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En Martha Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa, PUEG, pp. 265-302.
- Sennet, Richard (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*.



Madrid: Alianza Editorial.

Shilling, Chris (1993). *The Body and Social Theory*. Londres: Sage.

Taguieff, Pierre André (2001). "El racismo". En *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre.

Turner, Bryan (1989). *El cuerpo y la sociedad: exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vigarelo, Georges (2005). *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días*. Argentina: Nueva Visión.

Wieviorka, Michel (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.

Wieviorka, Michel (1994). "Racismo y exclusión". En *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, enero-abril.

Wieviorka, Michel (2003). "Diferencias culturales, racismo y democracia". En Daniel Mato (coord.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES UCV, pp. 17-32.

Cuerpos abyectos, diversidad sexual
y disidencias sexuales

El nuevo cuerpo. Prótesis, simulacros y el nuevo orden de las mutilaciones

*Carlos Eduardo Pérez Jiménez**

*Óscar Cruz Pérez***

*Julieta Adriana Silva Zamora****

Introducción

El presente trabajo es producto de las reflexiones originadas durante el seminario El Nuevo Cuerpo: Prótesis y Simulacros, realizado de octubre de 2009 a junio de 2010 en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH). En el presente trabajo se abordan las concepciones del cuerpo a partir de la filosofía de la fenomenología, entendiendo el cuerpo como don hacia la conciencia. Se analiza la condición de hospitalidad que se da en el cuerpo, así como la lectura y la escritura realizadas por la tecnociencia, y se finaliza con reflexiones sobre la construcción de un nuevo cuerpo a partir de las prótesis y de simulacros de él.

* Carlos Eduardo Pérez Jiménez, profesor de asignatura de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

**Óscar Cruz Pérez, licenciado en Psicología Clínica, estudiante del Programa Maestría-Doctorado por el 17, Instituto de Estudios Críticos.

***Julieta Adriana Silva, licenciada en Psicología Clínica por la Universidad Mesoamericana y docente de la Universidad del Grijalva, Campus Pichucalco, Chiapas.



Algunas interrogantes sobre el cuerpo

Realmente, ¿qué es el cuerpo?, ¿qué es lo que diferencia el cuerpo del órgano, especialmente en nuestra contemporaneidad? Estas preguntas directamente nos remiten a los fenómenos que ocurren con el cuerpo, especialmente en la posmodernidad. Cada día se observa que el cuerpo poco a poco encarna lo que ya no es *bios*; tal encarnación de lo inanimado en lo corporal indica la constelación de un nuevo mundo, idea ya formulada por Jacques Derrida: “Lo que se está preparando a un ritmo incalculable es por supuesto un nuevo hombre, un nuevo cuerpo del hombre, una nueva relación del cuerpo del hombre con las máquinas” (Derrida, 2001: 38). Y en palabras de Jean Luc Nancy: “Los cuerpos cada vez son más o menos: hospitales ocultos, los cementerios, las fábricas, a veces camas” (Nancy, 2003: 11).

A tal construcción de las relaciones del cuerpo con las máquinas también se suma lo protético como la implantación de la síntesis entre lo ético y lo estético, sesgo de solución ante la insoportabilidad de la imagen especular del cuerpo como su *gestalt*. Si bien lo protético llega como síntesis del fenómeno dialéctico entre lo ético y lo estético, la exageración de éste tiene un buen arribo al puerto del simulacro, en este sentido al simulacro del cuerpo humano. El problema al que nos enfrentamos, especialmente en nuestros cuerpos, se nos ofrece coyuntural; sin embargo, más allá de lo coyuntural el cuerpo muestra su estado de marginalidad y de morada. Este margen últimamente se ha marcado entre lo vivo y lo no vivo, lo real y lo virtual. El cuerpo es morada en tanto sede de lo protético y de las mutilaciones, de las enajenaciones y de la subjetividad, del pecado y el castigo, de lo heterogéneo y lo homogéneo.

En los tiempos aún modernos, el cuerpo es el espacio donde la esencia parece desvanecerse como soporte de la realidad necesaria, donde se revelan cortes y suturas cada vez más invisibles, menos dolorosas, con complacencias más paráliticas, acompañadas de una consternación ordinariamente natural. Por ello, resulta necesario reflexionar sobre los espacios, discursos y ordenanzas donde el cuerpo pareciera estar en silencio.

El cuerpo como don

En este trabajo, el acercamiento a la reflexión sobre el cuerpo desde una visión general se realiza a partir de la fenomenología como filosofía y, desde este acercamiento, vale la pena pensar el cuerpo desde el don. El don nos remite a diversos metarrelatos y discursos sobre la manifestación del cuerpo en el mundo, y como experiencia del sujeto contiene una riqueza que permite fragmentar las travesías que éste sigue, principalmente las que se



refieren al orden de su apropiación. De esta suerte, el cuerpo resulta ser un don que, con más precisión, corresponde a otra parte, porque el cuerpo es dado. Ésta no se trata de una aseveración ingenua porque dentro de su inocente enunciado es posible encontrar el lugar al que pertenece. Tanto en el discurso teológico, como en el discurso de la razón humana, se revela la condición del don en el cuerpo, y es precisamente en el acceso a la conciencia del cuerpo en donde se brinda esta posibilidad.

Al reflexionar sobre la conciencia del cuerpo es claro entender que ella deviene posteriormente al cuerpo. En el discurso teológico se expresa la creación del ser humano a partir de un acto divino mediante el cual primero se creó el cuerpo y después el soplo divino le dio vida. Por otra parte, en el discurso científico la creación del ser humano resulta del acto de la reproducción; sin embargo, en los estudios de la asunción de la conciencia sobre el cuerpo, principalmente en la propuesta del “estadio del espejo” de Jacques Lacan (2008), la conciencia deviene a partir de la asunción de la imagen del cuerpo; vale la pena recalcar que acontece fuera del cuerpo, en la virtualidad.

Para Lacan, el infante se apropia de su imagen al mismo tiempo que se le asigna una posición en el mundo a partir de la designación que la madre, como representante del “otro”, realiza ante la presencia de la imagen del cuerpo reflejada en el espejo. La madre hace saber al infante que la imagen producida en el espejo le corresponde. En esta metáfora, es menester señalar una contingencia polisémica que el lenguaje nos otorga: la imagen especular adquiere dos sentidos. El primero nos permite comprender que se trata de un reflejo, la imagen y semejanza necesaria para que en ella se ancle todo relato que sirva de soporte al discurso sobre la fundación del ser humano. El relato que en el reflejo se inscriba tendrá la condición de enunciar una mentira, lo que Pascal reflexionó como la lógica de lo absurdo, sea éste el mito o un discurso lógicamente sofisticado. De ello se desprende que la posición del sujeto en el mundo sea asignada fuera del cuerpo, como lo es en el caso del discurso del psicoanálisis, y que la imagen que sirvió como diseño del cuerpo humano sea invisible, como ocurre en el discurso teológico.

No es por casualidad que la imagen especular se haga presente al abordar el tema del cuerpo y que en ella exista conexión entre el discurso teológico y el psicoanalítico. La razón se encuentra en que ambos expresan la deuda con el “gran Otro” como representante de lo que no pertenece a la condición humana, mas interviene en ella desde su origen y a lo largo de su trayectoria. Es merced a la intervención del “gran Otro” por lo que el cuerpo humano adquiere su subjetividad y se hace morada del sujeto. Un alcance de la intelección que dé luz a la razón sobre la intervención del “gran Otro” en la subjetividad se encuentra en la construcción de un artificio humano que dé solución a la angustia oscura de nuestra existencia, expresada en su sentimiento de orfandad. El “gran Otro”



soporta y vela, a la vez que oculta y cuida tal angustia a cambio de nuestra deuda, que se paga con su intervención en todo acto en el que nuestra subjetividad intente trascender hacia la intersubjetividad.

Sin embargo, la conciencia del cuerpo no se adquiere de manera sencilla porque las diversas venturas hacen que el fenómeno tenga un doble sentido debido a que, al mismo tiempo que es una oportunidad, también es un riesgo. Es decir, el cuerpo es dado a la conciencia después de su presencia, pero ello no implica que su apropiación tenga la misma fortuna. La apropiación del cuerpo resulta ser un cofenómeno en la intervención del “gran Otro” que puede o no puede corresponder con la designación del sujeto que la porta. Al distinguir entre la conciencia y la apropiación del cuerpo es posible alcanzar cierta comprensión de fenómenos como la esclavitud, la tolerancia a los proyectos militares de nuestra educación formal, los diversos proyectos sobre biopolítica, e incluso aquellos que tienen que ver con la desubjetivación, tal como se presentó en el Holocausto o como ocurre en el clímax sexual.

La hospitalidad del cuerpo

Quizá la idea de la apropiación del cuerpo tenga como origen el supuesto platónico sobre la noción de que en él se encierra el alma. En este sentido, es preciso extender la idea del cuerpo como el encierro del alma para trascender la idea del cuerpo como hospitalidad desde los términos derridianos. Ya no se trataría exclusivamente al cuerpo como el conjunto de órganos, sino que en él la noción de morada u hospitalidad se hace presente. Esta trascendencia de lo orgánico a lo corporal tiene que ver con que el alma, la conciencia o las emociones no tienen una sede orgánica específica; basta con pensar en la hospitalidad orgánica que ofrece el cuerpo occidental para el alma —la mente— y la hospitalidad orgánica que ofrece el cuerpo mesoamericano para el alma —el corazón—.

Entender el cuerpo como sede, como morada o como hospitalidad deja entrever la interrogación proveniente de lo extranjero y de lo extraño, que al menos en el orden de los fenómenos psicopatológicos, principalmente los de las neurosis de conversión, da vuelta a su condición orgánica y asume su condición simbólica como suplemento del mutismo del lenguaje. Ello mismo ocurre en la lectura de la sangre, que desde los pueblos mesoamericanos sirve como la legibilidad de la espiritualidad humana. Es aquí, en el cuerpo hospitalario, donde entendemos que soporta algo. Hay algo que se sostiene. Su condición testimonial da lugar a la manifestación de una verdad y a la existencia de un orden fuera de la voluntad humana.



La lectura y la escritura del cuerpo

No hace mucho que la intelección humana logró hacer la lectura de lo orgánico; parte de la verdad contenida en el cuerpo fue revelada y dio paso, así, a la escritura del cuerpo. Parecía que, al fin, el ser humano tendría en las manos la solución a la pregunta existencial, tendría conocimiento de su origen y daría solución a su triste sentimiento de orfandad. La lectura que la ciencia hizo del cuerpo reveló estructuras y planteó orígenes que desterraron la intervención del “gran Otro” en la invención del ser humano. De él sólo se obtenían imágenes de su origen expresadas con líneas semiparalelas formando tejidos, aparatos, sistemas y articulaciones que no planteaban simbolismos con nuestra transhumanidad. De esta forma, el cuerpo humano soportó el lugar de lo real y dio morada y hospitalidad a lo desértico. El relato científico de la lectura del cuerpo no distó mucho de provocar el descontento humano al no poder solucionar el sentimiento de orfandad ante los nuevos discursos sobre los orígenes del cuerpo. Las distintas búsquedas de la ciencia sobre la génesis en el espacio y su artificio de la escritura del cuerpo resultan ser solamente una sublimación de la incapacidad de desechar el sentimiento de orfandad. En un orden más humano, la lectura científica moderna del cuerpo no sólo consiguió desterrar de la intervención en su génesis al “gran Otro”, sino que también los imaginarios sobre el cuerpo resultaron afectados. En líneas anteriores se mencionaron las imágenes del cuerpo resultantes de la óptica científica, en ellas se revelan las imágenes de lo real del cuerpo, de modo que aquello que aparecía inalcanzable e invisible mostraba por fin su rostro; sin embargo, con ello toda función imaginaria y todo imaginario sobre el cuerpo deja de producirse. No se trata de una operación compleja para cesar lo imaginario; basta con que la imagen de lo real se haga presente. Si en la interacción humana se describe cualquier objeto, éste genera cierto imaginario para la persona que se encuentra en la posición de receptor, y este es el momento en que la imagen del objeto se hace presente en la conciencia del sujeto, es decir, cuando la función imaginaria se detiene, sea con ello correspondido el objeto o resulte desconcertante. Lo anterior permite comprender la hospitalidad de lo real que el cuerpo contemporáneo realiza, puesto que a partir de la ciencia moderna el cuerpo se convierte en una de las fuentes de las imágenes de lo real que da silencio a toda función imaginaria a través de su carácter desértico.

En la hospitalidad de lo real se produce cierto fenómeno que permite hilvanar algunas aprehensiones sobre la escritura del cuerpo. Lo desértico de lo real aparenta plantear el silencio, y al menos lo logra en el campo de lo imaginario; sin embargo, es preciso señalar que, a partir del páramo real, se generan artificios que descoagulan toda parálisis que no permita operar cualquier condición humana. Estos artificios tienen que ver con el orden simbólico, de ahí que se aborde desde la escritura del cuerpo. El cuerpo como sede de



lo real permite hacer de él un lugar que hay que volver soportable, es decir, hay que tolerarlo. Para que lo humano no quede fuera, o para que este lugar se soporte y tolere, es necesario que la manifestación simbólica se produzca. Esta intelección encuentra su razón en aquellos momentos en que lo real se ha presentado; si reflexionáramos cada vez que lo real se presenta a la conciencia humana, ésta hace tiempo que estaría en silencio; sin embargo, a partir de los artificios humanos se ha logrado salir del silencio de lo real desértico. Es por ello que el nuevo artificio humano logró trascender el silencio. Sin embargo, este nuevo artificio se trata del cuerpo mismo, desde la función protética o el simulacro del cuerpo, hasta la reconstrucción o escritura orgánica.

Esta nueva hospitalidad del cuerpo permitió abrir paso a la escritura sobre él. Para hacer este concepto trascendente, no se trata de pensar el cuerpo como una hoja de papel donde se permite la inscripción de las distintas formas simbólicas, sino que se trata de cómo los distintos artificios tratan de escribir cuerpos, no sobre ellos, sino de ellos; cuerpos soportando la humanidad. Tratar al cuerpo desde la escritura sobre el mismo posibilita entender que, por una parte, el cuerpo se comprende hospitalario de lo real y, por otra parte, al ser sede de lo real, permite comprender que se encuentra en un lugar marginal. El cuerpo se vuelve margen entre lo natural y lo artificial, lo diverso y lo homogéneo, lo dinámico y lo estático, la esencia y el accidente, lo vivo y lo muerto.

Las prótesis, los simulacros y el nuevo orden de las mutilaciones

Cada vez es más visible el destierro biológico o natural de la esencia del cuerpo como realidad necesaria. Acaso la escritura del cuerpo demuestre su persistente construcción, quizá porque todo lo corporal, desde su presencia en nuestra historia, opera como sostén de nuestros artificios, sean estos imaginarios o simbólicos, de tal forma que la presencia de un nuevo cuerpo revela que la condición biológica o natural no es la más adecuada para sostener los artificios de nuestra época. Entonces, si el cuerpo biológico ya no sostiene la construcción de un mundo alterno al natural, cuestión principalmente visible en el campo tecnológico, ¿qué operación u operaciones son las necesarias para, por un lado, amparar la condición que cimiente la edificación humana y, por otro lado, evitar que el cuerpo desaparezca del plano humano? Para resolver el dilema que se inscribe sobre el cuerpo, en el campo protético y el del simulacro se encuentran condiciones que superan las adversidades de las tragedias del cuerpo biológico, entre otras.

El desarrollo de las prótesis ha marcado la presencia del cuerpo incompleto. Es importante señalar que el cuerpo humano aparece incompleto; la conciencia de él da fe



de ello. La presencia del cuerpo en la conciencia comienza con un cuerpo fragmentado que logra su integración y su distinción a partir de la imagen de un cuerpo completo. Antes de lograr su unificación, la presencia del cuerpo fragmentado abre las puertas a la incorporación de otros cuerpos y permite que otros cuerpos intervengan en la supervivencia del ser humano. No existe una discriminación entre los fragmentos del cuerpo propio y los fragmentos de otros cuerpos, e incluso no se distingue entre los cuerpos naturales y los artificiales. La conciencia del cuerpo aparece abierta a la incorporación de las prótesis y su característica corresponde a la búsqueda incesante del cuerpo completo. Por lo anterior, se hace menester recordar que la noción del cuerpo completo ha surgido, en origen, a partir de la imagen que se tiene de él, donde la dirección de la mirada cerciora que se encuentra en otro lugar y no en el cuerpo propio, y todo fenómeno que se entreme con él tendrá que ver con el orden de lo imaginario.

Más allá de la predisposición que el cuerpo tiene con lo protético en la búsqueda de su completud, es importante reflexionar qué ocurre actualmente en este campo. Derrida ya planteaba centrar los esfuerzos de la filosofía en abordar la nueva relación que existe entre el cuerpo y las máquinas. Desde esta posición, pareciera dibujarse la imagen de máquinas incrustadas en los cuerpos y viceversa, cuerpos incrustados en las máquinas. Si bien es cierto que la tecnología y los cuerpos han interactuado desde su encuentro, es en los comienzos de la Revolución Industrial cuando se dieron los primeros pasos para fusionar el cuerpo con las máquinas. Se trataba de todo el cuerpo interactuando con las máquinas. El cuerpo era el motor que les otorgaba energía y dinamismo, y la relación que el cuerpo mantenía con ellas planteaba que, faltando uno de estos dos elementos, la producción y reproducción sería inoperable. La presencia del cuerpo para el funcionamiento de las máquinas era necesaria; sin embargo, no pasó mucho tiempo para que se descubriera que lo que proporcionaba el cuerpo era energía, y que ésta podría ser sustituida. Era necesario, por lo tanto, comprender cómo funcionaba la energía y cómo ésta podría ser dirigida hacia las máquinas para operarlas. Con ello, el tiempo de producción se prolongaba y la velocidad que se alcanzaba superaba la del cuerpo humano. Poco a poco, la intervención del cuerpo humano sobre las máquinas era más distante y se limitaba a supervisar los indicadores del funcionamiento. Sin embargo, la reparación de las máquinas no podía plantearse sin la intervención humana, característica que las alejaba de su emancipación del cuerpo humano.

A pesar del destierro del cuerpo humano sobre las grandes máquinas, es necesario pensar que los sistemas de producción no podían desterrar completamente lo humano. Si algo no se ha logrado en el orden de las máquinas es precisamente la generación del plusvalor. Más allá de que la tecnología persiga suplantar y desterrar la intervención del cuerpo humano en las actividades que éste realiza, es necesario simularlo para que se



dinamice el plusvalor. La simulación, al igual que la condición protética, se encuentra íntimamente relacionada con el campo imaginario, más precisamente con el campo de la virtualidad. Se plantea que en la actualidad existen nuevas relaciones entre el humano y las máquinas distintas a las ocurridas en otras épocas porque hoy en día las máquinas simulan interacciones humanas.

La simulación del cuerpo humano por la tecnología se da en diversos campos. En el campo de lo virtual, las tecnologías de la información simulan la presencia humana, de manera que parecería que el cuerpo humano se encuentra completamente desterrado; sin embargo, no ocurre de esa forma. En el campo virtual se simula la presencia humana en un lugar alternativo al corporal; poco a poco se desinstitucionaliza la presencia del cuerpo. Por otra parte, la simulación del cuerpo humano se da también en el campo de los avances genéticos, donde la producción de órganos y la clonación buscan la perfección de los cuerpos y el prototipo que se dibuja es el del cuerpo único.

Desde estas propuestas, para que la nueva tecnología, la virtual, funcione como prótesis de lo humano, también el cuerpo necesita ciertas mutilaciones. Sin embargo, en el campo de lo políticamente permitido realizar una mutilación real no funcionaría; por ello, las mutilaciones cada vez se presentan más silenciosas, sin tanto dolor, con cicatrices cada vez más invisibles. Ya no se trata de la relación que existía cuando las personas interactuaban con las máquinas. El prototipo del humano para estas nuevas máquinas cada vez se asemeja más a la parálisis, al mutismo y a la ceguera. La percepción del humano a partir de los sentidos de su cuerpo ha sido sustituida por la telepantalla, y ello debe reflexionarse con el pensamiento de la filosofía tecnológica que Paul Virilio nos ofrece (1997): nuestra competencia con la velocidad de las máquinas. El camino que se describe es que tratamos, en nuestra vida cotidiana, de igualar la velocidad de las máquinas. Nuestra preocupación por los retrasos en los horarios se origina por suponer que podemos alcanzar su velocidad; sin embargo, aquí es donde el cuerpo como morada registra un movimiento, una inversión del sentido, porque puede observarse que, más allá de ser dinámicos, el ideal del cuerpo está en la parálisis.

Por otra parte, la simulación del cuerpo no sólo corresponde al orden de lo virtual, sino que se toman elementos de lo virtual para que el cuerpo alcance lo real. Mediante la escritura del cuerpo, sea ésta desde la genética o desde la estética, se realizan cortes y mutilaciones sobre lo que la fenomenología entiende como esencia de las realidades necesarias. Ahí nuevamente el cuerpo registra un cambio, una inversión de sentido. Alcanzar la esencia del cuerpo desde el campo de la tecnociencia pareciera sentenciar al cuerpo dado como un hecho, es decir, como una realidad contingente. La esencia del cuerpo ya no es el cuerpo dado, sino que se encuentra en la virtualidad, por lo que es necesario cortar lo real del cuerpo para devolverle la esencia.



Para finalizar, si los proyectos contemporáneos del cuerpo se inscriben sobre su incompletud, estos mismos proyectan, como cualquier imagen, el prototipo del cuerpo que habría que alcanzar. Vale la pena recordar que la imagen del cuerpo se anticipa al cuerpo mismo.

Referencias bibliográficas

- Derrida, Jaques (2001). *Palabra. Instantáneas filosóficas*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jaques (2006). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Doufur, Danny Robert (2000). "Serge Leclaire, la invención de un psicoanálisis ciudadano".
En Serge Leclaire, *Diabluras. Escritos para el psicoanálisis II*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 11-32.
- Lacan, J. (2008). *Escritos 1*. Mexico: Siglo XXI.
- Nancy, J.L. (2003). *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- Virilio, P. (1997). *El ciber mundo, la política de lo peor*. Madrid: Cátedra.

El reloj biológico y sus marcas sobre el cuerpo femenino. Reflexiones sobre cuerpo y menopausia adelantada en mujeres con histerectomía

*Rosario Adriana Alcázar González**

Introducción

En este escrito¹ se analizan los procesos de reflexión de un grupo de mujeres en torno a posibles cambios o marcas sobre su cuerpo después de vivir la experiencia de una histerectomía como resultado de una enfermedad² o urgencia ginecobstétrica.³ Estas reflexiones derivan de entrevistas a un grupo de mujeres mestizas e indígenas de entre 16 y 40 años de edad que habitan en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en el estado de Chiapas. La mayoría de ellas fueron “modificadas” en espacios de atención a la salud

* Estudiante de la Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH).

1 Las reflexiones vertidas en este documento son producto del análisis y del trabajo de campo realizado durante el proceso de investigación derivado del proyecto de tesis “Mujeres redibujando cuerpos y feminidades después de experiencias de histerectomía en San Cristóbal de Las Casas”.

2 Entre las enfermedades podemos citar las siguientes: cáncer de útero, cáncer endometrial, cáncer de cuello uterino o una afección precancerosa del cuello uterino llamada displasia cervical, cáncer ovárico, complicaciones durante el parto, endometritis grave, deslizamiento del útero hacia la vagina —prolapso uterino— y tumores en el útero, como miomas.

3 En común acuerdo con las mujeres entrevistadas, se eligieron seudónimos para proteger su identidad. Todas las entrevistas se llevaron a cabo en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, lugar de residencia de estas mujeres, entre enero de 2013 y marzo de 2014.



de carácter público, como el Hospital de la Mujer, y pocas tuvieron la opción de decidir sobre la “modificación” corporal con la que ahora viven: la ausencia del útero.

Como adelanté en el párrafo anterior, la modificación corporal que estas mujeres comparten en su historia de vida es la histerectomía, es decir, viven en cuerpos de los que, a sugerencia de personas expertas en medicina, y como parte de una práctica terapéutica, se les extrajo de forma total o parcial los órganos que físicamente les hacían posible ejercer el proceso de reproducción biológica al que toda mujer “naturalmente” tiene derecho: el cérvix, el útero o los ovarios.

A través de las entrevistas realizadas a estas mujeres pude identificar que ellas se viven en cuerpos adelantados hacia la menopausia porque no menstruan de manera cíclica y mensual. Sin embargo, fue de mi interés analizar y plasmar en este documento si esta percepción de una “menopausia adelantada” se construye desde una posición tradicional que reproduce lo socialmente aceptado —la llegada al periodo final de la vida, la vejez, la dependencia total de sus hijos o parejas, o el “ocaso” de la vida productiva y reproductiva—, o puede este hecho “adelantado” vislumbrarse como un elemento positivo y de transgresión, al ahora vivir en un cuerpo independiente y sin marcas de funciones biológicas, sociales y culturales vinculadas al cuerpo de la mujer siempre fértil.

Considero de gran importancia analizar los cambios y ajustes en el ideal de cuerpo que estas mujeres pudieran alcanzar después de sufrir esta modificación corporal, y la desvinculación de la marcada y especializada función que estos órganos —junto con los cromosomas y hormonas— cumplen tanto en lo físico y biológico, como en lo social y cultural, en concreto en la designación de un rol y un destino en las mujeres a lo largo de la historia de distintas sociedades.

La presencia de estos órganos sustenta “los hechos naturales” biológicos sobre los cuales se basa la dicotómica construcción social de los sexos —macho/hembra— y sobre los cuales también se han construido social y culturalmente normas, reglas, estereotipos e ideales de los géneros —hombre/mujer, masculino/femenino—.

En esta diferenciación física y biológica se basa la designación y atribución de roles que a la mayoría de las mujeres nos han enseñado desde la familia, la escuela, los medios de comunicación, la Iglesia y el Estado, para construir y sustentar el ideal de nuestra identidad normativa genérica, todo ello respaldado por nuestro cuerpo, que viene dotado “naturalmente” para ser el incuestionable cuerpo de una mujer/madre. Las mujeres que cuestionan y deciden cumplir o no con esta identidad han sido llamadas “cuerpos descolocados”; son cuerpos egoístas e individualistas. Sin embargo, desde el feminismo académico o activista los mismos cuerpos son llamados cuerpos apropiados, constructores y electores de su función, norma y destino; cuerpos que transforman la norma.



Órganos marcadores de ritmos y compases

El cérvix, el útero y los ovarios son, desde la biología, órganos cuyas “señales” marcan las fases biológicas en el cuerpo y la vida de una mujer. Una de estas señales es el flujo menstrual, que marca física, cultural y socialmente la vida de las mujeres con su aparición o desaparición; por ejemplo, a través de este flujo se determina el inicio de la edad reproductiva con la llegada de la primera menstruación —la menarca—, y el ciclo menstrual cada veintiocho días anuncia la fertilidad, la posibilidad de embarazo y, consecuentemente, la conversión “natural” en madre. Asimismo, la llamada menopausia, la ausencia o desaparición del flujo menstrual, marca el fin de la época fértil y reproductiva, y en algunas culturas hasta de la productiva.

Alrededor de las “etapas” que marcan el cuerpo, las sociedades han construido una serie de conceptos y percepciones basados en elementos de tipo ideológico, cultural y social que ayudan a la argumentación y sustentación de estos modelos a seguir en el deber ser, y del comportamiento de los cuerpos femeninos, desde una diversidad de conocimientos, desde el empírico e intuitivo, hasta el construido y sustentado desde la ciencia.

En general, la posición del cuerpo humano en la cultura contemporánea refleja un proceso de individualización, desfragmentación y mecanización, herencia de los estudios e investigaciones sobre anatomía del siglo XVIII. Bajo esta lógica, los órganos y los sistemas que integran el cuerpo tienen la capacidad de ser aislados, intercambiables o modificados si no funcionan adecuadamente. En el cuerpo femenino, la especialización se ha marcado en los aparatos reproductivos, que son plenamente identificados para la función de la maternidad y, en el caso de que esta función ya se haya cumplido e inicien “ciertos problemas”, la recomendación es quitarlos para evitar en el futuro posibles complicaciones.

Para David Le Breton (2002a, 2002b), el proceso de modernización genera que los cuerpos que habitan las sociedades occidentales rompan con el tejido social y físico que los rodea; se han aislado de los otros, son cuerpos individuales que rompen con lo colectivo del cuerpo social tradicional, son cuerpos únicos en los que la persona —el sujeto— es ajena a él, porque “posee un cuerpo, más que ser un cuerpo” (Le Breton, 2002b: 8). Para este autor, en las sociedades tradicionales “el cuerpo no se distingue de la persona, [...] entre el hombre, el mundo [la naturaleza] y los otros, se teje un mismo paño” (2002b: 8). Le Breton afirma que el cuerpo tradicional es una extensión más de la naturaleza, que el cuerpo y la persona son uno mismo y forman parte de un todo más amplio que orquesta la vida social.

Para este mismo autor (2002a), “el proceso de modernización del cuerpo” ha generado una multiplicidad de personas atomizadas que viven en cuerpos individualizados,



integrados a su vez por diversos órganos, músculos, huesos y piel, los cuales son fácilmente modificables o reemplazables si fuera necesario. Sin embargo, considero que esta “modernización del cuerpo” no ocurre de manera homogénea e indiferenciada en todas las sociedades occidentales y en todos los cuerpos, sino que cada persona se encuentra inscrita en procesos complejos y amplios donde variables como la etnia, la clase o el género son factores que lo modifican, por lo que se genera un espectro multicorporal en el cual las concepciones del cuerpo fragmentado “moderno”, el cuerpo como parte de un todo integrado en “lo tradicional”, coexisten de manera tripartita con un elemento “posmoderno”, el cuerpo fluido y líquido capaz de desvanecerse y volver a inventarse desde la performatividad o la transgresión.

El cuerpo en los estudios feministas y de género

El análisis de las diferencias en las normativas construidas social y culturalmente basadas en los cuerpos biológicos ha sido punto nodal en la mayoría de los estudios de género y feministas, en los cuales siempre ha primado el interés por identificar y analizar la relación que existe entre los cuerpos diferentes física, sexual y psíquicamente, con la posible designación y autoadscripción de los roles y funciones presentes en cada sociedad: el deber ser de los cuerpos.

De estos análisis y puntos de partida teóricos feministas ha surgido una diversidad de posicionamientos en relación con la construcción de nuevas formas de entender y vivir la diferencia corporal. Aun cuando la diversidad de los posicionamientos feministas sobre el cuerpo es amplia, considero necesario enfocarme en tres vertientes que constituyen la génesis de los estudios sobre el cuerpo: el feminismo clásico o de la igualdad, representado por Simone de Beauvoir y Betty Friedman; el feminismo de la diferencia, encabezado por Julia Kristeva y Nancy Chodorow, y el feminismo *queer*, encabezado por Judith Butler, el cual nos posiciona en el cuerpo posmoderno y transgresor, capaz de desmarcarse y volver a reconstruirse desde una posición diferente, como considero que hacen estas mujeres con cuerpos modificados.

Los estudios feministas clásicos o de la igualdad fueron los primeros en sistematizar de manera precisa la relación directamente proporcional que existe entre el cuerpo marcado por el sexo y la biología, y las atribuciones sociales y culturales que cada sociedad les otorga. Las feministas clásicas cuestionaron la construcción social y cultural que sobre el cuerpo femenino se realizaba, al vincularlo en exclusividad con la obligatoriedad “natural” de la reproducción biológica, social y cultural. Estos estudios cuestionaron el papel que diversas instituciones, como la familia, la ciencia o la Iglesia, por citar sólo



algunas, realizan a través de ideas, afirmaciones, mitos y creencias, para conducir a la normalización o naturalización de funciones y roles que, asumidos de forma cultural, social e histórica, son considerados como “naturales”, derivados del cuerpo físico-biológico y, por lo tanto, incuestionables.

Para este feminismo, representado por Simone de Beauvoir (1949) y Betty Friedman (1963), la desigualdad entre los géneros se erradicaría cuando ambos alcanzaran la igualdad en derechos, así como en las funciones y roles desarrollados por hombres y mujeres. Este feminismo miraba el cuerpo de la mujer como un espacio en desventaja, un cuerpo que se encontraba disminuido por sus funciones biológicas, por ejemplo, por la posibilidad de la gestación. Para estas teóricas sólo se podría erradicar la desigualdad una vez lograda la igualdad entre los cuerpos a través del ejercicio y control de las funciones del cuerpo femenino, en específico de la reproducción de la especie.

A partir de estos estudios se construyeron dos categorías de análisis que trataban de explicar los debates entre las diferencias físicas y las diferencias en las atribuciones culturales y sociales otorgadas a estos cuerpos, siendo utilizada la categoría “sexo” para designar a las diferencias físicas “naturales”, y la de “género” para denominar a la construcción social y cultural del deber ser de estos cuerpos. Cabe mencionar que en las últimas décadas estas categorías no se han mantenido estáticas, sino que se han modificado a la par de los debates al interior de la academia feminista y los estudios de género. Esto se observa, por ejemplo, en los análisis realizados por Silvia Turbert (2003), Joan Scott (1996) o Judith Butler (2001, 2002).

Frente a las reflexiones y propuestas provenientes del feminismo de la igualdad, se desarrolló un feminismo que desde el psicoanálisis se centraba en resaltar las diferencias que existían entre los cuerpos. Autoras como Julia Kristeva y Nancy Chodorow afirmaban que el cuerpo físico y la diferencia sexual no constituían el único origen o causa de la desigualdad entre los géneros.

Para estas feministas, con un claro posicionamiento psicoanalista lacaniano, el reto de la transformación consiste en dotar de diferentes significados al cuerpo y a la biología, ya que en sí mismas las desigualdades no son desventajosas para el cuerpo de la mujer, sino que lo son por el sistema social, que nombra, organiza, clasifica y da sentido al cuerpo y a su deber ser.

Para el feminismo de performatividad y la teoría *queer*, impulsados por Judith Butler, el cuerpo retoma una especial relevancia al ser considerado como un espacio de posible transformación. Esta autora propone reconocer que a esa entidad física —el cuerpo— se le han otorgado una serie de atributos culturales y sociales envueltos de naturaleza, tal es el caso de la dicotomía sexual o de la natural heterosexualización de los humanos. Sin embargo, este cuerpo es “una construcción variable, donde los hechos supuestamente



naturales del sexo se producen por medio de discursos científicos al servicio de intereses políticos y sociales” (citado por Tubert, 2003: 9).

Para Butler, el sexo, al igual que el género, es una categoría normativa y “una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna” (2002: 18). Butler considera que la actitud natural se produce a través de la repetición insidiosa e insistente de una serie de actos, gestos o palabras, dentro de un marco regulador muy rígido que produce la apariencia de una forma natural de ser. Y esto ocurre así porque, para Butler, el género es resultado de la performatividad misma, que “debe entenderse no como un acto singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterada y referenciada mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra” (Butler, 2002: 18).

Así, el género como *performance* constituye al propio sujeto y lo construye como una entidad aparentemente estable mediante la perseverante repetición de actos que le proporcionan una aparente consistencia. Sin embargo, en virtud de esta misma reiteración se abren fisuras que representan cierta inestabilidad, y que se presentan como aquello que no puede definirse ni fijarse: “esta inestabilidad es la posibilidad desconstituyente del proceso mismo de repetición, la fuerza que deshace los efectos del proceso mismo de repetición, [...] la posibilidad de hacer entrar en una crisis potencialmente productiva la consolidación de las normas del sexo” (Butler, 2002: 30).

Las inestabilidades y fisuras que menciona Butler en la construcción y la consolidación del sexo y el género nos ayudan a entender posibles procesos de resistencia y cambio en la apropiación de las normas impuestas en las categorías sexo y género, así como la posible construcción de nuevas formas para estas categorías. Las fisuras nos ayudan también a entender el ideal del cuerpo en funciones, formas e imagen —como la materialidad encarnada—, al igual que la identidad sexual y genérica, también como resultado de una construcción social y cultural, lo que permite cuestionar o transformar estas identidades a través de ciertas modificaciones corporales o fisuras, ejemplificadas en modificaciones de conductas o gestos que rompen la norma: el cuerpo que se desvanece y puede volverse a construir.

El cuerpo posmoderno tiende a desaparecer, se desintegra y se vuelve a construir, se individualiza y atomiza, se fragmenta y une a partir de la transformación, que se muestra en constante tensión con el poder que busca controlarlo y someterlo, con la norma social que no deja espacio para la transgresión. Como menciona Michel Foucault, “el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él como una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos” (Foucault, 1980: 32). Y estas formas de poder utilizan las características biológicas y el supuesto reloj biológico que las mujeres poseen “naturalmente”.



Cuerpos de mujeres fragmentados marcados por el reloj biológico

A partir de la histerectomía, el cuerpo de estas mujeres queda ausente de la marca de la menstruación y en condición de infertilidad. Simbólicamente viven en un tiempo “biológico que no les corresponde”, en una menopausia adelantada, y se viven en una etapa en la que su cuerpo ya no es capaz de responder a la norma social impuesta desde el reloj biológico: la fertilidad y la maternidad.

Los cuerpos modificados de estas mujeres se contraponen con el cuerpo naturalizado para ser mujer/madre —el cuerpo tradicional—, y se posicionan como un cuerpo fragmentado —el cuerpo moderno—, un cuerpo capaz de desintegrarse y desvanecerse para volver a reconstituirse desde el posible cambio o reacomodo —el cuerpo posmoderno—. Son cuerpos que de manera simbólica adelantaron el reloj de la vida social y física normalmente asignada a ellos.

[...] ya no menstruo, y pienso que eso me va a afectar, no sé, en mi piel, en mis manos, ya me voy a parecer a mi mamá y a veces eso no me gusta (Guadalupe).

La referencia que Guadalupe tiene de la ausencia de la marca de la menstruación es la situación actual de su madre, una mujer de 55 años cuya menopausia se acompaña de bochornos y mal humor.

Mi piel se pone marchita, mi cabello está cambiando, al ratito ya voy a parecer mayor [...] como ya no menstruo, pues creo que ya estoy en algo así como la menopausia [...] pronto voy a parecer más viejita (María José).

La información que la mayoría de estas mujeres posee proviene de pláticas con familiares en las que se las compara con otras mujeres conocidas, de los medios de comunicación o de la escasa información que los médicos les ofrecen en la consulta.

[...] todavía no quiero ser menopáusica, pero como me quitaron la matriz, pues ya no menstruo, y pienso que estoy peor. Yo no tomo medicinas como mi mamá, por eso pienso que es mi dolor de cabeza y mal humor (Guadalupe).

[...] cuando una entra en la menopausia, una tiene que tomar pastillas, calcio y hormonas, y yo no sé por qué no tomo esas pastillas, a mí no me dieron nada, el médico dice que porque a mí no me quitaron toda la matriz, que aún me quedan los ovarios, pero la verdad no sé (Guadalupe).



Estas mujeres comparten la norma establecida en las sociedades naturales, que vincula la marca del reloj biológico correspondiente a la llegada de la menopausia, como el fin de la fertilidad y el inicio de la vejez, del mal humor, del no apetito sexual, de los bochornos y de los dolores de cabeza.

Sin embargo, también de manera dual y un tanto contradictoria, se muestran satisfechas por la decisión tomada sobre la modificación corporal y están contentas de vivir sin útero, sin la posibilidad de un embarazo no deseado o imprevisto y sin el “molesto ciclo” menstrual que:

[...] no pensaba quitarme la matriz, por algo una viene completa. Dios así nos hizo, pues, pero si algo se enferma y eso te lleva a la muerte, pues hay que quitarlo. Mejor que esté afuera y no causando problemas (María).

[...] ya me iba a operar para no tener más hijos, pero por el nacimiento de mi nene me tuvieron que quitar la matriz. Pienso que no estuvo bien, pero al menos ahora no voy a preocuparme por embarazarme otra vez (María José).

La ambivalencia vivida por estas mujeres puede considerarse también como reflejo de las contradictorias construcciones sociales que existen acerca del cuerpo de las mujeres: el cuerpo de la mujer madre embarazado, y la parte oculta, los síntomas de “las enfermedades” o de “las cosas” de mujeres.

Actualmente también se prescribe una fuerte medicación y existe un gran control sobre “las cosas” de mujeres: la menstruación se puede controlar con medicamentos, los partos se pueden predecir y controlar con la cesárea, o los malestares de la menopausia se pueden evitar con la histerectomía. Para algunas de estas mujeres, las opciones de control sobre lo “natural”, sobre “sus cosas de mujeres”, son posibles,

[...] llevaba por la enfermedad [endometritis aguda crónica] sangrando mucho por más de diez años, ya no podía más. Ahora sin matriz estoy mejor (Liliana).

Estas mujeres comparten la idea de que el cuerpo es una entidad única completa, pero en su interior está compuesto por diversos órganos que lo atomizan y fragmentan aún más como resultado de alguna enfermedad o tratamiento. En ellas existe la convicción de que es posible modificar el cuerpo e intervenir sobre él en aras de la salud y el bienestar físico, aun cuando atente contra su reloj biológico “natural”. Estas mujeres han heredado de la idea posmoderna la propiedad sobre su cuerpo, y tienen la capacidad de valorar hasta dónde llegar con él, qué decisiones tomar sobre él y modificarlo si fuera necesario



[...] la matriz sólo sirve para dos cosas, me dijo el doctor, para dar hijos y para dar enfermedades, así que si se enferma, pues, para afuera de una vez (Liliana).

[...] yo luché mucho por mi matriz. Di muchas vueltas, visité muchos médicos, pero hubo un momento en que cuidaba más a mi tumor que a mí misma, así que me cansé y le dije al doctor: ya quítame la matriz, ya quiero vivir tranquila (Mayra).

La modificación corporal practicada a estas mujeres puede llegar a convertirse en un catalizador de cambios que modifican su relación con su cuerpo. Puede generar procesos reflexivos de transformación y cambio en los elementos que articulan la mayoría de los cuerpos de las mujeres y construir elementos que se desliguen de la función “normativa natural y social”, de la obligatoriedad biológica y natural. La modificación corporal les mueve a reconstruir espacios en un claro conflicto entre el cuerpo fértil y joven, y el cuerpo adelantado a la menopausia, el cuerpo no joven e incapaz del ejercicio de la reproducción biológica.

Al igual que Dolores Juliano, pienso que estas mujeres pueden llevar a cabo acciones de reacomodo y transformación “convirtiéndose en agentes de cambio al intentar en lo mínimo compensar lo que están viviendo” (Juliano en Esteban, 2011: 67). Son mujeres con francas posibilidades de transformación y apropiación posmoderna de sus cuerpos que, sin embargo, recorren un camino muy estrecho, con diversas veredas que las llevan a puntos antes vividos desde la tradición y el deber ser. Estas mujeres intentan desmarcarse del reloj biológico y vivir desde el proceso de apropiación corporal, ahora que son cuerpos ausentes de útero, ya no vividos desde la principal función social y cultural esperada de éste: la fertilidad.

Referencias bibliográficas

- Butler, Judith (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Barcelona: Paidós.
- Diccionario médico-biológico, histórico y etimológico*. Salamanca, España: Universidad de Salamanca. Disponible en: www.dicciomed.eusal.es (consultado el 10 de diciembre de 2012).
- Esteban Gallarza, María Luz (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.



- Esteban Gallarza, María Luz (2011). "Cuerpos y políticas feministas: el feminismo como cuerpo". En Cristina Villalba Augusto y Nacho Álvarez Lucena (coords.), *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas y sobre cuerpo. Trabajo y colonialidad*. España: Universidad de Granada, pp. 45-87.
- Foucault, Michel (1979). *La microfísica del poder*. Madrid: Editorial la Piqueta.
- Juliano Corregido, Dolores (2011). "Introducción. Cultura y sexualidad". En Cristina Villalba Augusto y Nacho Álvarez Lucena (coords.), *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas y sobre cuerpo. Trabajo y colonialidad*. España: Universidad de Granada, pp. 9-20.
- Le Breton, David (2002a). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, David (2002b). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Scott, Joan (1996). "El género, una categoría útil para el análisis histórico". En Marta Lamas (coord.), *El género en la construcción de la diferencia sexual*. México: UNAM, Porrúa, pp. 265-302.
- Turber, Silvia (coord.) (2003). *Del sexo al género, los equívocos de un concepto*. España: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia.

Feminismo lésbico en Chiapas. De los años ochenta del siglo XX a los primeros años del siglo XXI

*Yolanda Castro Apreza**

*Para Adela Bonilla, Pilar Jaime, Jules Falquet y
Gabriela Rabenbauer, feministas e internacionalistas.*

Introducción

Este escrito es parte de un trabajo de tesis doctoral en curso sobre los feminismos en los años ochenta del siglo XX en el estado de Chiapas. Retomo la sección referida estrictamente al feminismo lésbico y algo de los movimientos de mujeres que reivindicaban en aquellos años la libre “opción sexual”, como se conocía en aquel entonces.

Sin duda alguna, el registro de los feminismos lésbicos en Chiapas es escaso y está prácticamente invisibilizado. En cierta forma, ha contribuido a lo anterior la ausencia de escritos elaborados por las mismas lesbianas originarias de este estado —con la excepción notable de Claudia Rosas (2013)— y por aquellas que optamos por vivir en estas tierras por

* Maestranda en Estudios Regionales por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH) y doctoranda del Programa de Género y Diversidad en la Universidad de Oviedo (España). Fundadora y asesora de K'inál Antzetik, A.C.



diversas circunstancias. Hay buenas razones entonces para, desde lo personal, construir una aproximación a la memoria histórica de los feminismos lésbicos desde una mirada crítica: feminismos habitados en cuerpos que hicieron presencia en reuniones o cenas colectivas en casas privadas —es decir, espacios cerrados y no pocas veces clandestinos, dadas las circunstancias—, donde nos unieron sueños y prácticas políticas desde nuestras identidades lésbicas.

Cabe señalar que las luchas y resistencias de los feminismos en Chiapas han tenido como característica peculiar que se han alimentado o han abrevado de teorías europeas, o bien de Estados Unidos, principalmente en la década de los ochenta del siglo XX. Dada la situación fronteriza con Centroamérica, Chiapas ha experimentado además otros derroteros que han influido en su contexto social y político porque, entre otros temas, el estado estuvo permeado por los conflictos armados en Guatemala, El Salvador y Nicaragua. De la misma manera, en aquella década de los ochenta hubo una fuerte presencia de mujeres feministas, internacionalistas y antiimperialistas, de colectivos de solidaridad con Centroamérica y de lesbianas de Estados Unidos, Francia, Alemania o el Estado español, entre otras, que trabajaron en los campamentos de población refugiada de Guatemala asentada en Chiapas. Mujeres provenientes de otros estados del país, por igual, llevaron a cabo un trabajo político en distintas rutas en Centroamérica, además de establecer vínculos con las grandes organizaciones campesinas e indígenas que se gestaron en aquella década en la entidad.

Tiempo después, en los años noventa, y sobre todo a partir de 1994, arribaron al estado de Chiapas varios colectivos, organizaciones y personas con una diversa identidad política de izquierda.

En la época, difícilmente había alguien en el estado que asumiera el feminismo lésbico, con excepción de quien esto escribe; tampoco la perspectiva antirracista estaba presente, o aun la de género era incipiente y prácticamente desconocida. Entre quienes teníamos una identidad lésbica dominaban, por un lado, las perspectivas de la clase social, de la revolución socialista y de las prácticas revolucionarias y guerrilleras y, por otro lado, lo hacían la autonomía, la “espiritualidad” y ciertas tendencias al separatismo. En otras no importaba ninguna de las tendencias anteriores, sino que simplemente había una identidad lésbica vivida y expresada en espacios cerrados.

De esa manera, en las calles de San Cristóbal de Las Casas o en los corredores universitarios algunas nos encontrábamos, hablábamos en voz baja, nos reíamos, y las invitaciones a fiestas o festejos lésbico-homosexuales eran excepcionales. No existían espacios exclusivos para lesbianas u homosexuales, así que la vida cotidiana estaba llena de silencios y de historias, algunas veces tristes, vividas en soledad y aislamiento, aunque también otras reflejaban una creatividad personal y colectiva en la práctica lésbica.



Incluso lesbianas y homosexuales pertenecientes a familias de la clase económicamente más favorecida de San Cristóbal de Las Casas, llamadas “coletas”, fueron obligadas a vivir su cuerpo en soledad y a ejercer su sexualidad en una práctica clandestina, unas con vergüenza, otras como un “pecado” producto del “demonio”, y hubo también quienes optaron por subordinarse a la heteronormatividad. Aun en el exilio, en todos los casos esa sexualidad lésbica u homosexual no necesariamente dejaba de vivirse y expresarse en lugares privados.

Al convivir con las madres de algunos compañeros homosexuales, tanto en las urbes como en la zona rural, solía escuchar mitos o anécdotas para atribuir explicaciones a las causas de la preferencia sexual de sus hijos; unas usaban imágenes, como por ejemplo: “Mi hijo, desde que nació, las ratas dormían con él, o las mariposas negras lo rodeaban todo el tiempo, y eso fue porque Satanás ya estaba en su cuerpo”. En cuanto a las mujeres de zonas rurales, como en la región de Marqués de Comillas, se difundían comentarios como el siguiente en relación con las mujeres lesbianas: “Las he visto en el río y en luna llena se convierten en hombres”. Estas y otras expresiones aluden, en el contexto comunitario indígena o campesino, a distintos imaginarios de extremo conservadurismo, de lesbofobia y homofobia, presentes tanto en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, como en otras regiones del estado chiapaneco.

Mis primeros encuentros con lesbianas en Chiapas sucedieron en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. Aún guardo en mi memoria las calles y el mercado 5 de Mayo, donde fui construyendo los primeros diálogos e intentos de reuniones para promover la importancia de organizarnos como lesbianas. A la primera convocatoria asistieron aproximadamente quince mujeres, y en la segunda íbamos a ser más, pero no fue posible realizarla debido a una denuncia presentada por familiares de una de las asistentes, quienes, aterrorizados por la preferencia sexual de su hija y con la información del lugar donde estaría, dieron parte a la policía judicial para su detención y para “recuperarla”.

La propuesta de estas reuniones surgió a partir de las condiciones en las que ejercían su sexualidad las compañeras lesbianas con las cuales tuve la oportunidad de conversar y convivir en Chiapas. En este breve trabajo reflexiono sobre diferentes momentos del feminismo lésbico en este estado desde una postura personal y desde mi experiencia en este proceso, que no ha alcanzado todavía el estatus de “movimiento social” en la entidad.

¡No hay libertad política si no hay libertad sexual!

Mi incursión en el feminismo lésbico surgió a principios de los ochenta del siglo pasado en la ciudad de México. Ahí tuve la oportunidad de conocer a algunas de



las cofundadoras y cofundadores de las organizaciones del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), del Grupo Lambda de Liberación Homosexual y de la organización autónoma de lesbianas feministas Oikabeth (Mujeres guerreras que abren caminos y esparcen flores). Formé parte de este último espacio político en su último año de vida. Ahí coincidí con una nueva generación de lesbianas de diferentes partes del país, quienes, como decíamos entre nosotros, ya habíamos dado el primer paso: “salir de casa antes de salir del clóset”.¹

Para nosotras, la práctica de la autonomía se iniciaba con la independencia familiar en su más amplio sentido; posteriormente, debíamos ejercer nuestra sexualidad libre como lesbianas feministas. La mayoría vivíamos en el entorno de la izquierda y del feminismo nuestras prácticas lésbico-feministas; para nosotras significaba hacernos visibles ante la sociedad. Algunas de las prácticas públicas que llevábamos a cabo eran, por ejemplo, la elaboración de volantes y de pintas en paredes, muros o casas de avenidas centrales y calles de la ciudad de México. Algunas compañeras promovían fiestas exclusivas para mujeres lesbianas, siempre atentas a la posibilidad de las acostumbradas “razzias”, ilegales pero auspiciadas en ocasiones por la misma sociedad o por autoridades policíacas. Desde mi experiencia personal, éstas se daban más en las colonias populares, donde la pobreza era mayor que en otras zonas, y donde grupos de lesbianas formaban parte de las bandas que había en dichos espacios urbanos. Se trataba de lugares de difícil acceso para lesbianas feministas de clase media —yo pude acceder en algunas ocasiones a estos espacios—, pero sobre todo seguramente debido al racismo y el clasismo presentes entre los grupos lésbico feministas o de gays.

Mi búsqueda propia, así como la de otras compañeras lesbianas, de teorías y prácticas feministas, me permitió asistir a reuniones con mujeres feministas, como Sara Lovera, Claudia Hinojosa, Lorena Paredes o Itziar Lozano, aquellas jóvenes universitarias que conformaron el Grupo Autónomo de Mujeres Universitarias (GAMU), a quienes escuchaba en foros y encuentros feministas, y cuyo trabajo admiraba. Escuché a la filósofa feminista Graciela Hierro, a Patria Jiménez, Rotmi Enciso, Gabriela Mendoza y Ximena Bedregal, entre otras. En ciertos casos, sin que ellas lo supieran, marcaron mi camino para reconocerme, construir mi propio feminismo y alimentar mis convicciones sobre ejercer mi sexualidad lésbica y reconocer las diferentes opresiones. Paralelamente, pudimos aprender a reconocer la importancia de la autonomía y fomentar la creatividad lésbica

1 El “clóset” es un término coloquial usado para referir precisamente el espacio cerrado, enclaustrado, clandestino en el que muchas lesbianas u homosexuales encierran la expresión de su sexualidad diferente.



feminista, por ejemplo, desde nuestra presencia en el arte, práctica de la cual dieron cuenta la música y compositora Leticia Armijo, Greta Trangay y muchas otras.

Presencia y aportes del feminismo lésbico a los feminismos en Chiapas

Para algunas mujeres que llegamos a Chiapas en los años ochenta la relación entre lesbianismo y feminismo era necesaria —y sigue siéndolo, desde luego—. Sin embargo, no ha sido nunca sencilla esta relación; de hecho, puede afirmarse que ha sido sumamente difícil, cuando no imposible en algunas ocasiones. Por ello, ante las primeras señales de contar con un espacio feminista, no dudamos en participar en él, lo que ocurrió en 1986.

Ese periodo se caracterizó por un contexto social y político en el que destacó el auge del movimiento campesino e indígena y del movimiento magisterial independiente. En el ámbito universitario de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) se gestó el primer espacio sobre estudios de la mujer, llamado Taller de Investigación Antzetik,² impulsado por las profesoras Walda Barrios, originaria de Guatemala y residente en Chiapas, y Leticia Pons. En éste participábamos estudiantes y profesoras, como Dora María Chandomí, Marina Meneses, María Isabel Enríquez, Adela Bonilla, María de la Luz García o Juana María Zebadúa, entre otras. Al poco tiempo surgieron divergencias y conformamos el Grupo Las Mariposas, un espacio autónomo de mujeres, algunas asumidas abiertamente como feministas o lesbianas.

En ese tiempo no contábamos con ningún local ni con financiamiento específico para las actividades que realizábamos, de modo que todas hicimos aportaciones económicas y las reuniones se llevaban a cabo en casas particulares o, en un tiempo, en la cafetería La Troje.³ Esta cafetería, ubicada en pleno centro de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, que habíamos abierto con otra compañera lesbiana, Georgina Molina, fue el primer espacio público en donde convergieron decenas de mujeres académicas, del movimiento magisterial o estudiantes, tanto indígenas como mestizas, y algunos hombres. Cabe resaltar que fue uno de los más importantes espacios en el que convergimos a partir de una plataforma político-reflexiva común.

2 *Antzetik* significa “mujeres”, en plural, en el idioma indígena tsotsil.

3 En este lugar nos hicimos expertas en preparar capuchinos, postres, tortas y quesadillas estilo “chilango”, como una forma para sobrevivir económicamente, pero también por la necesidad de conocer parte del entramado social y político de San Cristóbal de Las Casas.



Por obvias razones, también fue el espacio donde se reunió la primera organización feminista, y en ocasiones fue centro de reunión cerrada para lesbianas tanto de Chiapas, como de otros estados del país y de nacionalidades diversas. Una de ellas fue nuestra compañera feminista y amiga Pilar Jaime, originaria del Estado español, vinculada a procesos de apoyo solidario a mujeres de Guatemala, El Salvador y Nicaragua. Así como ella, estuvieron presentes otras lesbianas feministas, como Jayme Tesler, Jules Falquet, Gabriela Rabenbauer, Marcy y Janet, quienes colaboraron en reflexiones y análisis sobre la situación y condición de las lesbianas en San Cristóbal de Las Casas.

Al lado de las integrantes del grupo Las Mariposas, impulsamos los primeros mítines públicos, que se llevaron a cabo en el quiosco del parque central de la ciudad, al menos en los años 1987 y 1988. Aprovechábamos el festejo del Día de la Madre, cada 10 de mayo, en un intento por dar otro giro al día, para denunciar la violencia contra las mujeres, así como la necesidad de organizarnos y luchar por nuestros derechos. Le dimos un contenido político a ese día, del cual carece.

El 10 de mayo de 1989 se realizó la primera marcha de mujeres contra la violencia. Para su convocatoria y organización mantuvimos reuniones. En ese momento, el grupo Las Mariposas se transformó en Colectivo Feminista 8 de Marzo —asumimos en el nombre nuestra condición y reivindicaciones feministas—, que estaba conformado abiertamente por lesbianas, bisexuales y heterosexuales, sin ningún problema al interior por la preferencia sexual de cada integrante. Posteriormente, a dicho espacio se unieron otras compañeras del movimiento democrático magisterial chiapaneco, como Julieta Hernández y Leidy Chamé, entre otras. Durante esos años, entre 1986 y 1989, prácticamente fuimos las únicas que realizábamos pintas, volantes y foros en la Facultad de Ciencias Sociales ya citada y en otros espacios rurales y sindicales.⁴

Por tanto, nuestro compromiso lésbico-feminista estuvo presente en los inicios de los feminismos en Chiapas de una o de varias formas, desde crear el primer espacio físico, llamado La Troje, hasta pintar paredes en la ciudad con frases como: “No hay libertad política si no hay libertad sexual”, “Contra la violencia hacia las mujeres” y “Por la despenalización del aborto”. Cada 25 de noviembre, 8 de marzo y 10 de mayo se reproducían los volantes en un mimeógrafo, que después repartíamos en las calles de la ciudad.

4 En la época fue muy importante la participación de compañeras maestras adscritas al Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), en su corriente democrática.



La Colectiva Autónoma de Mujeres en Lucha (COMAL) “Citlalmina”

A partir de la primera Marcha de Mujeres contra la Violencia, nuevas voces se sumaron a los feminismos. Para varias de nosotras fue un proceso largo y profundo, tanto personal como colectivo, el asumirse como feministas. Así, se constituyó la organización Grupo de Mujeres de San Cristóbal, al calor de los ánimos y la indignación —también de la rabia— contenidos frente a los casos de violaciones sexuales a mujeres, tanto indígenas como mestizas (Castro y Castro, 2014; Castro, 2014; Salazar, 2013).

A nosotras, las lesbianas feministas, nos duró poco la emoción porque inmediatamente surgieron diferencias en este espacio, ya que nos resultaba difícil encontrarnos con actitudes lesbofóbicas. Una feminista autónoma que nos acompañó y participó en nuestras reflexiones colectivas y personales fue Adela Bonilla quien, a diferencia de las compañeras que participaban en el Grupo de Mujeres de San Cristóbal, fue solidaria y alimentó en gran medida el feminismo lésbico autónomo.

Esta situación que percibíamos claramente como lesbofóbica nos llevó, en breve, a constituir la Colectiva Autónoma de Mujeres en Lucha (COMAL) “Citlalmina”. En este proceso organizativo participamos principalmente Georgina Molina, Julieta Hernández, Leidy Chamé, Dora María Chandomí, Adela Bonilla, Patricia de La Fuente, Gabriela Rabenbauer, de origen alemán, y Jules Falquet, de Francia; es decir, el grupo de mujeres que veníamos trabajando en una línea reflexiva para reivindicar la libre opción sexual y demandas de clase social y género. También, hay que destacarlo, quienes desde aquella época sí nos asumíamos como feministas, a diferencia de muchas compañeras que estaban en diferentes procesos organizativos, entre ellos el de la demanda contra la despenalización del aborto.

Así, nos dimos a la tarea de reunirnos para reflexionar sobre cómo estábamos viviendo el proceso organizativo de las mujeres a partir de la marcha del 10 de mayo de 1989. Después redactamos un manifiesto feminista, en cuyo contenido resaltamos nuestras diferencias con el Grupo de Mujeres de San Cristóbal como las siguientes:

- a) Nos reconocíamos como feministas.
- b) Asumíamos el feminismo como una filosofía política que pugna por una sociedad radicalmente diferente, sin opresiones basadas en lo económico, el género, la etnia, la edad o la preferencia sexual. Esto por el señalamiento público de una integrante del Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas —durante un mitin en el centro de la ciudad—, quien señaló que ellas no eran feministas, prostitutas o lesbianas, simplemente eran “mujeres” que luchaban contra la violencia.
- c) Estábamos en contra del patriarcado y del capitalismo sexista y racista.



- d) Nos pronunciamos abiertamente a favor de la despenalización del aborto en Chiapas, tema en ese momento candente, ya que a finales de diciembre de 1990 el Congreso Local votó por la despenalización del aborto.
- e) Reivindicamos la autonomía de las mujeres.

Como Colectiva Feminista, no nos era ajena la realidad homofóbica de las décadas de los ochenta y noventa; basta recordar que, entre junio de 1991 y febrero de 1993, al menos once homosexuales fueron asesinados en Chiapas. Además de violaciones sexuales a mujeres había datos, obtenidos de testimonios, sobre compañeros homosexuales que también habían sufrido violaciones sexuales y torturas físicas y psicológicas provenientes de hombres jóvenes o mayores, y de militares entonces asentados en la ciudad, cuya diversión nocturna consistía en detener y secuestrarlos mientras transitaban por el parque central de San Cristóbal de Las Casas

A partir de la década de los noventa, y posteriormente al levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en enero de 1994, la proliferación de organismos no gubernamentales fue en aumento. A pesar de ello, en su interior estuvo presente la lesbofobia. La COMAL se desintegró a finales de 1994, y las lesbianas feministas que nos mantuvimos unidas optamos por trabajar con mujeres indígenas de varios municipios.

A pesar de que el movimiento zapatista incluía en sus declaraciones a lesbianas y homosexuales, nos mantuvimos un tanto al margen de novedosas iniciativas que fueron surgiendo desde las asociaciones de mujeres pertenecientes a las organizaciones no gubernamentales. El último ejercicio de unidad con ellas fue la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas, en donde no participamos como lesbianas feministas, sino desde otras identidades. Sin embargo, en las cinco declaraciones de la Selva Lacandona del EZLN estuvimos presentes de manera activa. Al construir y alimentar una coordinación sin nombre, pero activa entre lesbianas feministas locales y lesbianas feministas internacionalistas, nos acompañaron en reuniones cerradas para analizar y reflexionar sobre el conflicto armado en Chiapas. La mayor parte de los espacios mixtos nos resultaban misóginos, con fuertes actitudes de lesbofobia y homofobia, de ahí la distancia que poníamos frente a muchas iniciativas.

Pese a todo, continuamos con convocatorias para grupos y colectivos de lesbianas, y entre 1995 y 1996 convocamos a dos reuniones cerradas a nivel estatal para compartir nuestras historias de vida, así como nuestras prácticas y resistencias lésbicas.

Quiero cerrar estas notas con la siguiente reflexión. En 1999, justo cuando el EZLN anunció su Quinta Declaración de La Selva Lacandona, tomamos la decisión de echar a andar el sueño del Espacio Cultural la Luna Creciente, espacio autónomo, más cultural



que político, pero con connotaciones necesariamente políticas, y sin financiamientos nacionales o internacionales. Este fue otro espacio público donde convergieron mujeres lesbianas del estado, del país e internacionales, y en él nuevas generaciones de lesbianas feministas residentes en San Cristóbal hicieron aportes importantes.

Referencias bibliográficas

- Castro Apreza, Inés (2014). “Aborto y disidencias sexuales en los años ochenta del siglo XX en Chiapas”. En Alain Basail Rodríguez y Óscar Contreras Montellano (coords.), *La construcción del futuro: los retos de las Ciencias Sociales en México. Memorias del 4 Congreso Nacional de Ciencias Sociales*. Tuxtla Gutiérrez/Tijuana: CESMECA-UNICACH, COMECISO. Disponible en: <http://www.comecso.com/congreso/memoriasc.html>.
- Castro Apreza, Inés y Yolanda Castro Apreza (2014). “El derecho a decidir sobre el propio cuerpo. Inicios de la lucha sobre la despenalización del aborto en Chiapas (1989-1991)”. Ponencia presentada en la XIII Semana de la Diversidad Sexual, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, del 2 a 9 de mayo.
- Rosas Ríos, Claudia (2013). “Entre la construcción y deconstrucción de identidades lésbicas y los prejuicios sociales en Villaflores y San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Un análisis desde la perspectiva de género”. Tesis de Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Salazar Flores, Nashyelli (2013). “Feminismos, poderes y mujeres. El feminismo civil en San Cristóbal: del poder individual al poder social”. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.

Identidades lésbicas y prejuicios en Villaflores y San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

*Claudia Rosas Ríos**

Introducción

En este escrito presento los principales hallazgos de mi tesis de maestría titulada “Entre la construcción y deconstrucción de identidades lésbicas y los prejuicios sociales en Villaflores y San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Un análisis desde la perspectiva de género”. En esta tesis abordé el tema de la construcción de identidades lésbicas entendidas como identidades disidentes del orden hegemónico, que sitúa la heterosexualidad como una institución política condicionante de la sexualidad de las personas. El estudio se realizó en dos contextos chiapanecos con ocho mujeres de diferentes grupos etarios, uno de entre 20 y 40 años y otro de entre 40 y 50 años. Las mujeres ejercían distintas profesiones y realizaban diversos quehaceres; un grupo lo constituían residentes en Villaflores y el otro residentes en San Cristóbal de Las Casas, este último conformado por feministas.

En este trabajo expongo los procesos de construcción y deconstrucción de las identidades lésbicas, enfocando el análisis en los momentos de crisis o rupturas, en los de

* Maestra en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Sureste y alumna del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH).



afirmación de la identidad disidente y, en última instancia, en las deconstrucciones que se van articulando a partir de elementos asequibles provenientes tanto de los discursos académicos o feministas o de la propia experiencia en el ciclo vital, como de los capitales culturales, para argumentar la crítica hacia las heterodesignaciones que se efectúan en cada contexto en el que residen. Asimismo, presento las semejantes o diferentes maneras que las actoras utilizan para vivir su elección erótica afectiva, así como los prejuicios sociales y el estigma de los que son objeto.

Las mujeres lesbianas de la investigación

En cuanto a la pregunta de si las lesbianas se hacen o nacen, las respuestas varían dependiendo de la institución o la persona que la plantea y de quienes la responden. En nuestra investigación, los resultados fueron diversos, como diverso fue el universo, los horizontes y la trayectoria personal de cada mujer que compartió su historia. La actual heterogeneidad de modos de vivir y de expresar las sexualidades configura una realidad compleja que dificulta el establecimiento de tipologías y generalizaciones, así como la construcción homogénea de un discurso sobre el tema de las identidades.

En este estudio encontramos, a partir de las historias de mujeres autodesignadas lesbianas, distintas formas de dar significado a la experiencia personal de afrontar la vivencia del homoerotismo. Las construcciones fueron distintas incluso entre mujeres que formaban parte de un mismo espacio social; las diferencias se gestan a partir de la pertenencia a distintos grupos etarios, a distintas clases sociales y a capitales culturales y simbólicos disímiles. Esto se observa en la forma de construir, definir y resignificar la identidad lésbica. En el caso del grupo de mujeres lesbianas de Villaflores, éstas desconocen la influencia cultural del feminismo, entendido como movimiento político que busca la emancipación y la transformación de las formas desiguales de relacionarnos entre hombres y mujeres y al interior de cada sexo. De acuerdo con Jeffrey (1996), la elección y el amor son la base de una identidad lésbica, y esto sí configura una parte de las identificaciones de este grupo de actoras, que asume y dirige su preferencia sexual y afectiva hacia las mujeres.

En los casos situados en Villaflores encontramos dos subgrupos. Por un lado, una pareja de jóvenes lesbianas de 20 y 22 años de edad conformada desde hacía cuatro años, cuando ambas cursaban estudios de preparatoria en esa ciudad; actualmente las dos son estudiantes universitarias y su familia ha aceptado en cierto grado sus preferencias erótico-afectivas. Por otro lado, un grupo de dos mujeres de 41 y 49 años, originarias y residentes en Villaflores, ambas con parejas que asumen el tradicional rol masculino y visten y se



presentan al mundo como “hombres”; se autodesignan lesbianas “marimachas” porque saben que biológicamente son mujeres, pero se identifican con el género opuesto.

El “ser lésbico” observado en este último subgrupo nos remite a un entendimiento y aceptación de lo que ya se trae, de no contradecir un destino ineludible, inevitable, de un ser y estar y vivir en el mundo sin pelearse con los sentimientos más profundos, de desear y amar a las mujeres, que van más allá de la voluntad propia. La estructuración del ego va íntimamente ligada a un imaginario esencialista¹ de nacer siendo así, ya sea por designio divino o por las razones inexplicables del “destino” manifiesto: sentirse hombres atrapados en un cuerpo de mujer y tratar de parecer lo más posible a la caracterización simbólica del ser varón.

En el grupo de mujeres feministas lesbianas residentes en San Cristóbal observamos un mundo heterogéneo conformado por dos subgrupos etarios: el primero de entre 20 y 30 años y el segundo de entre 30 y 50. Es importante señalar que la mayoría de ellas son originarias de otros lugares de la República Mexicana, y una compañera de un país sudamericano. Aunque ninguna de ellas ha nacido en San Cristóbal de Las Casas, remarcan la importancia de esta ciudad, donde residen de manera casi permanente, en la configuración de una importante ruta de trabajo e intervención social dirigida a apoyar a otras mujeres en condiciones de mayor vulnerabilidad, lo cual ha permitido desplegar una amplia formación política en el tema del feminismo y, en el caso de una de ellas, de un feminismo lésbico radical. Asimismo, ha permitido el acercamiento y la conformación de importantes grupos y redes de amigas y compañeras, algunas de ellas lesbianas, con simpatías e ideales compartidos por la construcción de nuevas realidades donde se practiquen otras formas de relacionarse con mayor justicia, respeto e igualdad.

Las dos compañeras de 31 y 32 años, originarias del centro del país, una etnóloga de formación y otra psicóloga, pasaron por tránsitos profundos en la construcción y en la resignificación de sus identidades lésbicas, lo que condujo a la primera a militar en un feminismo lésbico radical con amplia influencia de las teóricas lesbianas decoloniales latinoamericanas, y a elaborar una línea de acción política utilizando la tecnología de los medios electrónicos de comunicación para dar a conocer la ideología y la propuesta lésbica, anticapitalista y antirracista de la Colectiva Lesbrujas. Esta organización fue fundada por ellas y otras compañeras. La psicóloga ha realizado labor social dirigida a

¹ Weeks llama a esto el enfoque “esencialista del sexo”, es decir, un método que intenta explicar las propiedades de una totalidad compleja basándose en una supuesta verdad interna o una esencia, en la suposición de que en todos los asuntos sexológicos debe haber un esquema único, básico, uniforme, decretado por la naturaleza misma (2000: 20).



la atención de mujeres en condiciones de marginación y pobreza para reflexionar sobre temas relacionados con la violencia de género, la sexualidad y el erotismo.

Un tema recurrente en las cuatro compañeras fue la mención de una bisexualidad latente en algún período o etapa de su ciclo vital. Todas ellas mencionaron que con anterioridad habían vivido romances o noviazgos con varones, e incluso habían vivido en pareja. Algunas de esas relaciones las experimentaron con gozo y plenitud, pero cuando se realizó la entrevista se definían como lesbianas, y afirmaban que su práctica erótica lésbica la ejercían por elección y que la fuerza de haber tomado esta decisión en gran medida venía dada por la filosofía y práctica del feminismo, que les aportaba elementos y nuevas vías para acceder a otros entendimientos de la libertad sobre los temas de la sexualidad, el amor y la vida en pareja.

Autodesignación y significado de la identidad lésbica

En ambos grupos de personas se identificaron diferencias evidentes en cuanto a la autodesignación y al significado de la identidad lésbica. En la pareja de jóvenes villafloreses, si bien se observó la ruptura con el ideal heterosexual hegemónico, la identidad asumida no corresponde a una totalidad de su ser y estar en el mundo, sino más bien a una preferencia sexual definida y orientada hacia el deseo y amor hacia las mujeres; es decir, no pretendían generar ningún nuevo estilo de vida ni deseaban estructurar una forma de ser diferente a partir de su elección. Veamos unos testimonios que dan cuenta de la ruptura con el orden imperante y el significado de lo lésbico:

Pues como más que ser lesbiana, yo siempre he dicho que me gusta ser lo que me hace ser feliz, o sea, lo que me hace sentir bien. No me siento diferente hacia las demás personas porque todos hacemos las cosas que nos hacen sentir bien, así que yo siento que estoy haciendo lo que me hace feliz, así que yo voy buscando a lo largo de mi vida lo que me hace feliz, lo que me hace sentir cómoda, eso es para mí ser lesbiana (Valeria, 20 años, Villaflores).

Pues como significado puro, ser lesbiana es ser una homosexual femenina. Aunque para mí no es más que una simple etiqueta social, ya que en esencia todas las personas tienen como pareja y llegan a amar a otra persona. Lo único distinto es el sexo que estas personas tienen en cada pareja. Yo creo que la etiqueta no es importante, sino tener la valentía de defender lo que quieres. El proceso de reconocer ser lesbiana puede llegar a ser muy largo, complicado y doloroso, sobre todo por el hecho de pensar qué es lo que te dirán



tus padres, qué dirá tu familia, qué dirán tus amigos, cómo lo tomarán en el momento en el que lo sepan. Pero en ese camino te vas dando cuenta de quiénes son las personas que realmente te aprecian y no les importa si eres bizco, sordo, manco, cojo, mudo o gai (Mariana, 22 años, Villaflores).

Por otro lado, las mujeres que radicaban en San Cristóbal de Las Casas, con edades de entre 20 y 50 años, habían militado y reivindicado un “feminismo lésbico”, entendido como un proyecto, una ética, un concepto, una filosofía de vida, un posicionamiento, y una identidad política que iba más allá de la identidad sexual. Es decir, el ser lesbiana no constituía para ellas sólo desear sexualmente o amar a mujeres, sino que su ser feminista lésbico tenía que ver con el intrincado mundo de las ideas y la razón, para argumentar un cuestionamiento radical ante las condiciones de opresión que las mujeres han vivido en el sistema patriarcal. Para ellas, por lo tanto, la emancipación y la idea de liberación atraviesa el orden de la heterosexualidad a la cual se transgrede.

Escuchemos sus testimonios para entender la influencia del feminismo en la definición de las identidades lésbicas:

Yo creo que asumirme lesbiana tiene que ver con mi introducción al feminismo, o sea que [...] mi asumirme lesbiana fue una decisión política más que sexual, y que estuvo acompañada cuando yo me empiezo a introducir en el rollo del activismo feminista. Si no, yo seguiría siendo bisexual, quizás, o sea, no sé cómo decirlo, públicamente seguiría siendo bisexual o quizá seguiría realmente siendo bisexual (Alejandra, 32 años, San Cristóbal de Las Casas).

Yo creo que una identidad lésbica tiene que ver con una identidad concreta en relación a tu persona y en relación a la persona que amas ¿no? Que es una mujer. Creo que crecemos bajo un paradigma heterosexual en donde no hay cabida para otro tipo de relaciones ¿no? Y creo que darle forma a tu deseo e identidad con claridad es también casi un acto político [...] esa identidad es una identidad posicionada y clara en torno a lo que uno es y a lo que uno desea, y a lo que uno quiere ¿no? En contraposición de todas las formas en que vemos el deseo, la orientación, la identidad, la sexualidad, creo que cuando te identificas con claridad te fortaleces con claridad y te relacionas de una forma más saludable con las personas que están alrededor tuyo ¿no? (María, 48 años, San Cristóbal de Las Casas).

De esta manera, siguiendo a Alfarache (2003: 294), observamos que los procesos identitarios feministas son trayectos de larga duración en los que se da la interrelación entre posibilidades, conocimientos y experiencias de las mujeres, facilitada por la cultura



feminista. La identidad feminista se basa tanto en la crítica, como en el planteamiento de alternativas. En el contexto de la investigación encontramos en la estructuración del discurso de las compañeras residentes en San Cristóbal este tipo de explicación, basada en la concepción feminista de la construcción social de las identidades; es decir, ellas cuestionan los argumentos que parten de entender la sexualidad humana como un complemento “natural” entre lo femenino y lo masculino.

Por otro lado, estas compañeras trabajan en el ámbito social. Todas ellas participan en organizaciones de la sociedad civil, en educación popular, teatro y psicología, y se orientan a la atención de mujeres en situación de vulnerabilidad. Dos de las mujeres al momento de realizar la investigación cursaban estudios de posgrado en el área de Ciencias Sociales. Las otras dos, más jóvenes, contaban con el nivel de licenciatura; una de ellas cursó la carrera de Psicología y la otra de Etnología.

La mayoría de las mujeres pertenecientes al grupo etario de las más jóvenes en ambas ciudades —tres de las cuatro— habló también de una deconstrucción del término y de la identidad lésbica, de una exigencia propia para cuestionar por qué tendrían que ser “diferentes” o ser señaladas como “lesbianas”, cuando en el mundo nadie va preguntando a quién se ama o se desea, y a partir de ello ser vistas como “raras”. Asimismo, criticaron el constreñimiento en la configuración de una identidad, puesto que resultaba un impedimento en el camino de libertad que habían decidido transitar con respecto a la defensa de su preferencia sexual.

De las ocho participantes en este estudio, únicamente dos de ellas hablaron de una identidad fija, inamovible e inflexible, de un deseo mayor sobrepuesto a sus voluntades. Se encontraban en el grupo de mujeres de Villaflores de entre 40 y 50 años. Una de ellas había cursado únicamente hasta segundo grado de primaria, y la otra un primer semestre universitario en la carrera de Administración.

Veamos el testimonio de Gabriela, una compañera villaflorense, para entender la explicación del origen de su lesbianismo ligado al orden imperante de la naturaleza, que no puede modificarse ni cambiarse, sino ser aceptada:

Para mí ser lesbiana, quiero pensar, es algo que se trae por naturaleza, que aunque tú te pongas o te quieras decidir a los principios que te dicta la sociedad, no puedes evitarlo, es algo superior, hay sentimientos encontrados, orita quizás, en otros momentos, se ha hecho una revelación sobre eso ¿no? Algo que no se había hecho antes, pero si tú me dices, había mucha gente antes que igual era y no se destapa ante la sociedad, quizás sólo se ponía su pantalón de vestir, su blusa y ya, pero tuvieron ese miedo de destaparse y decir “yo soy así y me gusta ser así”. Y cuando eres así, la misma sociedad te viene a afectar [...] la crítica te la dan al principio, como toda noticia, y luego pasa, se acostumbra, te vas metiendo, y así



eres y te ven como una persona normal [...]. Es como yo, quizás mucha gente que no me conoce queda así [asombrada] y la gente que me conoce me ve normal, pero porque te digo para, que vienes con eso... Ya naces así pues (Gabriela, 41 años, Villaflores).

El resto de las compañeras hablaron de una preferencia, de una elección consciente y gozosa después de haber tenido la experiencia de mantener relaciones afectivas y sexuales con hombres y con mujeres.

La heterosexualidad como institución político-social y la lesbofobia

Fueron precisamente estas respuestas las que me llevaron a cuestionar el concepto de orientación sexual del que habla la sexología clásica y que define tres principales inclinaciones sexuales: bisexual, heterosexual y homosexual.

Desde mi punto de vista, las orientaciones hablan de una fijación inamovible con el objeto de deseo, y ofrecen una explicación del origen congénito y no social del proceso de elección de las preferencias y los gustos sexuales. Desde esta mirada, la sexualidad y el homoerotismo entre mujeres son negados o puestos en discusión bajo los términos de una orientación “anormal, desviada, perversa o enferma”. Se minimiza la posibilidad de vivir libremente, sin juicios ni supuestos que desvaloricen el amor y el deseo sexual entre las mujeres.

Ligado a ello, se encumbra la heterosexualidad como una institución política y social, como el modelo de interacción dominante en el plano sexual, que interpreta como una relación complementaria, completa y correcta la que se da exclusivamente entre hombres y mujeres. Este modelo, desde la biología, la sexología y la psicología, es decir, desde el paradigma científico, se construye como la “norma”, que se observa a partir del orden natural de la reproducción de la especie entre machos y hembras y que, a través del estigma y del señalamiento de lo “antinatural”, categoriza a lo que va en contra de esa supuesta “normalidad”. De esta manera, funciona como un eficaz dispositivo que controla a través de la discriminación y de la institucionalización de la heterosexualidad como el modelo de interacción “ideal”, natural, saludable y correcto y, por lo tanto, incuestionable.

Por esta razón, pese a encontrar una evidente heterogeneidad en las formas de construir las identidades lésbicas, algo que se encontró de manera generalizada en cada historia es la lesbofobia, es decir, la discriminación y la violencia de la que han sido objeto.

Sufrieron discriminación en la familia, en la escuela, en la calle, consigo mismas, entre pares o con amigas, producto de los prejuicios sociales que señalan como algo



prohibido, sucio, perverso, incompleto o enfermo, el amor y el erotismo entre mujeres. En sociedades como las nuestras, donde prevalece el modelo sexual hegemónico de la heterosexualidad, las consecuencias de salirse de esta heteronorma han sido el estigma, la marginación y la falta de reconocimiento, puesto que altera el orden establecido, y una de las formas de regularlo consiste precisamente en considerarlo anormal.

Encontramos en este estudio que algunas mujeres habían sido muy violentadas. Algunas fueron golpeadas por sus padres u otras personas en lugares públicos, e incluso fueron víctimas de amenazas de muerte y de intentos de homicidio. En otros casos fueron objeto de burla e injurias. Como parte de la diversidad en los contextos y en las expresiones de discriminación, el señalamiento es menor en comparación con estas acciones. No obstante, no por ello deja de ser importante reconocer los grados de estigmatización que se presentan cotidianamente en diferentes esferas del ámbito social en el que se desenvuelven las mujeres, así como las formas introyectadas de reconocerse como “diferentes” y transitar por dolorosos procesos de autoaceptación, valoración y reconocimiento, principalmente dentro del grupo familiar, dada su preferencia sexual.

La familia como institución fundante sobre la cual se han consolidado las bases de la sociedad, al menos en las cuales realizamos el estudio, juega un papel primordial en la trayectoria de vida de las compañeras lesbianas.

La familia moldea de manera significativa las formas en cómo se construyen las identidades. En algunas mujeres, el maltrato físico, la exclusión y la marginación les han marcado un camino de sufrimiento y vulnerabilidad importante; por el contrario, el reconocimiento y apoyo de la madre, el padre y los hermanos y hermanas fueron muy importantes en su bienestar emocional y afectivo. A excepción de una persona, todas confiaron a sus familiares más cercanos su identidad lésbica y las reacciones ante ello fueron variadas. En unos casos fueron brutalmente golpeadas y en otros la noticia fue causa de llanto y decepción, pero con el paso del tiempo alcanzaron grados notables de respeto y tolerancia.

Reflexiones finales: la relevancia del feminismo lésbico

En este trabajo retomé el concepto de identidades disidentes para entender que el lesbianismo es una forma transgresora del orden social y no sólo una parte de la diversidad de formas en que las personas pueden elegir vivir una sexualidad distinta a la norma predominante que el sistema patriarcal ordena e institucionaliza: la heterosexualidad. De esta manera, no recurro al concepto de “diversidad sexual”, noción que encierra problemas teóricos porque retoma la heterosexualidad como parte de la diversidad de



formas de expresiones sexuales y no como la hegemónica, a partir de la cual se estudian o analizan las otras sexualidades.

Las formas diversas como las mujeres participantes en esta investigación expresan la vivencia del lesbianismo nos habla del peso específico que adquiere el contexto socio-espacial, histórico y cultural en el que se desenvuelven. La manera de apropiarnos, situarnos y explicar nuestra existencia material a partir de las preferencias sexuales va íntimamente ligada a los discursos e intereses contruidos de manera colectiva y eficaz desde los aparatos e instituciones de producción y reproducción de conocimientos y juicios: la familia, la escuela, la ciencia, el Estado, los medios de comunicación, el mercado.

La identidad y la militancia política reivindicadas por las mujeres feministas lesbianas han posibilitado otro tipo de explicaciones y discursos acerca de su sexualidad y preferencias homoeróticas, así como de respuestas ante la lesbofobia, porque cuentan con más elementos teóricos para la defensa social y colectiva de sus derechos, en este caso en un espacio multicultural como lo es San Cristóbal de Las Casas.

La filosofía, el pensamiento, la militancia y la práctica del feminismo en todas sus vertientes han sido elementos clave en el largo y profundo proceso de las construcciones, deconstrucciones y reconstrucciones de las identidades lésbicas y de los posicionamientos críticos frente a los paradigmas de la heterosexualidad como régimen político: el patriarcado, como sistema de pactos entre varones que sostienen sus privilegios, derechos y opresión sobre las mujeres; y la lesbofobia como un mecanismo de control, opresión, discriminación, señalamiento, desvaloración hacia el amor y el erotismo entre mujeres. Hemos visto el significativo aporte de esta corriente teórico-metodológica en la liberación de prejuicios y en la construcción de otras formas de relacionarnos entre mujeres y con el mundo.

Por otro lado, las mujeres en el contexto villaflorense han configurado desde la propia experiencia cotidiana un enfrentamiento violento consigo mismas y en el entorno inmediato, ante el desacato al rígido patrón normativo de la heterosexualidad dentro de un contexto social donde predominan el conservadurismo y discursos marcadamente machistas y homofóbicos.

Referencias bibliográficas

- Alfarache Lorenzo, Ángela (2003). *Identidades lésbicas y cultura feminista. Una investigación antropológica*. México: Plaza y Valdés, UNAM.
- Cruz Salazar, Tania (2006). "Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de belleza en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Un estudio con jóvenes indígenas y mestizas".



- Tesis de doctorado en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.
- Falquet, Jules (2002). "Breve reseña de algunas teorías lésbicas". En *Diccionario crítico del feminismo*. Madrid: Síntesis.
- Falquet, Jules (2006). *De la cama a la calle: perspectivas teóricas lésbico-feministas*. Colombia: Brecha Lésbica.
- Falquet, Jules (2011). *Por las buenas o por las malas: las mujeres en la globalización*. Colombia: Biblioteca Abierta.
- Foucault, Michel (1983). *Historia de la sexualidad*, t. 1. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1986). *Historia de la sexualidad*, t. 2. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1987). *Historia de la sexualidad*, t. 3. México: Siglo XXI.
- Goffman, Erving (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guasch, Óscar (2009). *La crisis de la heterosexualidad*. España: Laertes.
- Haraway, Donna (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza, Saberes situados*. Madrid: Cátedra.
- Jeffreys, Sheila (1996). *La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana*. Madrid: Cátedra.
- Lagarde, Marcela (1993). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.
- Viñuales, Olga (1993). *El malestar de las sexualidades*. México: PUEG-UNAM.
- Viñuales, Olga (1999). *Identidades lésbicas*. Barcelona: Bellaterra.
- Viñuales, Olga (2002). *Lesbofobia*. Barcelona: Bellaterra.
- Weeks, Jeffrey (1999). *Sexualidad*. México: Paidós

3

Cuerpos, sexualidad y salud

Derecho y género. El cuerpo femenino como territorio

*Martha Figueroa Mier**

Introducción

El tema del cuerpo de las mujeres en el derecho siempre ha sido referido a lo que yo considero como los más femeninos de los derechos: los derechos sexuales y reproductivos, de aquí el título de la ponencia.

Esos derechos han significado toda una batalla para las mujeres. Reconocidos como parte de los derechos, los derechos sexuales y reproductivos tienen una corta vida, veinte años. Antes ya teníamos estos derechos pero planteados como derechos de salud reproductiva, y hace diez años se integraron los derechos sexuales y reproductivos al marco jurídico mexicano. En ese momento, digo yo, nos judicializaron el punto G.

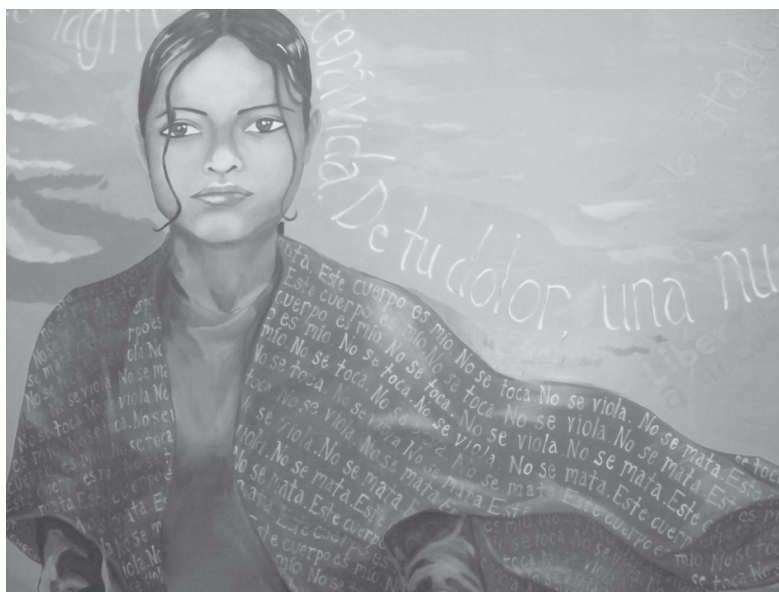
A continuación quiero referirme, precisamente viendo el cuerpo de las mujeres, al cuerpo de las personas que venimos “envasadas” en femenino, o con genitales femeninos, y cómo esa condición física y biológica ha sido condicionada también al menos por el sistema político y, por lo tanto, por el jurídico, que es el que regula las sociedades. Sí,

* Abogada feminista fundadora del Grupo de Mujeres de San Cristóbal (COLEM). Este escrito se ha basado en la versión estenográfica de la intervención de Martha Figueroa en el Coloquio Cuerpos y Diversidades. La transcripción estuvo a cargo de Cecilia López y la edición de Inés Castro Apreza. Las ideas expresadas son de la autoría exclusiva de Martha Figueroa Mier.



nos van regulando desde nuestros cuerpos y nuestras personas, aunque las mujeres casi nunca hemos sido consideradas como personas. Hay que recordar que también tardamos muchos años en ser consideradas humanas, y humanas completas, hasta que en 1979 fue aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las mujeres (CEDAW). Incluso la Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada y proclamada por la Asamblea General de la ONU el 10 de diciembre de 1948, es decir, que cuenta con más de sesenta años de vida, está redactada en masculino.

Cuando las abogadas feministas hacemos el ejercicio de presentar la Declaración en femenino, los señores que nos reciben la desconocen: “¿eso qué es?” y “¿cuándo salió?” La vamos a traducir en femenino porque esta Declaración finalmente está en inglés y siempre se traduce en masculino. Nosotras la vamos a traducir en femenino porque, finalmente, somos más de la mitad de la humanidad y madre de la otra media, de modo que nos toca hacerlo por mayoría de género.



Esta pintura se encuentra en el Campus Cuatro de la Universidad Autónoma de Chiapas. Se trata de una chica estudiante de este mismo centro de estudios, de nombre Sabina Patricia, que fue asesinada por su esposo, el padre de su hijo. La pintura es producto de un trabajo colectivo que se hizo en vez de una placa, y hoy ya es parte también de los derechos que ayudó a integrar. Es una conmemoración de ella en vida, no en su cuerpo sangrante, y dio lugar también para ver cómo las y los artistas recuperaban esta terrible



experiencia de la desaparición, mutilación y masacramiento de las mujeres, como un motivo de memoria. Hoy su caso está integrado a la justicia. Hoy se habla de reparación del daño integral, aunque muchas fiscales, o muchos fiscales, y menos los jueces, no saben qué es eso.

Traten de leer las letras que tiene en su rebozo: “este cuerpo es mío, no se toca”, no se maltrata. El letrado dice:

Pintura en la pared de la Universidad Autónoma de Chiapas por la memoria de Sabina Patricia, asesinada por su esposo militar por “desobediente” y no dejar la universidad.

En Derecho, cuando nos referimos al cuerpo, generalmente se habla más del femenino, y se hace para regularlo, porque para muchos señores, y para quienes fundaron el Derecho Romano que es la base de nuestro sistema jurídico, las mujeres son reses, “somos sus cosas”. De ahí la costumbre, incluso, de que muchas mujeres hasta la fecha cuando se casan son las señoras de ellos. El día que se casan las “facturan” y se llaman: “de fulano”,¹ y ellas usan esta denominación como una categoría social, y saben que incluso hoy —pese al artículo primero constitucional, el que se refiere a la igualdad, y al cuarto, que dice que somos iguales ante la ley—,² no son tan iguales. Se dice que los derechos de las mujeres, en el matrimonio, van a ser más. Es decir, supuestamente hay más derechos para la mujer en el matrimonio que si está en concubinato, o peor aún, como dicen aquí en Chiapas, en amasiato. ¡Cómo nos judicializan el punto G!

Bueno, todo esto es relativamente nuevo. Ya hay un estudio pionero en el que se sistematiza la experiencia de cinco países. Se hizo en la Universidad de los Andes, en Colombia, país que tiene un sistema jurídico o de control constitucional más interesante

1 Las mujeres toman regularmente el apellido de los hombres al casarse: Aurora González de Pérez.

2 El artículo primero de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos dice: “En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece”... Y añade: “Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas” (reforma de 2011). El artículo cuarto señala: “El varón y la mujer son iguales ante la ley. Esta protegerá la organización y el desarrollo de la familia”.



y pionero que el del Gobierno mexicano, que se quedó atrás en ese tema. Era impensable que se hablara de inconstitucionalidad en el año 2000, como la que se generó por la reglamentación del aborto en el Distrito Federal. Pero en el año 2000 algunas abogadas nos juntamos y colaboramos en un libro que, insisto, fue pionero y se titula *Cuerpo y derecho: legislación y jurisprudencia en América Latina*. Se trata de un libro de referencia en cuanto a derechos sexuales y reproductivos, y en él se hace un recuento de sentencias y de lo que eran capaces de hacer los jueces y magistrados, incluso los de la Suprema Corte de Justicia, en Perú, en Colombia o en Chile. Los jueces y también las magistradas, por supuesto.

Yo aquí sólo me referiré al caso mexicano. Ya habíamos avanzado algo, desde 1994 o 1974, sobre el tema de la mujer como persona jurídica o sobre sus derechos sexuales y reproductivos. En el año 2000 estos eran los criterios y recomendaciones de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), que había hecho algunos avances y empezó a interponer criterios, que fueron retomados antes que por la Suprema Corte de Justicia. Es decir, la CNDH fue consultada por primera vez en octubre de 1990 por una situación de derechos reproductivos, la despenalización del aborto en Chiapas. Esto fue un gran escándalo en enero de 1991. Se me cayó el puesto de Fiscal Especializada de los Derechos Sexuales³ y nos duró poco el gusto de la despenalización del aborto... digamos que un mes.

Este libro contempla que en México, como en otros países latinoamericanos, se hablaba del derecho a la salud y a la salud reproductiva, pero no se hablaba formalmente de derechos sexuales y reproductivos. Destacan, por ejemplo, las primeras sentencias que salieron en relación con la salud y la salud reproductiva, relacionadas con el tema de las personas seropositivas, con VIH-sida y demás; y entonces se preguntaban si tenían derechos o no, o si diosito los había castigado por andar de “perversos”, ¿por qué la Suprema Corte tenía que recomponer su vida? Y claro que, si estaban en el Ejército, tenían que salir de él los seropositivos, porque no sólo diosito los había castigado, sino que seguramente eran unos malvados, perversos y corruptores.

Bueno, entre comillas, evolucionó el pensamiento de la gente de la Corte, y después decían que el despido era injustificado y que Salubridad debía dar los medicamentos y tenía la obligación de atenderlos. En Chiapas vimos cómo atendían estos casos y fue, obviamente, terrible; bueno, hay antecedentes y documentos jurídicos que sería

³ En el contexto de la iniciativa de despenalización del aborto del gobierno del estado encabezado por Patrocinio González Garrido, fui designada como Fiscal Especializada en Delitos Sexuales por el mismo gobernador.



interesantísimo ver desde el punto de vista de los argumentos esgrimidos, porque no eran tan progresistas los señores de la Corte.

El tema que hoy ha evolucionado más, el derecho a la integridad y a vivir una vida libre de violencia, se impulsó mucho después de estos criterios, que en su mayoría eran discriminatorios y terribles porque, según ellos, la mujer sólo podía ser “casi ser humano” a través de “ser madre”. Y entonces la violencia doméstica, e incluso la violencia sexual, eran parte del folclore y de los usos y costumbres de la sociedad mexicana. En general, esto era así a tal grado que en el Registro Público de la Propiedad se registraban las actas de matrimonio y el contrato de esponsales. Es decir, el Registro Público de la Propiedad presidía los contratos de esponsales, cuánto se había pagado por la novia y cuánto tenía embargable o no, o cuál era el aporte de la novia o de los padres de la novia —casi nunca los hombres aportaban—. Hoy este contrato de esponsales tiene una variante en Estados Unidos, esos famosos contratos prematrimoniales de los artistas.

En cuanto al derecho a la vida, cuando la Suprema Corte tuvo que tratar la despenalización del aborto del gobierno del Distrito Federal, José Luis Soberanes, que era el presidente de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, y el procurador, interpusieron una acción de inconstitucionalidad al gobierno del Distrito Federal. Referían argumentos como: “el valor de la vida” y que la Asamblea del Distrito Federal no tenía capacidad jurídica para reglamentar sobre la vida; ya lo habían borrado de la Constitución.

Antes de eso, insisto, se encontraban los temas de violencia sexual y violencia doméstica que vivimos tan cercanamente en San Cristóbal, y su paso a los juzgados. El lenguaje, las pruebas... había que pasar al ginecólogo antes de acudir al Ministerio Público, y el término que se empleaba era “desfloración”. Si la desfloración era reciente tal vez habría investigación, si no, no. Volvemos al punto G judicializado.

Es decir, que la persona que acusaba o que denunciaba, no importaba si era menor o mayor de edad, “tenía que probar que técnicamente era la primera vez que tenía relaciones sexuales” y luego mostrar, a criterio del juez, que había hecho todo lo posible, incluso durante el momento de la violación, para resistirse. El término “desfloración” todavía se usa, aunque mal porque está prohibido en los exámenes médicos. Se refería a quitarle la flor, en vez de quitarle el himen, de hablar de penetración... se hablaba también de “desfloración reciente” o de “desfloración de antigua data”.

En cuanto al derecho a la igualdad y a la no discriminación, sucedían historias terribles. Por ejemplo, en una sentencia de un juicio de cortes militares, un militar no sólo era dado de baja deshonorosamente, sino que podía ser encarcelado por faltar al honor militar si cometía adulterio con la esposa de su superior. Técnicamente la Corte determinaba en este tipo de textos que el honor del jefe militar estaba entre las piernas de su esposa.



Todo esto se fue desarrollando. El artículo cuarto constitucional, que hablaba del derecho a decidir el número e intervalo de los hijos, no decía gran cosa de cómo y quién podía casarse. Y todavía en ese tiempo —hasta 1998, por acciones de las feministas—, las niñas tenían derecho a casarse a partir de los doce años, a modo de que se casaran con su violador, como castigo para éste y que no fuera a la cárcel. Es decir, la pena contra un hombre que violaba y raptaba a una niña de doce años consistía en casarse con esa criatura.

Otro de los derechos que no aparecía tan definido era el derecho al trabajo y a la seguridad social. Y ahí fue cuando empezamos a ver por qué se requería presentar el certificado del embarazo o por qué despedían a las mujeres si estaban embarazadas, la discusión alrededor de la licencia, etcétera. Bueno, de algunos trabajos nadie se acordaba, como el de las trabajadoras domésticas.

El derecho a la educación dio lugar al famoso pleito de si le ponían o no calzones a los niños en el libro de texto de tercero de primaria, el cual mostraba a un niño y una niña con los genitales expuestos. ¡Le pusieron calzones porque los militantes del Partido Acción Nacional dijeron que incitaban!

En cuanto al tema del derecho a la intimidad, pondré por ejemplo los casos en que la gente tenía enfermedades venéreas, que se consideraban vergonzosas, y que daban además lugar a situaciones realmente de muerte, como el ser seropositivo. En estos casos, si se enteraban en la escuela corrían a los niños. Sí, los expulsaban de la escuela.

¿Qué tenemos hoy?

Los carteles que se muestran abajo son de una campaña que se hizo en torno al cuerpo.

The image shows two posters for an exhibition titled "Puras Evas".

Left Poster:

- Logos for "museo de la mujer" and "m NICHE DE MUSEOS".
- Text: "Museo de la Mujer te invita a la inauguración de la exposición:"
- Large title: "Puras Evas"
- Subtitle: "Como ser Dueña de Tu Cuerpo sin ser criminalizada en el intento"
- Date and time: "Miércoles 29 de enero, 19:00 hrs."
- Decorative flourish.
- Contact information: "República de Bolivia 17, Col. Centro, 06470, México D.F. T.: 57959 596, 5795 9425 Facebook /musedelamujer Twitter @musedelamujer www.musedelamujer.org.mx"

Right Poster:

- Title: "Puras Evas" in a decorative banner.
- Illustration of a woman's torso with a stylized bra.
- Speech bubble text: "¿Cómo ser Dueña de TU CUERPO sin ser criminalizada en el intento?"
- Signature: "Cintia Boko" at the bottom.



Encuentro Intercultural de Mujeres
Contra la Violencia

**ESTE CUERPO ES MIO
NO SE TOCA
NO SE VIOLA
NO SE MATA**



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, del 20 al 25 de noviembre de 2009

**LI'E JA JBEK'TAL
MU STAK' TIJEL
MU STAK' ILBAJINEL
MU STAK' MILEL**



Muk'ul Tsobbail yu'un antsetik schi'uk
ep ta tos talelil skoj ch'abluk ilbajinel

Yosilal Jobel, ta j'tob k'alal ta vo'ob xcha'winik yual novyembre ta 2009



**LI'E JA JBEK'TAL
MU STAK' TIJEL
MU STAK' ILBAJINEL
MU STAK' MILEL**

Muk'ul Tsobbail yu'un antsetik schi'uk
ep ta tos talelil skoj ch'abluk ilbajinel

Yosilal Jobel, ta j'tob k'alal ta vo'ob xcha'winik yual novyembre ta 2009



Hoy, ¿qué tenemos? En cuanto a los derechos sexuales y reproductivos destaca el tema del aborto legal y seguro, que dio lugar a más de veinte recomendaciones al Gobierno mexicano tanto de CEDAW, como de la Organización de Estados Americanos.

El tema de la anticoncepción, no sólo la oral por parte de las mujeres, sino también la masculina, sigue sin avances en México porque hasta decían que los condones contaminan y que no son seguros. En Chiapas hemos tenido casos de niñas que fueron expulsadas por tres días de la escuela secundaria porque en el Operativo Mochila Segura les encontraron... ¿una metralleta? No, tres condones.

En cuanto al tema de la mortalidad materna, es un problema destacado en Chiapas, y sigue hoy dando mucho de qué hablar porque todavía tenemos casos muy recientes. En mi opinión es un tema de feminicidio.

El problema de la violencia obstétrica todavía está muy presente. Normalmente sólo vemos una parte, los casos de mujeres que paren en el baño, con los daños que implica para su salud. Ya hace veinte años que las feministas pedimos la tipificación no sólo de la figura de feminicidio, sino de violencia obstétrica, porque las que estamos aquí ya hemos pasado por un examen de Papanicolaou o hemos parido, y hemos sufrido el agravio de los médicos, con expresiones como: “A ver, ¿por qué no gritó así cuando se lo estaban haciendo?”

El tema de la violencia laboral y reproductiva vuelve a estar presente, y al mismo tiempo ausente, con las reformas. Es un tema que sigue hoy regulando, insisto, nuestro punto G. Fueron las maquiladoras y demás quienes documentaron estos casos.

Los indicadores de violencia en cuanto al tema de salud sexual y reproductiva nos muestran por qué Chiapas ocupa el primer lugar en cuanto a cómo la violencia estructural se vuelve violencia feminicida.

El tema de la reproducción asistida es muy complicado a nivel jurídico porque tiene inmensas lagunas. No hay quien regule eso y ¿adivinen quiénes lo van a pagar? Las mujeres pobres que hoy ya están siendo usadas, cuyos vientres están siendo rentados y sus órganos donados.

El tema de la reproducción asistida, del control natal, vuelve a formar parte de las políticas públicas como hace más de veinte años. Y, si no, recuerden a Rosario Robles cuando dijo: “pero, ¿les van a pagar a las mujeres indígenas por tener pobres...? Si es soltera, está fomentando el desorden social. No, ya a las que tengan más de tres hijos ya no les vamos a dar el Programa Oportunidades”.

Hay otros derechos relacionados con el tema sexual y reproductivo. Uno de los carteles anteriores refiere cómo puedes ser dueña de tu cuerpo sin ser criminalizada en el intento. Tiene que ver con las mujeres que hoy están siendo acusadas y sentenciadas a más de cuarenta años en Guanajuato y otros estados, incluido Chiapas, donde se dieron

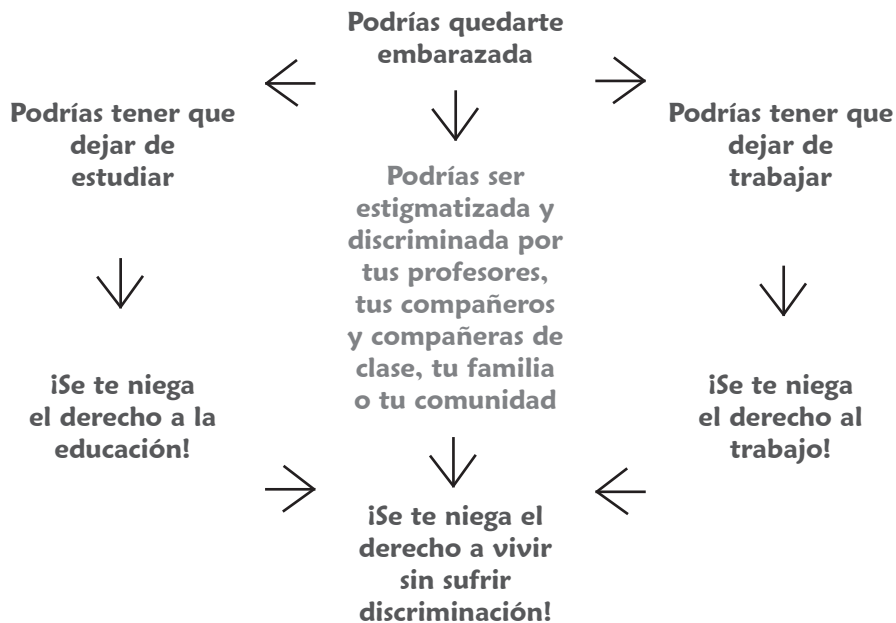


cuatro casos de mujeres sentenciadas por homicidio agravado por parentesco, a las que ya liberamos.

Pero, ¿qué otros derechos hay de los que no se habla? Se encuentra, por ejemplo, el derecho al placer, ¿dónde queda mi derecho al placer si todo lo que me gusta es pecado.

En cuanto al derecho a la crianza, en este esquizofrénico gobierno de “la maternidad” y “la virgencita de Guadalupe”, díganme, ¿qué condiciones hay para que una mujer pueda decidir libre e informadamente ser madre? ¿Dónde está su derecho a la lactancia y a generar un vínculo emocional y de buena crianza con sus hijos?

Relación de los derechos sexuales y reproductivos con otros derechos humanos y su mutua influencia



Este diagrama muestra cómo la falta de acceso a un derecho —el acceso a servicios de salud sexual y reproductiva— afecta al acceso a otros derechos. Fuente: elaboración propia.



El esquema anterior muestra cómo se conectan unos derechos con otros. Hay muchas recomendaciones que, además, el Gobierno mexicano no está cumpliendo, y las mujeres están literalmente crucificadas por otros, es decir, por otros y para otros.

En cuanto a las cifras de feminicidio, en Chiapas en ocho de cada diez casos es el marido, el novio o un conocido quien las mata; no son desconocidos.

Un punto más.

Recordemos cómo las mujeres, no sólo en Chiapas, son botín de guerra y territorio. Tenemos que recordar lo que implicó la masacre de Acteal, en donde el grito de los paramilitares era: “hay que acabar las semillas”. Se trata de destruir un cuerpo femenino como un modo de masacrar al enemigo, de humillarlo, de conquistarlo y de aterrorizarlo para evitar realmente que se reproduzca. Y de ahí las violaciones, el tema de la “limpieza étnica” y demás.

Hoy no estamos tan lejos de estas imágenes terribles de las niñas rescatadas, que después fueron ahorcadas por tener relaciones sexuales con sus agresores. Y, aunque existen sentencias internacionales que definen la violencia y que nos dicen que no hay igualdad jurídica para las mujeres, en México seguimos igual, o peor. Seguimos teniendo programas como éste, implementado en 122 municipios, que delimita hasta dónde llegan las mujeres como incubadoras. Dice: “los legítimos derechos a la vida. Definición: los legítimos derechos de la mujer sobre su propio cuerpo terminan donde comienzan los derechos del concebido...” En eso se gastó todo el dinero de este programa de atención a la adolescencia.

Las mujeres seguimos siendo “cosas”, pero estamos luchando. Seguimos teniendo un grave problema de violencia, de feminicidio, porque tenemos cuerpos femeninos. Se siguen reproduciendo estereotipos y es la sociedad civil organizada la que se apropia y dice: “vamos a demandar nuestros derechos”. Nosotras vamos a apropiarnos, a ejercer nuestros derechos y a generar alertas ciudadanas y populares. Los días 14 de cada mes nos reunimos para hacer difusión de estos temas; emprendemos acciones públicas y callejeras, y ponemos los nombres de las mujeres víctimas de estas violencias. Recordamos con acciones artísticas esas situaciones con los familiares de las víctimas y con la sociedad civil organizada, y con eso estamos impactando en la política pública. Pero no hay módulos de información que den atención porque nosotras ya estamos sobrecargadas, y la alerta de género tendría que ser como la alerta climática. “Váyase al refugio”, “alerta roja”. Igual.

Algo grave es que, en 2014, el 31 de mayo ya se habían cometido quince feminicidios, en contraste con los veinticinco que hubo en 2013, y con los veinte en 2012, cuando técnicamente iniciamos esta acción. Sí vale la pena informar, aunque sea sólo a una mujer. Seguimos en alerta. Las otras muertes violentas son las muertes maternas, que



están consideradas normalmente como feminicidios, pero están contabilizadas. También registramos como feminicidios los ataques a gente trans —travestis, transexuales, lo que sea—. También son equiparados como feminicidios porque los atacaron y masacraron debido a que ese cuerpo aparentaba ser el de una mujer.

Creo que finalmente la “alerta ciudadana” es la propuesta y la conclusión a la que tenemos que llegar para recuperar el cuerpo-territorio, porque si mi cuerpo no es mío, ¿dónde voy a ejercer los derechos y en dónde voy a disfrutar el punto G?

Referencias bibliográficas

Roa, Mónica *et al.* (2001). *Cuerpo y derecho: legislación y jurisprudencia en América Latina*. Bogotá, Colombia: Editorial Themis.

Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (2009). México: Instituto Nacional de las Mujeres.

Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer “Convención de Belem Do Para” (2010). México: Instituto Nacional de las Mujeres.

Los cuerpos pacientes. Biomedicina y dispositivos médicos

Hilda Eugenia Argüello Avendaño*

En el momento en que proliferan los cuerpos virtuales, en que se profundiza en la exploración visual de lo vivo, en que se intercambian sangre y órganos, en que se programa la reproducción de la vida, en que se borran las fronteras entre lo médico y lo orgánico, con la proliferación de los implantes, en que la genética se acerca a la replicación de la individualidad, es más que nunca necesario cuestionar, someter a prueba los límites de lo humano: “Mi cuerpo ¿sigue siendo mi cuerpo?”

Jean-Jacques Courtine

Introducción

En el siglo XX tuvo lugar el nacimiento del derecho a la salud y del derecho a la asistencia médica y a la medicalización (Moulin, 2006: 29). La medicina occidental o biomedicina, desde su constitución como ciencia en el siglo XIX, trajo consigo el dictado “de reglas de

* Estudiante del doctorado en Antropología de la Medicina por la Universitat Rovira i Virgili, España. Colabora como investigadora asociada en el Observatorio de Mortalidad Materna en México, en el área de monitoreo de política pública. Esta investigación está basada en una rigurosa etnografía realizada en unidades médicas del Instituto de Salud del Estado de Chiapas, en la capital del estado, San Cristóbal de Las Casas y Tonalá.



conducta, censura de placeres, envuelve lo cotidiano en una red de recomendaciones” (Moulin, 2006: 29), y se justifica en el progreso del conocimiento del organismo humano y en la victoria sin precedentes sobre las enfermedades.

La experiencia de la enfermedad ha cambiado con el tiempo y, obviamente, con el contexto en el que sucede. La antibioticoterapia, justificada por la necesidad de un pronto regreso al trabajo, la escuela o la oficina, ha acortado la convalecencia (Moulin, 2006: 29). Los espacios para atender la enfermedad también han mutado: no se yerguen como aquellos hospitales de altos muros, aislados, sino que se ubican en enclaves poblados, con gran movimiento de personas. Sin embargo, lo que permanece es que la enfermedad o su prevención, desde la perspectiva biomédica, requiere que la persona enferma acuda a un lugar específico para ser atendida, desde un consultorio privado hasta una unidad médica de diferente tamaño, personal y servicios.

La mirada clínica

Algunos autores han señalado cómo la medicina o biomedicina construye sus “objetos de estudio” (Good, [1994]2003), es decir, el cuerpo y su funcionamiento, la salud, la enfermedad y su atención. Para Good, las actividades curativas modelan los objetos de la terapia y tratan de transformarlos a través de las actividades terapéuticas ([1994]2003: 136). De acuerdo con Kleinman (2013), el que la profesión médica se enfoque en el diagnóstico y tratamiento la hace perder, o intencionalmente excluir, el protagonismo de la experiencia del padecimiento, lo cual a su vez construye una “realidad clínica” que moldeará la mirada médica, su evaluación y el tratamiento.

Siguiendo a Lock (1995), es Foucault quien aporta el postulado de Bichet del siglo XVIII. Bichet, a partir de su trabajo en el campo de la anatomía patológica, realizó un planteamiento epistemológico en el que “el conocimiento del cuerpo reside en un observador separado, racional, llamado médico” (1995: 101), y es en este planteamiento donde yace la diferencia entre los conceptos de *disease* (enfermedad) e *illness* (padecimiento). De acuerdo con esta distinción, la enfermedad se define como los cambios que pueden observarse en la estructura y el funcionamiento del cuerpo, mientras que el padecimiento sería la experiencia subjetiva de enfermar (Lock, 1995: 102). Se agrega el concepto de *sickness* (malestar), que es el reconocimiento social de la enfermedad o del enfermo. La tríada fue planteada por Susser y Watson en 1971; no obstante, todos estos conceptos tienen que ver con el rol del enfermo propuesto por Sigeristen en 1929 y por Parsons en 1950, y posteriormente popularizado por Kleinman en la década de los noventa.



El cuerpo médico

En la biomedicina, el cuerpo humano aprende a conocerse desde el nivel molecular al orgánico, y su funcionamiento es organizado a través de sistemas y aparatos. Por medio de la anatomía, la histología o la radiología, el personal de salud, sobre todo el médico, va familiarizándose con el cuerpo “externo e interno”: el cuerpo humano se “reifica” en células, tejidos, órganos, sistemas y aparatos. Se aprende a pensar anatómicamente, lo cual constituye un elemento fundamental para la mirada médica: identificar un cuerpo, un órgano, un caso, un “paciente”.

De acuerdo con Good, la escritura de la entrevista con “el paciente” o su historia clínica, que es donde se inscribe el padecimiento de la persona, aunado al reconocimiento médico, moldea la conversación tanto como la refleja, “es un medio para construir a una persona como un paciente, un documento” (2003: 150).

Parte del rol del enfermo consiste en que los usuarios o “pacientes” formen parte de la dinámica estructurada del encuentro médico: acudir a un dispositivo médico, solicitar una cita o esperar por una consulta médica, esperar por un turno para surtir una receta médica, dejarse pesar, medir la estatura, la presión sanguínea, los latidos cardiacos, encontrarse en un consultorio médico, en una sala hospitalaria, en la sala de espera.

Por otra parte, cuando hablamos de prestadores de servicios de salud tendríamos que hacer referencia a un campo amplio que involucra la pertenencia de diferentes actores que lo constituyen heterogéneo, tanto por sus distintas formaciones académicas y por las diferentes competencias técnicas que desarrollan en el desempeño de sus servicios, como por el género, la edad, la jerarquía o la antigüedad en el puesto de trabajo, el lugar de origen, la historia de vida, o por otras características que no siempre se encuentran explícitas. Este conjunto manifiesta las diferencias que pueden encontrarse entre ellos y que aportan elementos distintivos en sus relaciones con los usuarios y usuarias (Argüello, 2004: 25).

Los espacios médicos

Los encuentros médicos —relación médico/paciente— se han transformado a lo largo de los años. En la Ilustración —siglo XVIII— fue cuando se “medicalizaron los hospitales”, que entonces operaban bajo el esquema de beneficencia, y proliferaron los esfuerzos para formar más personal médico bajo el esquema de “educación al pie de la cama, o de cabecera” (*bedside*) y facilitar su entrenamiento.

Con el tiempo, los sistemas de salud reorganizaron los espacios de atención médica, se institucionalizaron, y los dispositivos médicos se dividirían principalmente por el servicio



ofrecido: “atención ambulatoria” —la posibilidad de ingresar y permanecer en la unidad médica para su atención—, bajo diferentes niveles de complejidad en la atención.

El desarrollo tecnológico de la medicina durante el siglo XX se abrió espacio en ambos tipos de unidades médicas, a los que se incorporaron laboratorios, la central de esterilizaciones, vacunación, imagenología, quirófanos y banco de sangre, entre otros.

Asimismo, la institucionalización de la atención médica y de los espacios donde se efectúa trajo consigo la normatividad de dichos espacios. Por ejemplo, en la actualidad existen normas oficiales mexicanas que describen y determinan la arquitectura y los servicios que los diferentes tipos de unidades médicas ofrecen. La normatividad regula el comportamiento de los usuarios y usuarias, así como del mismo personal de salud, aunque este último tiene más concesiones porque es considerado su espacio.

En los dispositivos hospitalarios se regula la vestimenta, se obliga a un despojo total de la ropa para uniformarse con una bata; se restringe el libre movimiento porque la mayoría está sujeto a una venoclisis; está estipulado el horario de visita; se pide la presencia de un familiar no sólo por consideración a la persona hospitalizada, sino porque varias tareas de cuidado recaerán sobre él; se dispone de amplios espacios con camas una al lado de otra que obligan a modular el comportamiento, desde el tono de la voz, a la expresión de sufrimiento; se regula el horario y el tipo de alimentos, la manera de ir al baño, de dormir e, incluso, de padecer.

La paciencia-paciente

Un elemento importante que las usuarias y usuarios deben poseer es paciencia: para hacer fila por horas en la calle antes de ingresar a la consulta médica u otro servicio; para permanecer en una “sala de espera” por su turno; para recibir una receta médica; para obtener una cita para un estudio de laboratorio o gabinete; para volver nuevamente a la toma de alguna muestra o acceder a un estudio de imagen; para tener noticias de un familiar hospitalizado; para hacer los trámites de salida después de una hospitalización; para volver si el personal médico asignado faltó ese día; para esperar la visita del personal médico o para recibir información.

Dispositivos médicos ambulatorios, el caso de los centros de salud

Turno matutino

Para acceder a una consulta médica de un centro de salud, un usuario o usuaria debe destinar de seis a ocho horas, o incluso más tiempo:



Antonio es un hombre de 73 años que vive en una localidad rural a 65 kilómetros de una ciudad que cuenta con un centro de salud funcional. Para poder acceder a una consulta de medicina general, debe presentarse en la unidad médica a las 4 de la mañana y formarse en una fila que se ubica sobre la acera, en espera de alcanzar una de las veinte fichas que por consultorio estarán disponibles —el número veintiuno tendrá que volver al día siguiente—. A las 7 de la mañana, la unidad médica abre sus puertas y una enfermera se aproxima para hacerlos pasar a la sala de espera, donde separan a los usuarios de acuerdo con el consultorio que se le asignará por su domicilio y se les otorga una ficha. Si al usuario le tocó el número uno de las veinte fichas, pasará a consulta a las 9 de la mañana. La consulta médica demora aproximadamente de quince a veinte minutos; posteriormente, hará una fila más en la farmacia, donde se reúnen de nuevo los usuarios de los seis consultorios, lo cual puede demorar media hora más. Sin embargo, no siempre surten la receta indicada. Si recetan una caja de medicamento, el responsable sustrae la mitad de las pastillas; si la receta indicaba dos cajas, sólo surten una. Quien no lleve la póliza del seguro popular pagará cuarenta pesos por la consulta médica.

Si el personal médico de algún consultorio falta, los usuarios asignados para la consulta médica de ese día no son asignados a otros consultorios. Si ya son usuarios regulares del médico que faltó, les indican el día que podrán volver; si es un nuevo usuario, dependerá de su lugar de residencia y de la disponibilidad de fichas para acceder a otro consultorio.

Si el médico o médica indica un análisis clínico, entonces el usuario o usuaria tendrá que acudir al día siguiente a la unidad médica a las cuatro de la mañana para hacer fila. El velador abre la unidad médica a las seis de la mañana, y el personal del laboratorio —una persona— llega a las siete, y da inicio a la toma de muestras de acuerdo con la fila. No se hace ningún tipo de distinción —por discapacidad o edad—, y el resultado podrá recogerse desde las 11 a las 13 horas del día siguiente.

Dispositivos hospitalarios: hospital de segundo nivel

Hace algunos años, cuando realicé una etnografía hospitalaria de usuarias del servicio de gineco obstetricia en un hospital general público, la mayoría de las mujeres que acudían lo hacían porque eran referidas por las unidades de salud cercanas a su localidad. El traslado corría por su propia cuenta, a costa de sus recursos económicos. Esta es la primera situación que la usuaria y sus familiares valoran antes de abandonar su localidad y es un factor de peso para decidir dónde y cómo atenderse. La salida de su localidad



hacia el hospital trae consigo la preocupación, para las usuarias que son madres, de dejar a sus hijos solos; generalmente el hijo o la hija mayor debe hacerse cargo de tres o cuatro menores, o en algunas ocasiones quedan al cuidado de su suegra.

Muchas de estas mujeres —el esposo habitualmente las acompaña— llegan al hospital en condiciones delicadas pero sin saber mucho acerca de su patología. El siguiente caso ejemplifica estas condiciones.

Turno vespertino

María es una mujer indígena de 32 años, analfabeta y monolingüe. Arribó de una localidad del municipio de Teopisca. En la visita mensual que una médica realiza a la comunidad por el programa Oportunidades, le diagnosticó preeclampsia y le dio una referencia médica para asistir a la clínica de Betania, que es la más próxima a su localidad. En la clínica le instaron a acudir al Hospital Regional en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, donde viajó con sus propios recursos junto con su pareja.

Esposo: Llegó la doctora ahí, en la comunidad. Llega cada mes por allá, por eso le pregunté cómo estaba su enferma, su pata estaba hinchada, sus piernas, como estaba embarazada, pues. Me dijo la doctora: “puede ir usted a Betania para que revisen cómo está la enfermedad”, y luego la revisó. Me dio unos papeles para venir hasta aquí en urgencia. Aquí me mandó. Luego, en urgencia aquí pregunté y luego van a operar, dice, que estaba enferma mucho, que tiene, no sé cuánto tiene, se mira en su mano [sic].

Entrevistadora: ¿La presión alta?

Esposo: Sí, tiene mucha presión, dice, desde antier vine aquí. [...] Le dolía su cabeza, dice, le dolía un poco y luego, la vista, dice que veía un poco de luz y estrellitas.

Esta condición no la había experimentado en sus embarazos anteriores. A su llegada tuvieron que esperar un rato porque no encontraron al policia que debía dejarlos ingresar. Después le hicieron ultrasonido y posteriormente la ingresaron a la sala de hospitalización de ginecoobstetricia.

Esposo: Ahí, luego, entró a hospitalización y luego, ayer, digamos como hoy en la noche, pasó a preguntar si quedó allá, ¿cómo se llama?

Entrevistadora: ¿Su operación?

Esposo: Su operación, así me preguntaron, ¿cómo se llama, para ya no tener otro hijo?

Entrevistadora: ¡Ah, ya la operaron para que ya no tenga hijos!

Esposo: Sí, para que no tenga hijo o hija.



Además de la cesárea, ellos accedieron al método de planificación definitivo en ella. La comunicación con el señor Domingo era difícil por el poco español que hablaba, pero al preguntarle por la atención prenatal, me contó que su esposa no tuvo control de este tipo.

Esposo: No, cuando llegó con la doctora, la revisó, pero tenemos dos parteras que... por eso ahí nomás, digo, vamos a llevar en la partera, pero aquí venimos.

Entrevistadora: ¿Con la partera se atendieron los otros embarazos?

Esposo: Sí, esta fue el último. Se enfermó ya y ahorita no sabemos para cuándo va a salir.

Parece hoy pasó a las 10 de la noche aquí en quirófano.

Entrevistadora: ¿Ayer en la noche?

Esposo: Sí...

Entrevistadora: Ah, entonces hoy le van a dar comida [eran cerca de las 14 h], ¿no ha comido todavía?

Esposo: No, desde antier.

Mientras platicábamos llegó proveniente del quirófano la médica adscrita —responsable del turno—. Le preguntó al señor Domingo cómo se encontraba su esposa, y él le respondió que bien, pero que ya tenía mucha hambre. “¿No le dieron de comer en la mañana?” “No”, respondió él.

La especialista se dirigió a la central de enfermería y les dijo que había puesto en las indicaciones del día anterior que a la mañana siguiente ya debía empezar con dieta líquida. Una de las enfermeras le respondió que no se la habían dado porque no lo habían visto en las indicaciones. “¿Cómo no? Si yo se lo dejé indicado”. Y se acercó a revisar las indicaciones.

—¿Y ya le pidieron comida?

—No, doctora, pero ya pasaron de la cocina a preguntar por las dietas.

—Pues vaya a avisarles, porque ya tiene mucho tiempo en ayuno esta paciente.

El señor Domingo había estado muy molesto porque nadie le informaba sobre su esposa cuando la pasaron a quirófano el día anterior. Se quejaba de que no lo habían dejado pasar, de que no la podía ver, y de que nadie le decía nada. Si la especialista no se hubiera acercado a preguntar cómo se encontraba la usuaria y su esposo no hubiera externado la queja por el ayuno de más de 48 horas en su lugar —ella era monolingüe—, nadie se hubiera percatado.

La biomedicina, a través del personal de salud, pocas veces hace la traducción de la enfermedad o del tratamiento al entendimiento coloquial, y menos al cultural. Limita su



ejercicio a la prescripción de órdenes o indicaciones, y en las explicaciones únicamente se llega a mencionar el riesgo de empeorar, y sobre todo el riesgo de morir.

Se da por sentado que los usuarios y usuarias entenderán la lógica de los mandatos, y se naturalizan procedimientos cuya explicación, desde la lógica biomédica y del personal de salud, es innecesaria: basta con que se cumplan.

Conclusiones

Para la prevención o atención de la enfermedad, desde la perspectiva biomédica, es necesario que la persona enferma acuda a un lugar específico. Teóricamente, el mundo médico exige una “reconstrucción de la realidad para comprenderlo”, reconstruye la mirada. El lenguaje y la expresión escrita en la biomedicina se fundamentan primordialmente en la biología del cuerpo. El funcionamiento de las unidades médicas se asienta en un cúmulo de reglas y normativas de carácter híbrido, entre el conocimiento médico y aquellas que se crean en el contexto sociocultural y espacial específico. En la práctica, la mirada médica y la normatividad institucional regulan el comportamiento y el uso de los espacios y servicios por parte tanto de los usuarios, como del personal de salud, aunque este último tiene muchas más concesiones.

La organización y operación del sistema de salud subyuga la práctica clínica a la currícula informal “que funciona” para el personal de salud. Elementos como la precariedad, una deficiente administración —desde la orientación de las políticas públicas y sus prioridades, o la sobresaturación de unidades médicas— o la corrupción, entre otros aspectos, subordinan el “reduccionismo” de la mirada clínica, que no interviene para hacer cumplir su mandato de diagnóstico y tratamiento.

Referencias bibliográficas

- Argüello-Avendaño, Hilda (2005). *El claroscuro de la mirada. Estudio sobre prácticas y representaciones sociales en la relación entre prestadores de servicios de salud y usuarias obstétricas en un hospital público en Chiapas*. Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS-Sureste, México.
- Good, Byron J. ([1994], 2003). *Medicina, racionalidad y experiencia Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Bellaterra, pp. 21-60.
- Kleinman, A. (2013). “From Illness as Culture to Caregiving as Moral Experience”. En *New England Journal of Medicine*, núm. 368, pp. 1376-1377. Disponible en: <http://>



- nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:10612560 (consultado el 14 de junio de 2014).
- Lock, M. (1995). "The Return of the Patient as Person: Contemporary Attitudes Towards the Alleviation of Suffering in North America". En Y. Kawakita, S. Sakai e Y. Otsuka (ed.), *History of the Doctor-Patient Relationship: Proceedings of the 14th International Symposium on the Comparative History of Medicine-East and West*, del 3 al 9 de septiembre de 1989 Susono-shi, Shizuoka, Japan, Ishiyaku Euro America, pp. 99-129.
- Moulin, A. (2006). "El cuerpo frente a la medicina". En J.J. Courtine (ed.), *Historia del cuerpo*, t. 3 *Las mutaciones de la mirada. Siglo XX*. España: Taurus, pp. 29-79.

Cuerpos y salud reproductiva. Relatos de mujeres migrantes centroamericanas en el Soconusco

*Dulce Karol Ramírez López**

Esta ponencia tiene como propósito reflexionar en torno a las condiciones de vida, el acceso a la salud reproductiva y el cuerpo de las mujeres migrantes centroamericanas desde sus subjetividades para dar testimonio de las relaciones de discriminación, de exclusión y de desigualdad social y de género que enfrentan en su vida cotidiana en la zona rural fronteriza del Soconusco.¹

Género y salud reproductiva en el contexto fronterizo

El Soconusco es una de las áreas más ricas del estado de Chiapas y al mismo tiempo una de las zonas más vulnerables de México en su inserción al proceso globalizador, sobre todo en lo que corresponde al sector agrícola (Arriola, 2007).

Se considera que a partir de la década de 1990 en la frontera México-Guatemala ha tenido lugar uno de los movimientos migratorios de mujeres más numerosos del

* Investigadora Cátedras CONACYT en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH).

¹ La investigación se realizó de 2008 a 2010 en cuatro comunidades de la zona rural fronteriza con Guatemala: Conquista Campesina, Congregación Reforma, Joaquín Miguel Gutiérrez y Tinajas, en el marco del trabajo doctoral “Vulnerabilidad, derechos sexuales y reproductivos de población migrante de la frontera sur de México” que contó con el financiamiento de Fondos Mixtos CONACYT y del Gobierno del Estado de Chiapas.



mundo² que, aunque no se ha cuantificado, pone de manifiesto la creciente presencia de mujeres migrantes, la mayoría indocumentadas, que al residir en México se enfrentan a situaciones de vulnerabilidad, no sólo a abusos cometidos en su contra durante el proceso migratorio (Mora, 2002), sino a las condiciones de vida una vez que llegan a México.

Un fenómeno preocupante que vulnera de modo directo la situación de los hombres y mujeres que migran es el acceso a los servicios de salud reproductiva. Las consecuencias de la falta de servicios en el campo de la salud reproductiva³ para las mujeres migrantes son, entre otras: embarazos tempranos, más hijos de los deseados, maternidad no elegida, propagación de infecciones de transmisión sexual, sexualidad condicionada o seriamente limitada o intromisión del Estado en el límite de los tratamientos.

Lo anterior es poco conocido en comunidades rurales mexicanas (Ballara, 2004) ya que se asume que las migrantes que se quedan en este país son muchas menos que las transmigrantes, y también porque no se ha problematizado la situación y condición de las migrantes indocumentadas en los lugares de destino, incluyendo el acceso diferenciado a los servicios de salud, la percepción de derechos por parte de las mujeres para su utilización o el trato discriminatorio al que muchas veces están sujetas.

Entre las relaciones de poder y los significados que configuran las experiencias sexuales y reproductivas destacan las relaciones de género. La construcción social de lo femenino y lo masculino es una categoría fundante del modo como las personas viven sus experiencias sexuales y reproductivas (Pelcastre, Garrido y León, 2001).

El uso de la categoría de género ofrece la posibilidad de no simplificar las causas de las diferencias entre los sexos a aspectos biológicos, sino de colocar a estos últimos en el

2 Algunos autores (Kobrak y Palencia, 1999; Ángeles y Rojas, 2000) argumentan que, con la feminización de las migraciones, se registra una alta proporción de mujeres de Guatemala en el estado de Chiapas, en donde tradicionalmente han llegado como parte de los flujos de trabajadores agrícolas y de trabajadoras del servicio doméstico. En la región centroamericana dos corrientes migratorias de mujeres se han mantenido hasta la fecha: la primera se refiere a las transmigrantes que tienen como objetivo llegar a Estados Unidos, y la segunda corriente está compuesta por tres categorías laborales que también se localizan en la región fronteriza de Chiapas con Guatemala, particularmente en la región del Soconusco: las trabajadoras agrícolas, las trabajadoras domésticas y las trabajadoras sexuales. Este grupo está integrado en mayor medida por mujeres de Guatemala, a las que les siguen en importancia las mujeres de Honduras y de El Salvador, que constituyen las tres nacionalidades con mayor presencia a lo largo de la frontera sur de México (Ángeles y Rojas, 2000).

3 La salud reproductiva se refiere no sólo a la ausencia de enfermedad en el ámbito reproductivo, sino a las posibilidades que tienen hombres y mujeres de ejercer su sexualidad de manera libre, así como de tomar decisiones para elegir el método anticonceptivo a usar, si quieren tener relaciones sexuales, cuándo y con quién, si quieren tener hijos, cuándo, cuántos y con quién. Ello alude a la posibilidad de ejercer los derechos sexuales y reproductivos.



terreno de lo simbólico. Por lo tanto, el género puede entenderse como la simbolización o construcción cultural que alude a la relación entre los sexos o, más ampliamente, como: “el conjunto de ideas, creencias, representaciones y atribuciones sociales construidas en cada cultura tomando como base la diferencia sexual” (Lamas, 1997: 16).

La perspectiva de género surge como una de las vías a través de las cuales es posible introducir las aproximaciones teórico-metodológicas de las ciencias sociales en el campo de la salud reproductiva, así como enriquecer aquellas explicaciones que otorgan un papel central a los factores socioculturales (Lamas, 2002). Este enfoque reconoce la historicidad y el carácter cultural de los comportamientos sexuales, de las actitudes y de las emociones, así como el carácter relacional de la vivencia de la reproducción (Pelcastre, Garrido y León, 2001).

Los aspectos de tipo sociocultural, como las normas de género definidas a partir de las diferencias biológicas, repercuten en una construcción diferenciada de la reproducción que se traduce en la desigualdad en cuanto al poder de decisión en ese ámbito de la vida.

Diversos estudios (Rosseti, 1993; Salles y Tuirán, 1995; Ramírez y Nazar *et al.*, 2005) han documentado las desventajas de las mujeres respecto a los hombres cuando se trata de negociar las decisiones y preferencias vinculadas con el encuentro coital, el número ideal de hijos y las responsabilidades en la regulación de la fecundidad. Otros estudios se han ocupado de dilucidar la ambigüedad de las referencias institucionales hacia los varones en tanto corresponsables de los procesos reproductivos, ya que se pretende incorporarlos a los programas de planificación familiar a la vez que se desestimula el uso de anticonceptivos en la población masculina (Salles y Tuirán, 1995).

En la medida en que las decisiones sobre la procreación se convirtieron en blanco de actividades institucionales en términos de control de los cuerpos, primordialmente del femenino, se dejó de considerar la reproducción como correspondiente al ámbito de lo privado para ser considerada objeto de políticas públicas desarrolladas por el Estado (Salles y Tuirán, 1995). De ahí que la noción de derechos sexuales y reproductivos aparezca como una crítica a la intención del Estado de controlar la toma de decisiones de las mujeres, así como su cuerpo. En este marco, han sido identificados como ejes de las demandas feministas el reconocimiento y el respeto a estos derechos (De Barbieri, 1992; Figueroa, 1995; Ortiz, 1995; Cervantes, 1996).

Cuerpos y salud reproductiva: relatos de vulnerabilidad

Las comunidades en las que se realizó el estudio son: Primera y Segunda Sección de Tinajas, Joaquín Miguel Gutiérrez, Congregación Reforma y Conquista Campesina, todas



pertenecientes al municipio de Tapachula, Chiapas. Estas y otras comunidades que se encuentran en la línea fronteriza con Guatemala se han consolidado como territorios de tránsito y destino de familias e individuos migrantes, sobre todo en las últimas dos décadas.

Al formar parte de la zona rural de dicho municipio, estas comunidades presentan características similares en cuanto a su organización y estructura. En ellas el transporte es escaso. Carecen de servicios públicos, como agua potable, alcantarillado y alumbrado público, aunque cuentan con energía eléctrica, equipamiento educativo básico y una casa de salud en cada una de las localidades, que funcionan como unidades médicas rurales y dependen del Instituto Mexicano del Seguro Social o de la Secretaría de Salud. Cabe mencionar que estas casas de salud no cuentan con personal permanente, ya que sólo una vez a la semana llega a atender a los pobladores un profesional médico o enfermero, hombre o mujer.

Las comunidades en estudio se encuentran en condiciones de pobreza y marginación, por lo que se trata de una población que ya enfrenta una importante desventaja social en el contexto más amplio de la entidad y del país; por tanto, se consideró relevante identificar las condiciones de salud en las que se encuentran las mujeres migrantes centroamericanas en estas localidades.

Las veinticinco mujeres migrantes entrevistadas para efectos de este estudio son centroamericanas, la mayoría originarias de Guatemala, seguidas en número por mujeres de origen salvadoreño y hondureño.⁴

Las prácticas desarrolladas por estas mujeres reflejan diferentes procesos que dan cuenta de las relaciones que establecen con diferentes tipos de transacciones, especialmente en términos de hegemonía/subalternidad. Se coincide con Mora (2002) cuando afirma que la salud reproductiva es un componente importante de la salud de hombres y mujeres; sin embargo, es más crítica para estas últimas.

4 Los resultados aquí presentados corresponden a relatos de mujeres, en tanto que las investigaciones realizadas en la zona (Mora, 2002; Ramírez *et al.*, 2004; Hernández-Rosete, 2008) apuntan a que ellas son las que acusan mayores niveles de vulnerabilidad en su salud sexual y reproductiva y son las que se han considerado por antonomasia “las encargadas” de los asuntos reproductivos. Los relatos fueron obtenidos a partir de entrevistas a profundidad. Este tipo de entrevistas permitió deconstruir el discurso y fraccionarlo para conocer los aspectos subjetivos de la vivencia de la reproducción de estas mujeres.



Percepciones en torno al cuerpo y la femineidad

En las mujeres entrevistadas se observó un imaginario generalizado en torno al cuerpo de la mujer relacionado con la procreación. Estas mujeres vivían el embarazo y la maternidad como procesos que revestían importancia en la medida en que las complementaban, que confirmaban su “ser mujer”.

[...] nosotras somos mujeres, somos las que tenemos los hijos... Si no tuviéramos hijos, ¡qué triste!, no seríamos mujeres, es como no tener vida (Luciana, guatemalteca, 26 años, primaria inconclusa, jornalera agrícola, unión libre, tres hijos, comunidad Tinajas).

[...] una de mujer puede tener hijos, estamos para eso, no podemos decir “no voy a tener hijos”, porque ¿qué clase de mujer seríamos? Ni pudiéramos decir que somos mujeres (Alied, salvadoreña, 32 años, preparatoria terminada, comerciante, madre soltera, cuatro hijos, comunidad Conquista Campesina).

Esto confirma lo que se argumenta en muchos estudios respecto a que existe un imaginario femenino basado en la maternidad, sobre todo en entornos rurales. El considerar la maternidad como un elemento fundante de la femineidad resalta la importancia de los derechos sexuales y reproductivos de estas mujeres y del desconocimiento de los mismos, ya que a las mujeres culturalmente se nos ha impuesto la tarea de ser madres sin cuestionar la posibilidad de no serlo. Esto a su vez repercute en la negociación que realizan con sus parejas en torno al encuentro coital, el número de hijos y el cuidado del cuerpo, decisiones que resultan nodales en la salud reproductiva de estas mujeres.

Para muchas de ellas el cuerpo es “algo para los otros”, para el varón pareja o esposo, en términos de “uso”, lo que se ve reflejado en expresiones como la siguiente:

[...] ya como le tuve sus hijos, él [su pareja] ya no me usa. Me respeta porque soy la madre de sus hijos (Mercedes, guatemalteca, 27 años, sin escolaridad, labores del hogar, unión libre, tres hijos, comunidad Congregación Reforma).

Es importante mencionar que, mientras para la mayoría de mujeres guatemaltecas los encuentros coitales formaban parte de las obligaciones relacionadas con el tener pareja o esposo, muchas mujeres salvadoreñas y hondureñas consideraron que las relaciones sexuales formaban parte de la vida de una mujer, y atendían a lo que ellas reconocían como “sus necesidades”. Cuenta de ello dan los siguientes relatos:



[...] a mí me gusta tener mis novios. Soy una señora, pero como no tengo una pareja. Yo de repente tengo mis necesidades, me gusta sentir que me quieren, me gusta de repente tener mis queveres [sic] con alguien... no sé, yo no lo veo mal (Dina, salvadoreña, 31 años, secundaria terminada, madre soltera, dos hijos, comunidad Congregación Reforma).

[...] las mujeres necesitamos tener sexo como los hombres, no sólo ellos; nomás que nosotras nos tenemos que cuidar [...] pero cuando no tengo pareja salgo con algunos, pero no a todos me doy (Deisi, hondureña, 25 años, secundaria inconclusa, soltera, comunidad Tinajas).

Esto da cuenta de que las representaciones y percepciones del cuerpo se encuentran relacionadas con el contexto sociocultural del que son originarias estas mujeres ya que, mientras las guatemaltecas entrevistadas casi en su totalidad provenían de contextos rurales, la mayoría de las mujeres hondureñas y salvadoreñas procedían de ciudades. Estos elementos deben ser considerados y analizados junto con el origen étnico, la escolaridad o las características de la familia de origen, para tener la opción de conocer qué elementos influyen en estas concepciones del cuerpo, las cuales a su vez intervienen en la vivencia de la sexualidad y la reproducción de estas mujeres.

Por otro lado, cabe mencionar que muchas de las prácticas y percepciones que tienen las migrantes salvadoreñas y hondureñas, al no ser compartidas por muchas mujeres nativas de estas comunidades, generan imaginarios a partir de los cuales son consideradas como “liberales” o “perdidas”, lo que ha trastocado las relaciones sociales y comunitarias en detrimento de las migrantes.

Esta reflexión resulta importante porque en el campo de la salud sexual y reproductiva la adquisición de conciencia del cuerpo se propone como un reto, además de como una forma de obtener autoconocimiento y autonomía, dos elementos fundamentales de la educación y la promoción de la salud.

Prácticas de atención a la salud sexual y reproductiva

En el caso de estas migrantes, la llegada a un nuevo espacio social, territorial, simbólico y material ha provocado transformaciones que trastocan imaginarios y patrones de comportamiento, que a su vez pueden incidir en su vivencia de la reproducción. La trayectoria migratoria se convierte, entonces, en una experiencia que influye tanto en la vivencia de la reproducción, como en las relaciones de género.

En el caso de las comunidades incluidas en este estudio, el difícil acceso a los servicios de salud representa una limitante para que la población, tanto migrante como no migrante,



cubra sus necesidades de atención a la salud. Para las migrantes indocumentadas, esta situación se ve agravada en tanto que, por el carácter de temporalidad de su trabajo, la continua movilidad del mismo y su estatus migratorio, reciben poca o ninguna atención, y no son cubiertas por el régimen de seguridad social.

El acceso a los servicios de atención a la salud reproductiva es, por consiguiente, un campo problemático para muchas de estas mujeres por ser originarias de otro país. Cuenta de ello da el siguiente relato:

[...] me han dicho que a nosotras sí nos atienden aquí en los hospitales, pero también me han dicho que a las extranjeras nos echan al piso para darle las camas a las mujeres de aquí, por eso mejor me voy al otro lado [a Guatemala] a tener mis hijos. Ahí, ¡viera qué bien nos tratan! (Petrona, guatemalteca, 26 años, sin escolaridad, labores del hogar, casada, cuatro hijos).

Este testimonio da cuenta de un elemento muy socorrido por las mujeres guatemaltecas que consiste en regresar a su país para acudir a hospitales, o bien a su comunidad de origen para ser atendidas por parteras, en tanto consideran que la asistencia allá es mejor. Este tipo de percepciones se encuentra entre las mujeres que aún no se han acercado a los servicios de salud en México y que no han sido atendidas en ellos. Cabe mencionar que la mayoría de las mujeres migrantes guatemaltecas considera que la atención de las parteras en su lugar de origen es mejor que la de las mexicanas. Esta percepción se basa en lo que muchas de ellas escuchan acerca de cómo atendieron las parteras mexicanas a algunas migrantes. El siguiente testimonio da constancia de lo anterior.

[...] no me atiendo aquí porque me han platicado muchas cosas... me dijo una mujer que su suegra atendió a una mujer jovencita del otro lado [guatemalteca] y que, como no podía tener el hijo, la partera la agarró a chanclos [sic]. Allá nunca nos harían eso. Allá las abuelas⁵ nos hablan con cariño (Ofelia, guatemalteca, 44 años, sin escolaridad, labores del hogar, unión libre, siete hijos).

Se puede identificar que el estatus migratorio tiene un papel muy importante en las decisiones concernientes a la atención de la salud reproductiva. La creciente estigmatización hacia las mujeres migrantes, sumada a su condición migratoria indocumentada, ha intensificado los miedos y, por lo tanto, la abstención de algunas de acercarse a los centros de salud en las comunidades de estudio y en la ciudad de Tapachula.

5 Término también utilizado por las mujeres, sobre todo guatemaltecas, para referirse a las parteras.



Esto se hace más evidente entre las guatemaltecas ya que son más renuentes a asistir a las clínicas o casas de salud del Estado mexicano que las hondureñas y salvadoreñas. Pareciera que las mujeres guatemaltecas viven de manera más sentida la exclusión y discriminación de que son objeto por parte de la población nativa, tal vez porque con los años la relación entre los dos países se ha enrarecido a causa de los conflictos sociales derivados de la cercanía y de los estereotipos hacia la población guatemalteca que prevalecen en el imaginario de muchos mexicanos que viven en la frontera.

No obstante, algunas de las migrantes que provienen de El Salvador y Honduras, aunque sus primeros partos fueron atendidos en hospitales de su país de origen, cuando migraron se vieron en la necesidad de acudir a las parteras de la localidad en la que residían, porque no tuvieron tiempo para salir de ésta o porque no tenían dinero para pagar un hospital en México, esto independientemente de que opinaran que este modelo de atención era arriesgado para su salud y la de sus hijos y que hubieran preferido atenderse en hospitales.

[...] no me hubiera visto una partera de acá pero ya no me dio tiempo de salir. Viera, en la noche cómo es difícil. Como que mi 'ja [sic] venía muy rápido, luego me empezaron los dolores y yo ya sentía que se me quería salir. Fui con una señora con la que a veces platico y ella me dijo que aquí había dos parteras. Cuando ya me sentí mal fui con ella, era la madrugada... me dio pena, pero ya estaba desesperada... me llevó con la doña que me atendió. Con mi primer hijo no fue así (Lucía, salvadoreña, 28 años, secundaria, comerciante, unión libre, tres hijos, comunidad Joaquín Miguel Gutiérrez).

De esta manera, el nacimiento de los hijos e hijas es otro elemento en relación con el cual muchas de estas mujeres han cambiado sus prácticas y ven vulnerada su salud reproductiva porque el parto ocurre la mayoría de las veces en condiciones de precariedad y de incertidumbre. Esto último se debe a que algunas no sienten confianza en las parteras o a que las mismas parteras se han negado en primera instancia a atenderlas porque no tenían familiares en la comunidad, de modo que, si se complicaba algo, no habría quien respondiera por ellas.

Los padecimientos propios de las mujeres los consideraban “normales” y decían que se “iban solos”, por lo que no acudían al médico; muchas de ellas se trataban con remedios caseros o bien, cuando empeoraban, en la mayoría de los casos se automedicaban.

[...] cuando me da flujo me hago unos lavados... me aseo y me sirve porque aquí ya me dan medicina, pero voy cuando ya de plano me va muy mal, cuando siento ardor... Aquí, a la casa de salud... pero a veces ya mejor nada más me tomo mi remedio (Teresa,



guatemalteca, 38 años, primaria terminada, labores del hogar, unión libre, cuatro hijos, comunidad Joaquín Miguel Gutiérrez).

Este testimonio refleja que entre las prácticas de atención a la salud de estas mujeres se encontraba presente la medicina local a través del uso de remedios e infusiones, independientemente de que la mayoría de ellas en caso de problemas de salud recurría a la medicación que establece el modelo biomédico hegemónico.

Por otro lado, se hizo evidente en los discursos de estas mujeres que existía un descuido significativo del cuerpo, de la salud reproductiva y, por ende, de la salud en general. Se hizo visible que las cuestiones socioculturales se antepusieron a elementos como la escolaridad y la nacionalidad, ya que pareciera que el descuido que muchas de estas mujeres tenían por su salud formaba parte del orden sociocultural imperante en el contexto rural de esta zona fronteriza, que tiene más aspectos de identificación que de diferenciación en términos de percepciones y prácticas relacionadas con la salud reproductiva de estas mujeres.

Las mujeres ya estamos impuestas, aguantamos mucho. Los hombres con cualquier cosita ya se están quejando. Yo a veces tengo dolor en mi vientre, cuando me viene la regla y siento bien mal mi cuerpo, hasta me he desmayado del dolor, yo no sé qué tengo... me dicen que es malo, que sí da dolor pero no así. Yo digo que es porque en esos días no descanso, pero no sé si esté... no sé, enferma o qué, no me gusta ir con médico (Ada, guatemalteca, 19 años, primaria incompleta, jornalera agrícola, unión libre, un hijo, comunidad Conquista Campesina).

Entre las migrantes residentes de las comunidades de estudio se evidenciaron elementos que repercuten en el comportamiento del colectivo en términos de las dificultades que existen en el acceso a servicios de salud reproductiva, acentuados por diferencias en prácticas y comportamientos en torno a la misma, como la maternidad en condiciones de precariedad por dificultades de acceso a una atención oportuna y de calidad, y la falta de información relacionada con el uso y acceso a métodos de planificación familiar.

Negociación reproductiva

Una de las problemáticas que pueden visibilizarse a partir de la perspectiva de género, que se añade a la lista de factores que vulneran la salud reproductiva de estas mujeres, es la negociación reproductiva.



Buscar información sobre cómo cuidar su salud y controlar su fecundidad corría por su cuenta exclusiva, y casi siempre lo hacían a partir de los consejos de sus amigas o conocidas. Sus parejas no se preocupaban por indagar acerca de las posibilidades que tenían para prevenir el embarazo. La negociación sobre el uso de algún método anticonceptivo en la pareja era casi nula, en muchas ocasiones por desinterés y, en otras, muy comunes también, por la negativa de los varones a esa posibilidad.

Usar anticonceptivos de manera secreta es algo muy común entre las mujeres centroamericanas unidas o casadas ya que, ante la dificultad de negociar su uso, este recurso se convierte en una de las estrategias de resistencia que construyen las mujeres para lidiar con los obstáculos y las imposiciones sobre el destino de sus cuerpos. Así, evitan que sus parejas tengan conocimiento de que usan algún método anticonceptivo, y buscan utilizar uno discreto, como los hormonales inyectables.

Los niveles de dependencia simbólica eran muy fuertes en muchos casos. La idea de familia y la creencia de que las mujeres necesitan tener un esposo o pareja para ser respetadas, junto con el escaso control que en general tenían sobre su propio cuerpo y reproducción, influían en las posibilidades de negociación, sobre todo en ámbitos más tradicionales, como en el que se encontraban estas mujeres. No exigían el uso del preservativo masculino ya que sus parejas alegaban incomodidad y mencionaban argumentos de desconfianza por parte de ellas.

A manera de conclusión

La feminización de la migración trae consigo la posibilidad de abrir nuevos espacios en la familia y la sociedad, de flexibilizar la división sexual del trabajo y de transformar los modelos y roles de género, pero también esconde el riesgo de afectar los proyectos de vida de las mujeres, de reforzar su condición de subordinación y las jerarquías asimétricas de género, de menoscabar su dignidad y de atentar contra sus derechos.

El advenimiento de contingentes migratorios a la zona rural de Tapachula ha venido aparejado de una serie de transformaciones a nivel sociocultural que han redefinido las formas de ser y de ver al otro y han modificado las relaciones interpersonales, interinstitucionales y a nivel de grupos sociales, a la vez que han generado modelos de convivencia en los que los prejuicios, mitos, conocimientos y hábitos forman parte medular del imaginario y las prácticas del colectivo.

Se puede concluir que en este contexto rural fronterizo perduran inequidades que se anteponen a las necesidades de muchas mujeres y que les impiden, aun cuando tengan la información adecuada, elegir libremente qué hacer con sus propios cuerpos y cómo regular



su reproducción. A esto se añaden de manera determinante las condiciones socioculturales, en las cuales se mueven de manera muy especial las construcciones de género.

Toda persona se encuentra siempre inserta en una cultura, y las culturas se construyen de manera relacional a través de experiencias y significados vividos socialmente; por tanto, quienes migran no son hombres o mujeres estáticos. Sus prácticas subjetivo/sociales constituyen un espacio de des-conocimiento o re-conocimiento de derechos y de potenciales daños a su salud reproductiva.

La perspectiva de género y el reconocimiento de los estereotipos que determinan una regulación histórica de los cuerpos permiten tener un panorama de las determinaciones sociales y de cómo interactúan factores subjetivos de accesibilidad, relacionados con la vinculación entre sexualidad, reproducción, derechos, género y salud, que se imprimen en la subjetividad de cada una de estas mujeres, lo que tiene consecuencias en las posibilidades de acceso a la salud y en la calidad de su atención.

Esta investigación constituye una aproximación a cómo las interacciones entre culturas y entre géneros influyen en la salud reproductiva, y cómo las comunidades de destino y el acceso a los servicios de salud pueden transformarse en espacios de negociación de intereses para promover la igualdad de condiciones, el ejercicio de derechos y el acceso a una adecuada atención de la salud sexual y reproductiva.

El acercamiento a la dimensión social de este proceso potencialmente permite aportar elementos que pueden ser útiles para la planeación de servicios de atención en el campo de la salud reproductiva y en cualquier propuesta de mejoramiento sustancial de la atención basada en las necesidades de la población migrante, que les permita disponer de sus cuerpos, reconocer su sexualidad y controlar su reproducción en las sociedades de destino.

Referencias bibliográficas

- Ángeles H. y M. Rojas (2000). "Migración femenina internacional en la frontera sur de México". En *Papeles de Población*, año 6, núm. 23, pp. 127-151, México.
- Arriola, Aura Marina (2007). "La frontera sur de México: el derecho a la ciudadanía multicultural". En *Cultura y Representaciones Sociales*, año 1, núm. 2, pp. 121-135.
- Ballara, Marcela (2004). "Informe de actividades". S.l.: FAO-Oficina Regional de América Latina y El Caribe.
- Cervantes, A. (1996). "De mujeres, médicos y burócratas: políticas de población y derechos humanos en México". En G. Careaga (comp.), *Ética y salud reproductiva*. México: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM, Miguel Ángel Porrúa.



- De Barbieri, T. (1992). "Sobre la categoría de género. Una introducción teórico-metodológica". En *Revista Interamericana de Sociología*, año VI, vol. 2, núm. 2, mayo-agosto.
- Figueroa, Juan Guillermo (1995). *Aproximaciones al estudio de los derechos reproductivos*. México: El Colegio de México.
- Hernández-Rosete, D., O. Maya, E. Bernal, X. Castañeda y G. Lemp (2008). "Migración y ruralización del SIDA: relatos de vulnerabilidad en comunidades indígenas de México". En *Revista de Salud Pública*, vol. 42, núm. 1, México.
- Kobrak, P. y M. Palencia (1999). *For Those who didn't Make it... a Dream in Ashes. Migrants and Deportees on the Guatemala-Mexico border*. Guatemala: Editorial Serviprensa.
- Lamas, Marta (1997). "¿Qué generó el género?" En *Perspectiva de género: una herramienta para construir la equidad entre mujeres y hombres (Manual)*. México: Desarrollo Integral de la Familia.
- Lamas, Marta (2002). "La antropología feminista y la categoría de género". En Marta Lamas (comp.), *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México: Taurus, pp. 97-127.
- Mora, L., (2002). "Las fronteras de la vulnerabilidad: género, migración y derechos sexuales y reproductivos". Santiago de Chile: UNPFA.
- Ortiz, A. (1995). "Los derechos reproductivos vistos desde la óptica de las mujeres". Ponencia presentada en la V Reunión Nacional de Investigación Demográfica en México, Somede, del 5 al 9 de junio, México.
- Pelcastre, B., F. Garrido y V. León (2001). "Menopausia: representaciones sociales y prácticas". En *Salud Pública de México*, vol. 43, núm. 5, pp. 408-414.
- Ramírez D., A. Nazar, R. Mariaca y M. Olivera (2005). "Género y negociación reproductiva: un estudio en una comunidad rural de Chiapas". En *Revista Mexicana de Sociología*, año LXVII, núm. 4, octubre-diciembre, México.
- Rojas, M. (2002). "Mujeres migrantes en la frontera sur de México". En *Migración: México entre sus dos fronteras, 2000-2001. Foro Migraciones*. México, Albergue del Desierto, Programa de Atención al Migrante.
- Rossetti, J. (1993). "Hacia un perfil de la familia actual en Latinoamérica y el Caribe". En *Cambios en el perfil de la familia: la experiencia regional*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Naciones Unidas.
- Salles, V. y R. Tuirán (1995). "Dentro del laberinto: primeros pasos en la elaboración de una propuesta teórico-analítica para el programa de salud reproductiva y sociedad de El Colegio de México". En *Reflexiones, Sexualidad, Salud y Reproducción*, núm.6.

Cuerpos de mujeres y hombres
en plenitud. Erotismo, climaterio
y mastectomía

La normalización del cuerpo. Estudios de casos de los cuerpos vividos en la región alteña de Chiapas

*María Graciela Freyermuth Enciso**

Introducción

El cuerpo es el continente de nuestra vida; vivimos y habitamos el cuerpo. El sistema nervioso, con su enorme complejidad, permite regular procesos de pensamiento y acciones. Cada minuto recibe millones de fragmentos de información desde distintos nervios y órganos, que evalúa y valora a fin de generar respuestas. Los sentidos, a los que llamaré “las ventanas del cuerpo”, generan las experiencias sensitivas, ya sean de carácter visual, auditivo, olfativo, gustativo, táctil o motor. Las respuestas a estas experiencias desencadenarán reacciones inmediatas o vividas, o podrán almacenarse en recuerdos durante minutos, semanas o años y serán determinantes en las respuestas o reacciones en el futuro. Es así como el sistema nervioso controla el adecuado funcionamiento de los músculos esqueléticos y de los órganos internos, a través de la musculatura lisa y la secreción de hormonas en muchas zonas del organismo (Guyton, 2011).

Estas funciones son las que permiten al cuerpo estar en el mundo. En este trabajo consideraré que el cuerpo está en el mundo o lo habita la mayor parte del tiempo, parafraseando a Ortega y Gasset, “cuando no estamos conscientes de sus actos”. Una de las funciones más importantes del sistema nervioso consiste en elaborar la información

* Profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Sureste. Secretaria Técnica del Observatorio de Mortalidad Materna en México.



que le llega a fin de responder de forma adecuada. Desde nuestro nacimiento, y a lo largo de la vida, a través de la socialización vamos aprendiendo a estar en el mundo, a seguir un conjunto de reglas que también vamos interiorizando. Se está en el mundo cuando no vivimos el cuerpo, sino que lo habitamos.

Es por ello que el sistema nervioso descarta más del 99% de toda la información sensitiva que recibe, ya que carece de importancia o interés. Generalmente no estamos conscientes de las diversas partes de nuestro cuerpo, aunque están en contacto con la ropa que forma parte del entorno externo, y a pesar de que la piel tiene alrededor de cinco mil organelos sensitivos, que le permitirían sentir cada centímetro de nuestra piel (Guyton, 2011).

A lo largo del día podemos pasar de un cuerpo habitado a un cuerpo vivido. Este cuerpo vivido es moldeado por la sociedad y por la cultura, y se manifiesta en la medida en que hay crisis o conflicto, lo que lo lleva a desarrollar respuestas que implican atención y movilización de recursos internos. Las formas de socialización y de control van cambiando a lo largo del tiempo de manera drástica o paulatinamente, y estos cambios dependerán de los niveles de control social que se tengan de los cuerpos. Esencialmente, los cuerpos viven normados.

De esta manera, podemos analizar la relación de los cuerpos y la sociedad a través del significado que se le confiere en los ámbitos individual, social y legislativo. Aunque estas dimensiones siempre están presentes en este cuerpo vivido, se retroalimentan dialécticamente y algunas de ellas pueden tener un predominio según sea el caso. En la dimensión individual, se prioriza el significado del cuerpo de manera explicativa aunque esté presente la dimensión valorativa o normativa.

En el ámbito social, las acciones o características del cuerpo pueden tener significado valorativo o moral —el estigma es un buen ejemplo de ello—, y pueden estar presentes de igual manera, de forma secundaria, las otras dos dimensiones. En el ámbito legislativo o normativo, los cuerpos son regulados formalmente, sus conductas son disciplinadas y pueden ser sancionados, aunque se encuentren presentes las otras dos dimensiones. Estas dimensiones nos pueden ayudar a explicar las distintas formas de control de los cuerpos.

En este artículo trataré de ofrecer un contexto de estas categorías a partir de las prácticas y representaciones del cuerpo en los mayas alteños, y de casos paradigmáticos que he recolectado a lo largo de mi trabajo en Los Altos de Chiapas desde 1995 hasta la fecha, de manera que nos pueda servir como punto de reflexión y referencia para reconocer la capacidad explicativa de estas categorías.



El cuerpo en las poblaciones indígenas alteñas

En la población indígena de Los Altos de Chiapas, el cuerpo y su relación con el entorno se conciben de manera muy distinta a la de la llamada medicina científica. El cuerpo está constituido por tres entidades; la primera de ellas es el cuerpo de carne y hueso —denominado en tsotsil *takopal/sbek'talil*—. Este cuerpo físico tiene un alma que le da vida, o *xch'ulel*. En palabras de Holland, “[...] el *xch'ulel* es la fuerza vital de la naturaleza, la energía dinámica, vivificante e indestructible de todos los humanos, animales y plantas. El *xh'ulel* es el medio innato por el que expresa su carácter psicológico y social, la naturaleza esencial del ser humano” (1964).

Una tercera entidad es el animal compañero denominado *xchon* o *wayjelel* —en adelante animal compañero—, con el que verá ligado su destino. Hay diferencias respecto al número de animales compañeros que posee un individuo (Page, 2005; López, 2007: 64). Se ha reportado que pueden ser hasta trece y no solamente corresponder a animales. Hermitte (1970) señala que, además de animales compañero, se puede contar con compañeros inanimados o elementos naturales, como el rayo o el tornado, entre otros.

El cuerpo de las mujeres y hombres indígenas alteños puede sufrir físicamente cuando es lesionado de manera accidental, pero también cuando sufre su animal compañero o su alma. La relación de estas entidades con su medioambiente va a depender de la edad de la persona; así, los bebés son más proclives a que su alma se separe de su cuerpo. Con el fin de proteger su alma, el niño no es presentado ante extraños en los primeros meses de vida (Guiteras, 1992; De León, 1999) y se le asusta constantemente para que su espíritu se fortalezca (De León, 1998). Sin embargo, los niños y niñas que han nacido en otro contexto social, en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas por ejemplo, modifican estas prácticas y representaciones en la medida en que sus madres, en caso de ser comerciantes, deban cargar con sus niños desde muy pequeños a lugares públicos que compartirán con los mestizos. Es decir, que estas concepciones en torno a los riesgos que puede o no sufrir un grupo generacional en particular son modeladas o modificadas por otras relaciones sociales. Las prácticas y representaciones en torno a los cuerpos se van modelando con el entorno social.

Para los indígenas alteños, la sobrevivencia a la juventud y la llegada a la vejez reflejan la fortaleza del espíritu y el número y tipo de animales compañeros. La vejez se asocia con un espíritu fuerte y con animales compañeros poderosos, por lo que los ancianos casi siempre son respetados y, en ocasiones, temidos. En contraparte, en la sociedad occidental y en otras regiones indígenas de Chiapas, los viejos son considerados vulnerables biológica, económica y socialmente.



El *xch'ulel* o alma puede separarse del cuerpo al sufrir una caída o un susto, de modo que algunas veces puede quedar lejos del cuerpo y no regresar porque no encuentra el camino o porque ha sido atrapado por los guardianes y secuestrado en el sitio donde se perdió. El *xch'ulelal* frecuentemente vaga por las noches, por lo que puede extraviarse durante el sueño, propiciando la aparición de la enfermedad. Pueden correrse otros riesgos por la actuación del animal compañero, durante cuyas andanzas nocturnas —mientras la persona duerme— puede extraviarse o ser dañado o muerto por otra persona. Dependiendo del tipo de animal compañero, de cómo haya sido afectado y de su número, será la gravedad del daño al cuerpo de su contraparte. Es posible que la enfermedad se encuentre en el camino —a manera de ramas cruzadas— o afecte a personas hacia las cuales no ha sido dirigido algún embrujo, pues las enfermedades del *xch'ulelal* y las que ocurren a través del animal compañero pueden surgir de la animadversión de otras personas, quienes piden a través de un *ak'chamel* o brujo llevar la enfermedad o la muerte (Freyermuth, 2003).

Leyendo el cuerpo individual. Significados sociales de la muerte

No tenemos enemigo, su animal compañero buscaba su comida

Cuando amaneció estaba bien y así fuimos a trabajar. Amaneció bien y, cuando almorzamos, almorzamos bien, y luego nos fuimos a trabajar y ella estaba contenta. Entonces dio las 12 del día y empezamos a tomar nuestros pozoles, así fue que le empezó, por el pozol, y me parece que fue un día martes. Entonces me dijo que tenía vasca. “¡Quiero vomitar!”, me dijo. “Ah”, le dije, “¿por qué será?, me lo hubieras dicho”. Parece que se me calmó un poquito. Así regresamos y nos venimos a la casa. Cuando llegamos, ella empezó a desgranar su maíz. Cuando entró la noche estaba calmada. Así amaneció el otro día, pero cuando amaneció el día miércoles estaba grave. Le buscamos quién le rezara. Vino mi compadre Manuel, aquí en este lado. Él nos hizo el favor y no le hizo nada, y así se agotó. Entonces la mandamos a inyectar una vez. Así lo inyectaron pero se agravó y ya no tenía salvación. A veces tardamos tanto acostados en la cama, pero eso no fue así, fue muy rápido. Entonces se cansó de rezar mi compadre Manuel, también [...] Mariano Pashitán, él empezó también a rezarle.

Él estaba rezando cuando murió. Le fue a prender sus velitas en la iglesia, “mejor le vamos a medirle su suerte”, dijo. Entonces se fue para Chixtetik. Entonces mandamos avisar que ya murió, dijimos que apenas se había ido a medirle su suerte y se murió. Fue a las 12 del día un día domingo, el 15 de julio, por eso mandamos avisar luego. También le rezaron porque



creímos que estaba vendido su espíritu en los ángeles, o sea en el cerro, como así estamos acostumbrados. Como vinieron a avisar luego, ahí regresaron los rezadores, así aguantó cinco días, digamos, casi ni ajustó los cinco días. Cuando hablaba todavía, mando a traer a sus familiares. Hay uno que se llama Mario Paciencia, aquí hay José, aquí tenemos un comisariado que se llama Jacinto. Vinieron con Mariano Pashitán, como son sus familiares, que lo acompañan de platicar. Como es una enfermedad rápida, no vayan a decir que no lo quiero, no quiero encontrar delitos, vinieron a platicar y dijo cómo fue que se enfermó. Ella lo contó cómo fue que se enfermó, ella lo contó cómo fue, como platicaba todavía, pero cuando se iba a morir ya no platicaba, se tapó la boca y ya no podía hablar. Así fue cuando murió, porque le dolía mucho el estómago, le dolía su cabeza y sus huesos, y lo que vomitaba parecía café negro revuelto con sangre, y cuando va al baño también parecido a sangre. Y cuando ya estaba muerta, a veces de muestra pues, cuando lo bañan, lo vieron y lo bañaron, se mostró aquí arriba de su cuerpo, que estaba muy verde. Dijeron que era marca de un tiro, dijeron los que sabían rezar. Dicen que lo mataron con escopeta su espíritu a su animal compañero; es que de por sí tienen un león. No tenemos enemigo. Su animal compañero buscaba su comida, lo vieron en el camino los que andan caminando y de un tiro lo mataron. Era muy buena, por eso sigo recordándole a ella. Ya tiene como cinco años que se murió. Aunque tomaba yo trago, nunca me dijo nada. “Vete a descansar, no vayas a morir”, me decía. No pensó que iba a morir ella primero. Ella pensó que yo iba a morir primero. Así era, me lavaba bien mi camisa, me lo remendaba bien, todo lo que veía mal por mí, me lo cuidaba, nunca vi que me regañara.

Ahí lo cuidaba yo, porque le buscaba yo sus velas y su incienso, lo buscaba yo su trago, como piden trago pues, buscaba yo plantitas sembradas, ahí les componía su reposición. Así me distraje, como fue rápida la enfermedad, si nos hubiera esperado dos o tres semanas, ahí lo hubiéramos visto. Cuando se enfermó, es que se enfermó luego, por eso ya no pude hacer nada cuando le empezó. El domingo a las 12 del día se murió. Lo mandé a inyectar todavía, pero me dijeron que ya no tenía buena la sangre. Le quitaron con una jeringa, ahí lo vieron que ya no estaba buena la sangre.

Aquí le damos las dos cosas. Están las rezadas, como las envidias; también ahí están las medicinas, ahí nos ayuda también las medicinas. Cuando terminamos con las rezadas, luego vienen las medicinas, así nos componemos ya.

Así como el día viernes, el viernes le agarró y el domingo ya estaba muerta. Le estuvimos rezando todavía, pero ni caso le hizo. Así nomás es que tiene su espíritu; como su espíritu era león, le mataron con la escopeta. Porque lo mataron, por eso se murió. No aguantó muchos días, sólo dos días aguantó, le agarró la enfermedad el día viernes, el día sábado y el día domingo a las siete de la mañana se murió. Su animal compañero es un animal pinto, el león más grande del monte. Lo mataron con la escopeta su espíritu.



Le dolía su estómago. “¡Mi estómago me duele!”, decía, como lo sentía. “¿Te duele todo?”, le decía yo. “No, sólo mi estómago”, dice. Si se puso morado, sólo es eso porque no se hinchó su estómago.

Yo me levanté temprano a moler también, pero escuché que ya estaban platicando. Lo estaba yo escuchando que estaban platicando. Como ya está casada su hija grande, estaba platicando con su yerno, estaban contentos platicando todos cuando faltaba que se amaneciera, como las cinco. “¿No sé si te vas a ir a ver a mi suegra? Está enferma mi suegra”, dice, “estaba fuerte, fue en un ratito nada más”. Así lo dijo su yerno.

Pues es mentira si estaban platicando contentos. Le dije “Ve a verlo”, dice. Sí, así me dijo, “te vas a pulsar mi suegra, no sé qué cosa le pasó”, dice.

Me fui luego, lo fui a pulsar. “Así nomás lo encontró en su espíritu”, le dije. Le empecé a rezar todavía, pero ya no quiso nada, pues ya no, porque le encontraron su espíritu, se murió su espíritu, es que tenía dueño. Pues le hicimos rezo todavía, pero ya no le valió [...] estaba más grave.

Pero lo vi que no podía respirar, le estaba dando fatiga. Entonces le dimos una hierba fresca para quitarle la calentura que le atacó por medio del espíritu. Y vimos que no le hacía nada, le dimos otra, la hierbita de hoja doble, pero no le valió nada, no le valió.

En la boca del estómago, le aplastábamos y le aplastábamos y no quería nada.

Sí, ahí es, en la boca del estómago. Ahí fue que se le entró la bala y aquí [señala la boca] fue donde salió. No le dolía y cuando se murió le salió bastante sangre en la boca. Sí le salió bastante sangre, se le manchó su blusa y su toca estaba bien manchada. Salió en su boca, estaba abierta la boca y salió bastante sangre.

El estado de bienestar de los alteños dependerá del cuidado y protección que recibe su animal compañero. Se tiene la creencia de que los animales compañero se encuentran encerrados en un corral, vigilados y alimentados por una deidad o por guardianes, en montañas donde las personas no tienen acceso y donde, por lo tanto, no se puede dañar a los animales compañero. Si la persona lo descuida, si no reza para que la deidad o los guardianes lo cuiden, lo protejan y lo alimenten, puede escaparse de la cerca y salir en busca de su alimento; es entonces cuando cualquier persona puede dañarlo, sobre todo cuando el animal compañero ataca a animales de corral y los dueños lo matan. Al morir el animal compañero, el cuerpo al que pertenece se enferma y puede llegar a morir también, y en su cuerpo se pueden reconocer las marcas de los balazos o escopetazos a través de manchas verdes o moradas o de la sangre.

El rezo de protección se llama *Muk'tach'ulelal*. Las personas que están muy enfermas porque su animal compañero permanece herido, y cuando con el rezo de protección no se ha tenido mejora, el *j'ilol* puede tratar de hacer un intercambio de animales compañero

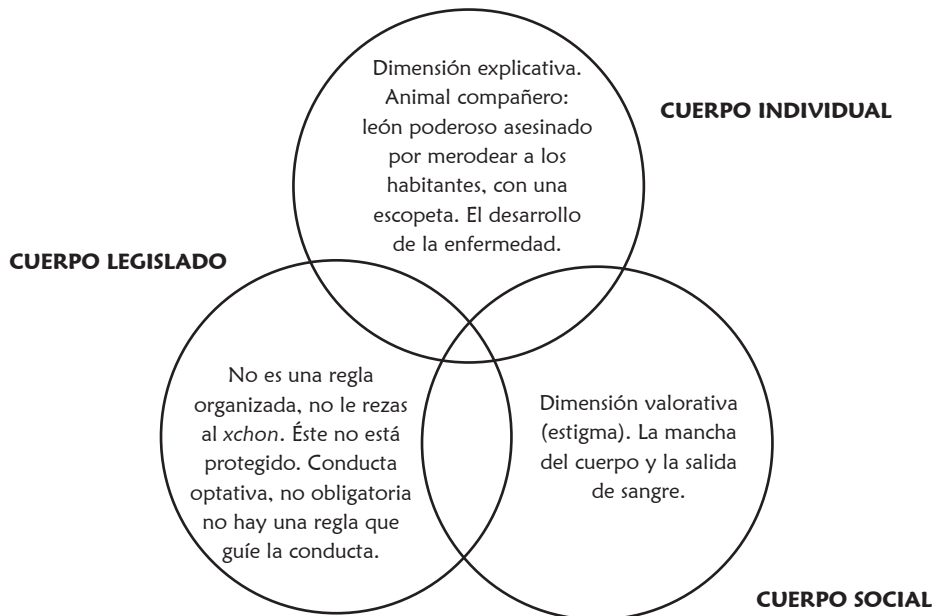


entre el *xchon* enfermo y el *xchon* de una persona que haya muerto accidentalmente. El rezo que se usa para el intercambio es también el *Muk'tach'ulelal* o *xch'ulelal*. No todos los *j-iloletik* tienen la capacidad de hacer un intercambio de animales compañero (López, 2007).

La muerte del animal compañero es muy temida porque la persona muere de manera rápida. Cuando la causa se debe a que el *xchon* murió, se nota en el cadáver de la persona: si el *xchon* fue quemado, aparece una parte quemada en el cuerpo del muerto, y de igual forma sucede si le dispararon. Las señas pueden aparecer durante los tres días siguientes a la muerte del *xchon* o una vez que el cuerpo físico ha muerto.

En estos dos casos, a través de la valoración del cuerpo se reconoce un estigma o marca, la mancha morada o verde en el cuerpo que se explica por la muerte del animal compañero. El elemento normativo se centra en la necesidad de cuidar a este animal compañero a través de los rezos. Sin embargo, el incumplimiento de la norma no tiene implicación social alguna.

Lo que podemos identificar en las narrativas es una preeminencia del ámbito explicativo que se centra en el decurso de la enfermedad, de aparición rápida, en las características de la muerte y en las señales de la muerte. En ambas narrativas se especifica el estigma y en ninguna de ellas aparece la dimensión normativa, pero en el contexto social no hay regla alguna que exija que las personas recen a su animal compañero, aunque la violación de esta norma puede ir en detrimento de la salud.





Significados sociales de la infertilidad

Margarita, originaria de Chenalhó, narra su infortunio cuando su esposo decidió traer a una segunda esposa como respuesta a su infertilidad:

Sí, aguanté un año y cuatro meses. Como estaba yo en mi casa, algunas amigas que tenía yo y que venían con buen corazón me decían: “no te vayas, no te vayas ya que, aunque vayas con tus familiares, vas a tener problemas, aunque te digan tus familiares vente para acá, vas a encontrar delito”. Me decían los que me venían a ver: “aquí estás en tu casa”. Pero como él venía con puros celos y más celos, me decía: “¡Si te vas, vete ya, ya no quiero que estés aquí!, ivete, haragana!” Ya ni se quedaba a dormir, ya sólo me venía a regañar. A veces hablaba bien, a veces sólo me venía a regañar y, si no, me empezaba a celar, sí, puros celos. Me decía la gente: “está hablando mal de ti”. Así nomás me venían a decir todo, por eso me puse muy triste y empecé a pensar mucho.

En abril fue que se juntó con otra, hace cuatro años como este abril que pasó. Ya como estos meses ya estaban juntos, y como el mes de febrero se murió mi mamá. Yo no sabía dónde ir, me quedé tan triste, ies que me inventó tantos delitos! Cuando estaba muerta mi mamá, llegaba y quedaba mirando. “¿Quién vino aquí?, ¿quién pasó aquí?”, así lo decía. “¡Dejó la huella de tenis aquí!, idejó la huella de la bota aquí!”, así lo decía. Me celó con mi mismo hermanito, si es mi compañero de nacimiento, es que estábamos tristes porque murió mi mamá, estábamos llorando, lástima nos dábamos. Le di su tortilla, no lo siento bien si no le doy de comer. Entonces le ofrecí comida, le di su comida y su agua a mi hermano, pero como diablo se puso cuando llegó. Entonces se salió, terminó de comer mi hermanito y me dijo que ya se iba. Entonces mi marido entró y me dijo todo lo que quiso, ya hasta se me olvidó lo que me dijo, cómo lo estaba celando mi hermanito. Ya sólo le contesté, “¿caso es otra gente?, ies mi hermanito al que le di de comer!” “Mejor vete ya con él”, me dijo. Entonces le empecé a responder: “si es como me estás diciendo, mejor le voy a decir al agente”. “Si te vas a ir, vete pues a decirle”. Entonces me empezó a echar de patadas y me pega también con su mano, caso eres mi marido todavía, pero mi corazón se moría de celos, como tiene otra porque no tuve hijos.

El caso de doña María de Chalchihuitán es también un caso de infertilidad pero secundaria a la acción médica.

María es partera. Decía tener 40 años aunque parecía de 35. A ella la golpeaban mucho porque ya no podía dar hijos a pesar de que fue el marido que decidió que la ligaran. La obligaba el marido que trajera otra mujer a su casa. La primera mujer que le llevó, al no



embarazarse rápido, en dos meses el esposo la sacó de la casa. Fue con una segunda mujer que ella llevó que el marido se quedó y con la que actualmente vive. Ella se hizo un poco fuerte y ya no obedeció al marido, y éste agarró un rifle y le disparó. Casi la mata, pero como salió huyendo a las diez de la noche, caminando de su comunidad para dirigirse a Chalchihuitán, fue a buscar a su casa al juez de paz. A raíz de esto, los mayores fueron por el marido, lo detuvieron y al siguiente día la citaron para resolver sus problemas. Él dio sus razones, señaló que él quería tener más hijos, por eso le pega. Doña Mari le dijo al juez que aceptaba que buscara a otra mujer pero que le diera una parte del cafetal que tenían, que ya no quería vivir con él. A esto el juez le contestó: “Eso no se puede porque tiene razón tu marido, quiere hijos pero tú ya no puedes, lo que vamos a hacer es llamarle la atención, que ya no te pegue, pero allí vas a vivir junto con él”. Así se arreglaron. Firmaron un acuerdo pero no tardó mucho en volver a golpearla y fue cuando ella decidió huir a San Cristóbal. Ahora se siente muy contenta en San Cristóbal trabajando en una casa en el servicio doméstico. Los hijos están internados en Zinacantán y otro está en San Cristóbal en una telesecundaria.

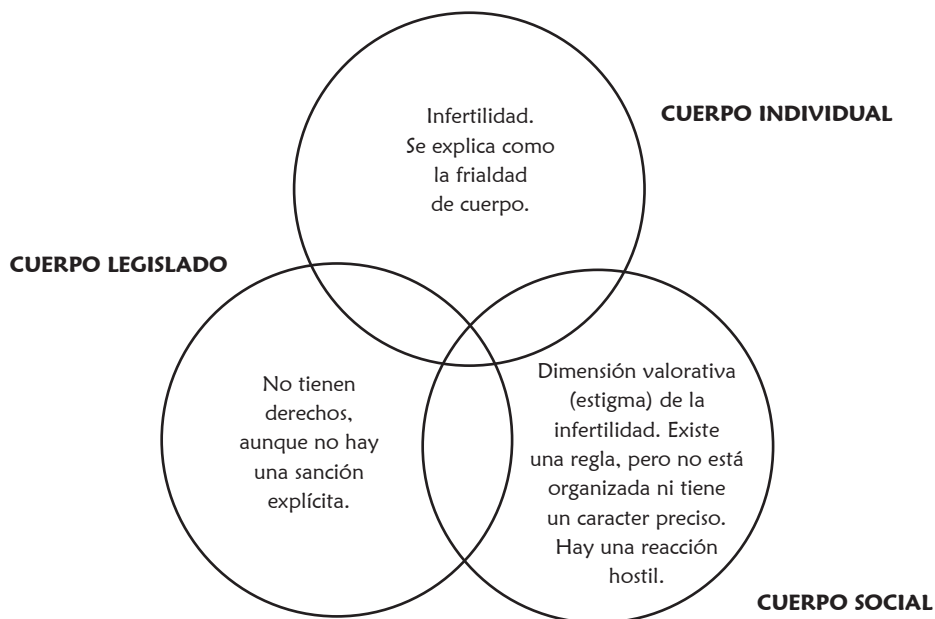
Cuando existen problemas de esterilidad, infertilidad —pérdidas fetales repetidas— o, como se suele llamar, “frialidad del vientre”, en Chamula la pareja acude a la iglesia en compañía del *j'lol* y de algunos familiares, encienden velas desde muy temprano y cuidan de que no se apaguen. Permanecen ahí todo el día en ayuno hasta que, entrada la tarde, regresan a su casa a cenar. Al llegar a la casa también rezan y encienden velas, y luego ofrecen comida a quienes los acompañaron en la iglesia. Esto se hace así durante tres días (Freyermuth, 2003).

La reproducción es un elemento que permite a los individuos adquirir mayor poder. Les permite pasar a la adultez, lo que conlleva la posibilidad de tener acceso a puestos de poder comunitario e ir construyendo su independencia a mediano plazo. De hecho, la esterilidad de una pareja es un factor que pone en condiciones de vulnerabilidad a la mujer, ya que el marido puede devolverla a sus padres o, en su defecto, llevar a vivir con su familia a una segunda esposa, como en los casos expuestos.

En ambos casos, es el estigma el elemento más significativo: la infertilidad conlleva pérdida de derechos. El estigma se significa en que estas mujeres no son tomadas en cuenta de la misma manera que las mujeres fértiles. Este ámbito normativo es brumoso y dependerá del poder de la familia de la mujer. En el primer caso, la mujer, aunque huérfana, contaba con hermanos, tíos y con recursos y tierra para trabajar, y tras el abandono logró obtener la casa en la que habitaba, que fue desmontada y reubicada. En el segundo caso, la mujer era pobre, con pocas redes sociales, y por tanto la infertilidad la llevó a perder todo: su casa y su familia. Aunque no hay normas que establez-



can que las mujeres infértiles no tienen derechos, los mayores consideran éste un buen argumento para que ella pierda sus derechos como primera esposa.



El cuerpo normado. El noviazgo

Juana y Ernesto vivían en Taki uc'um, que significa "río seco". Juana era hija de un maestro y su novio, huérfano, vivía con su abuela, ambos tradicionalistas. Durante tres años fueron novios y eso generó habladurías entre los pobladores. Pensaron que Juana se hablaba (*tsc'opna sbaic*) con Ernesto antes de unirse en matrimonio, lo que significa que durante ese tiempo habían tenido relaciones íntimas y se especulaba que por lo menos habían procreado tres hijos, pero como nadie conocía a los niños, se pensaba que Juana los había regalado. Ernesto era huérfano y su padre se había casado nuevamente. Desde que su madre murió, vivió con su abuela. La relación de Juana con su novio fue conflictiva para la familia. El que conversaran fuera de la casa había desatado murmuraciones, pero Juana siempre argumentó que el hecho de platicar con Ernesto no significaba que se había juntado con él. Sin embargo, las murmuraciones entre los vecinos aumentaron y la madre le sugería que se casara antes de que su padre se percatara y salieran perjudicadas las dos. La unión se llevó a cabo cuando ella tenía 18 años, sin la autorización de los padres de Juana, huyeron —*tsta*



sbaic: se encontraron— y después fueron a ofrecer los regalos a la familia de ella. Éstos no fueron aceptados, a partir de lo cual Juana rompió relaciones con su padre, mas no con su madre, con cuyo apoyo contó durante su enfermedad. Durante su corta vida de casada, vivió con su esposo y la abuela de éste.

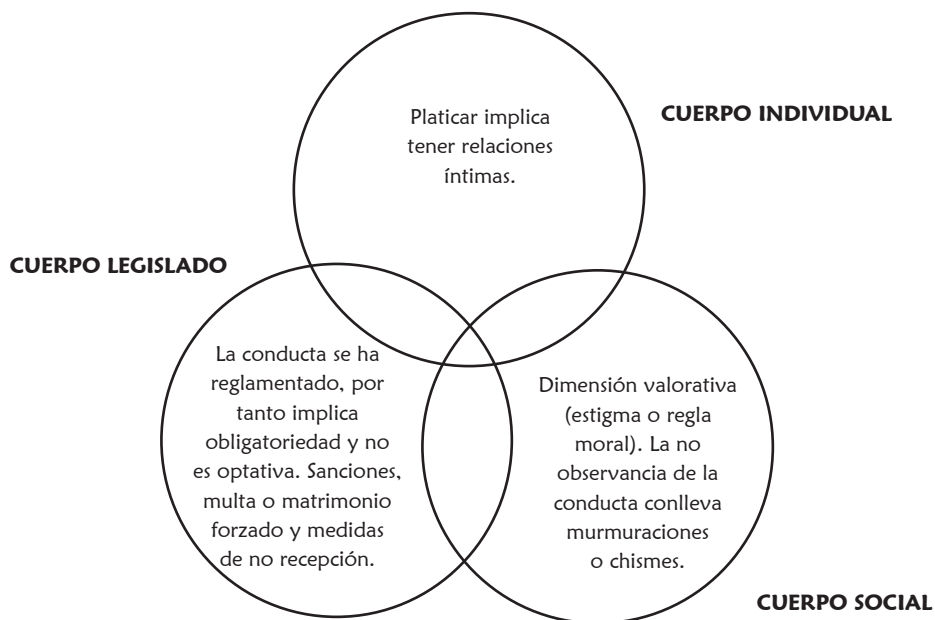
A partir del año 2000, el ingreso a la escuela ha transformado las relaciones intergeneracionales. El incremento del ingreso de jóvenes en la escuela a partir de 1998 y de las becas del Programa Oportunidades abrió la posibilidad de que los jóvenes de los municipios indígenas de la región alteña tuvieran acceso, aunque más limitadamente que sus pares urbanos, a la educación media y media superior.

Esto ha llevado a contradicciones en cuanto a lo que se considera permitido o no en el comportamiento de los hombres y mujeres jóvenes, específicamente en sus conductas personales.

Es así como, aunque los jóvenes establezcan relaciones personales —pueden entablar una conversación entre dos jóvenes de diferente sexo—, esto será sancionado por la comunidad, ya que las relaciones de noviazgo o amistad no son permitidas.

Una joven que fue sorprendida platicando con un joven en la plaza central, en el municipio de Santiago El Pinar, por ello fue llevada ante el juez a fin de ser sancionada u obligada a contraer matrimonio. En Santiago El Pinar hay un letrado que señala que el noviazgo, que significa ver a dos personas del sexo opuesto platicando, será sancionado con tres mil pesos.

Existe una regla implícita en Los Altos de Chiapas según la cual platicar entre jóvenes de distintos sexos lleva implícita una relación íntima, por tanto, puede generar una reacción hostil. En el primer caso no había una sanción particular: la conducta esperada no era obligada, tenía implicaciones valorativas manifestadas por chismes y murmuraciones que podían ser hostiles. Sin embargo, recientemente en algunos municipios esta norma ha pasado a ser reglamentada e implica su observancia obligatoria, de manera que su no observancia genera sanciones particulares, como el matrimonio forzoso o el pago de la multa.



Conclusiones

Los cuerpos vividos se enfrentan diariamente a una serie de reglas que van modelando la forma en que se explican las crisis, las enfermedades o los problemas del día a día. Los cuerpos siguen reglas no sistematizadas, no institucionalizadas, que pueden tener carácter no obligatorio y optativo, pero que los controlan o disciplinan a través de conductas sociales hostiles. Los cuerpos también pueden verse disciplinados y controlados a través de reglas institucionalizadas, no optativas y obligadas.

En el cuerpo vivido de manera individual prevalece la dimensión explicativa: no hay una regla que guíe la conducta, no es obligatoria, es optativa. El cuerpo vivido en su dimensión social se rige por reglas que no están organizadas ni tienen carácter preciso. Las valoraciones pueden desencadenar una reacción hostil. El cuerpo en su dimensión legislada está explícitamente normado a través de una regla organizada que tiene consenso, impone conductas obligatorias no optativas y tiene una dimensión punitiva.

Todas estas formas de control sólo se manifiestan a través de los cuerpos vividos.



Referencias bibliográficas

- De León, L. (1999). "Verbs Roots and Caregiver Speech in Early Tzotzil (Mayan) Acquisition". En Barbara A. Fox, Dan Jurafsky y Laura A. Michaelis, *Cognition and Function in Language*. Stanford, California: Publications Center for the Study of Language and Information.
- De León, L. (1998). "Socializing Emotion and Moral Agency". Ponencia presentada en American Anthropological Association, diciembre, Estados Unidos.
- Freyermuth, G. (2003). *Las mujeres de humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*. México: CIESAS, Porrúa.
- Guiteras, C. ([1944]1992). *Cancuc. Etnografía de un pueblo tseltal de Los Altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura.
- Guiteras, C. ([1956]1986). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guyton y Hall (2011). *Tratado de fisiología médica*. España: Elsevier Saunders.
- Hart, H.L.A. ([1961]1980). *El concepto del Derecho*. México: Editora Nacional.
- Hermitte, E. (1970). *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Chiapas, México: Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y la Difusión de la Cultura.
- Holland, W. (1964). *Medicina maya en Los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- López, J. (2007). *La práctica médica tradicional y sus representaciones en los problemas de salud que ocasionan la muerte materna en San Juan Chamula*. Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas, México.
- Ortega y Gasset, J. (1940). *Ideas y creencias*. Argentina: Espasa.
- Page, J. (2005). *El mandato de los dioses: Medicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. México: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Madurez, climaterio y menopausia, ¿puerto libre para la medicalización?

*Georgina Sánchez Ramírez**

Introducción

Históricamente se han impuesto diversos dispositivos de control sobre el cuerpo de las mujeres, y esto también ha ocurrido en la atención de la salud. Hay evidencias de imposición, control y dominación desde el sistema médico como, por ejemplo, cuando se intervienen y medicalizan las etapas naturales de la vida de las mujeres —la menstruación, el proceso del embarazo, parto y nacimiento, el control de la fecundidad o la menopausia— y se ejerce sobre ellas una intervención indebida y no siempre justificada. El presente trabajo se centra en las intervenciones médicas relacionadas sobre el cuerpo de las mujeres, relacionadas con la sustitución artificial de las hormonas sexuales que de manera natural deja de producir el cuerpo de las mujeres conforme se traspasa el umbral de la madurez biológica —aproximadamente a los cuarenta años de edad—.

Se realizó una revisión bibliográfica sobre las indicaciones terapéuticas relacionadas con la Terapia Hormonal de Reemplazo (THR), así como sobre las diferentes controversias,

* Profesora e investigadora en El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), Unidad San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.



usos y beneficios durante la pre y la posmenopausia, desde la mirada crítica de género y salud. Los resultados generales se presentan a continuación.¹

La menopausia constituye un evento natural y único en la vida de las mujeres y corresponde al último sangrado uterino. Se presenta debido a la disminución y posterior cese de las funciones gametogénicas y hormonales de los ovarios, y marca la transición entre la etapa reproductiva y la no reproductiva. En las mujeres mexicanas la menopausia ocurre alrededor de los 49 años de edad.

A lo largo de la historia, las actitudes y creencias respecto a la menopausia han variado ampliamente. La menopausia se ha considerado desde una enfermedad y un signo de decadencia en el siglo XIX, hasta una etapa de liberación en la que finaliza la etapa fértil. Diversos estudios muestran que las diferentes actitudes y creencias hacia la menopausia se explican por la combinación de factores personales y culturales (*Guía de práctica clínica*, 2004; Cravioto, 2000; The Boston Women's Health Book Collective, 2000; Almeida, 1999; Berger, 1999; Carranza, 1998; Komesaroff *et al.*, 1996, entre otros).

Como consecuencia de los cambios hormonales y el proceso de envejecimiento que ocurren durante la menopausia, algunas mujeres presentan síntomas que afectan su calidad de vida. Asimismo, la menopausia y posmenopausia se han relacionado con diversos síntomas y procesos crónicos, sin establecerse con claridad hasta qué punto son intrínsecos al climaterio o al proceso de envejecimiento. Esta situación ha llevado a que algunas mujeres y profesionales tengan una visión negativa de la menopausia, de modo que tienden a medicarse en exceso durante esta etapa de la vida.

El aumento de la esperanza de vida, junto a los avances terapéuticos, nos sitúa ante un nuevo perfil epidemiológico de las personas de este grupo etario —entre los 45 y los 64 años de edad—, el cual se caracteriza por la mayor prevalencia de los procesos crónicos. En esta etapa de la vida de las mujeres es importante diferenciar los síntomas y problemas de salud que están asociados con el cese de la función ovárica, de los que no. Asimismo, es importante conocer qué tratamientos e intervenciones son eficaces y seguros, y en qué casos es recomendable determinado tipo de intervención.

La terapia hormonal es una de las prescripciones indicadas con más frecuencia en los países latinoamericanos. Se considera que anualmente se realizan más de cien millones de prescripciones, y no existe una medición adecuada de las efectuadas de manera empírica, que quizá alcancen una cifra similar. Se define la terapia hormonal como la administración de hormonas a mujeres con deficiencia estrogénica, sintomáticas, durante la transición a

¹ Una versión de este artículo se puede consultar en *Población y Salud en Mesoamérica*, vol. 6, núm. 1, julio-diciembre de 2008. Disponible en: <http://www.ccp.ucr.ac.cr/revista/anteriores.htm>.



la menopausia y la posmenopausia (Posición Latinoamericana en Relación con el Estado Actual de la Terapia Hormonal, 2005)

La Terapia Hormonal de Reemplazo o Reposición (THR), basada en la sustitución de los estrógenos y progestágenos para evitar síntomas del climaterio, es el tratamiento ginecológico que más investigaciones y controversias ha generado en las últimas cuatro décadas, en un principio como remedio durante la perimenopausia para reponer los estrógenos perdidos y mejorar la clínica subjetiva —sudoraciones, sofocos, ansiedad, etcétera— y, actualmente, para prevenir las complicaciones ocasionadas por la osteoporosis, una vez que las mujeres han cruzado el umbral de la menopausia. Las investigaciones contemporáneas sobre esta etapa de la vida han aumentado por dos factores: el envejecimiento de la población y el interés comercial de las compañías farmacéuticas.

No obstante, la indicación principal y más efectiva para prescribir estrógenos solos, o estrógenos más progestina, es el alivio de los síntomas vasomotores que sufren muchas mujeres durante la perimenopausia, de modo que, por el contrario, resulta controversial el uso de la THR para el alivio de otros padecimientos asociados a la peri y posmenopausia.

Se han realizado numerosas investigaciones a lo largo de los últimos diez años sobre la utilidad de las hormonas sintéticas, principalmente estrógenos y progestágenos (Dueñas, Albert *et al.*, 2001). Algunos de estos estudios han corroborado que el uso de las hormonas se basa en propiciar sangrados controlados y provocar más pronto la menopausia, de modo que se “evita” la prolongación de la etapa de la perimenopausia. Finalmente, se evalúa la frecuencia de sangrado durante la terapia combinada de estrógenos con progestágenos pero, al parecer, en muchos casos se han abandonado estos procedimientos debido a que no desaparecen los sangrados en los tiempos previstos (Dueñas, Cañada *et al.*, 2001).

Antes de la década de los ochenta se pensaba que esta combinación de estrógenos con progestágenos protegía contra el cáncer de seno, pero actualmente esta combinación se asocia con un aumento del riesgo de esta enfermedad (Million Women Study Collaborators, 2003; Schairer *et al.*, 2000). La controversia no ha cesado, se debe en parte a que la mayoría de los estudios financiados por compañías farmacéuticas son realizados en mujeres que presentan padecimientos relacionados con la edad, de sectores urbanos de clase media, por lo que el extrapolar los resultados sobre el uso de la THR a toda la población de mujeres en la madurez puede resultar, cuando menos, atrevido.

Materiales y procedimientos

Este trabajo es el resultado de tres años de búsqueda de información. La compilación de la información se realizó a través de la localización de revistas especializadas por medio



de las bases Elsevier, Medline y Psyclit, del tesoro y las bibliotecas de la Universidad de Salamanca —principalmente de la Facultad de Medicina y Ginecoobstetricia—, además de material recopilado en eventos relacionados con el tema de la menopausia entre los años 2002 y 2006 en México, España y Argentina. El criterio de selección de la bibliografía consistió en escoger las investigaciones con resultados de eficacia de la THR, con énfasis crítico en la sobrestimación de los acontecimientos derivados de la menopausia en las mujeres y las posibilidades de alivio de los tratamientos hormonales femeninos, derivados del mito de que la salud y los estados de ánimo de las mujeres se rigen exclusivamente por ciclos hormonales (The Boston Women's Health Book Collective, 2000).

Se analizaron estudios de intervención con diferentes grupos de mujeres para aliviar o prevenir un padecimiento específico relacionado con la peri y posmenopausia a través del suministro de algún tipo de THR. Se trató de integrar investigaciones con muestras representativas, contrastando resultados positivos con efectos adversos respecto a la prevención o mejora de padecimientos que se relacionan más comúnmente con la pre y posmenopausia, a saber: la osteoporosis, las enfermedades cardiovasculares, los problemas de cognición y la incontinencia urinaria, así como el incremento de riesgo de cáncer de ovario y de seno como resultados del uso de hormonas sintéticas o vegetales.

La osteoporosis y la THR

Se ha demostrado que los estrógenos sintéticos incrementan la densidad mineral ósea (DMO) (The Women's Health Initiative, 2004); no obstante, en un metaanálisis realizado por Dueñas, Albert *et al.* (2001) se encontró que, después de diez años de haber suspendido el tratamiento de THR, tanto la DMO como el riesgo de fracturas fueron similares a los de las mujeres que nunca habían sido tratadas con hormonas sustitutivas.

Dada la relevancia que ha cobrado la prevención y el tratamiento de la osteoporosis en todo el mundo, la THR se sugiere de manera generalizada para evitar el desarrollo y la complicación de este padecimiento, etiquetada como la epidemia silenciosa del siglo XXI. Sin embargo, a pesar de que los criterios para la prevención de la osteoporosis están consensuados, no hay parámetros estandarizados para su detección y tratamiento en todas las regiones.

La *Guía de práctica clínica menopausia posmenopausia* (2004) menciona que la THR disminuye el riesgo de fracturas tanto vertebrales, como no vertebrales; sin embargo, debido a su efecto en el tiempo y a su desfavorable balance riesgo/beneficio, no se recomienda como tratamiento de primera línea.



Las recomendaciones para la prevención contemplan, de manera general, hábitos de vida saludables desde edades tempranas hasta la adultez avanzada, como: dietas equilibradas ricas en calcio y vitamina D, ejercicio y toma de sol moderados, peso corporal adecuado a la talla y raza, disminución del uso excesivo de cafeína y alcohol, y evitar en la medida de lo posible el tabaco (*Guía de práctica clínica...*, 2004; Haya *et al.*, 2003; Ribeiro *et al.*, 2000). El diagnóstico precoz y el tratamiento siguen siendo motivo de discusiones científicas y debates.

Al parecer, la única manifestación clínica de la osteoporosis es la fractura que aparece en la fase más avanzada de la enfermedad; por lo tanto, la detección oportuna del padecimiento es primordial. Hay algunos autores que mencionan que, si bien la radiología —rayos X— ha sido el método de detección más tradicional —principalmente a partir de radiologías de columna—, no está exento de ser un método poco preciso, que depende de numerosas variables técnicas y que puede resultar tardío en el diagnóstico de la osteoporosis (Del Pino *et al.*, 2003).

Lo que se considera mejor para el diagnóstico temprano hoy en día es la medición de la Densidad Mineral Ósea (DMO), que permite evaluar la calidad del hueso y el riesgo de fracturas. La medición de la DMO se considera el “marcador de oro”, y para obtenerlo se sugiere el método de densitometría —o medición de la densidad de los huesos— llamado absorción radiológica dual (DXA), ya que se puede reproducir fácilmente, tiene baja radiación y permite medir zonas del esqueleto —columna vertebral y cadera— donde suelen localizarse con más frecuencia las fracturas causadas por la osteoporosis (Moreno *et al.*, 2003).

Los estándares de medición de la DMO han sido determinados por la Organización Mundial de la Salud con base en diversos estudios epidemiológicos. Generalmente, la expresión en número de desviaciones estándar T-score establece como punto de corte el valor T menor a 2.5, que significa que existe osteoporosis, pero el método sólo se aconseja para mujeres de raza blanca posmenopáusicas o para varones de la misma raza, ya que no se ha comprobado su utilidad en otras razas (Lunt *et al.*, 1997).

Las mujeres premenopáusicas “sanas”, sin déficit de estrógenos, no suelen perder masa ósea, por tanto el riesgo de fracturas no es mayor que el que corren mujeres más jóvenes, por lo que ni siquiera es recomendable, en ausencia de fracturas, el diagnóstico de osteoporosis basado en la aparente pérdida de la densidad radiológica del hueso (Riis, 1994).

Palacios (2003) propone que, antes de hacer cualquier densitometría, es aconsejable y económico valorar los factores de riesgo, que se resumen como: generales, historia ginecológica y específicos. Posteriormente sugiere proceder con la DXA. Al parecer, en mujeres con osteoporosis con o sin fractura de cadera, el uso de fármacos específicos



reduce el riesgo de fracturas, pero ello dependerá también de la calidad de los huesos de cada paciente. Según este autor, no se ha recomendado aplicar la prueba DXA de manera masiva a la población, y tampoco existe un consenso sobre qué grupos deberían ser sometidos a esta prueba; sin embargo, sí se sugiere utilizarla en grupos de alto riesgo con el propósito de diagnosticar y tratar oportunamente la osteoporosis. No obstante, menciona que, a pesar de que se han publicado un sinnúmero de escalas y algoritmos para identificar a pacientes con alto riesgo, no siempre son claros ni están debidamente evaluados, por lo que hay divergencias en la lista de factores de riesgo a considerar antes de aplicar o no una DXA.

Por tanto, se recomienda medir el riesgo de padecer osteoporosis en las mujeres posmenopáusicas cada dos años si hay factores de riesgo —igual que la mamografía—, y en todos los casos en mujeres mayores de 65 años con fractura no vertebral y bajo peso, y, de acuerdo con los resultados del test de DMO, se sugiere o no el tratamiento para prevenir o controlar la osteoporosis.

Existen otros métodos de medición de la DMO, como la absorción radiológica de doble energía periférica (pDEXA) a partir de medir el radio, el dedo o el calcáneo o muñeca —muy utilizado en países como México, pero en desuso cada vez mayor en países industrializados (Scottish Intercollegiate Guidelines Network, 2000; *Osteoporosis, prevention, diagnosis and treatment*, 2003; Grupo de Trabajo de la Sociedad Española de Investigaciones Óseas y Metabolismo Mineral, 2003)—, ultrasonidos y tomografías, así como marcadores bioquímicos en sangre y orina. Sin embargo, aún no se han encontrado recomendaciones consensuadas o concluyentes para su uso generalizado (*Guía de práctica clínica...*, 2004).

En cuanto al tema de los tratamientos farmacológicos para la osteoporosis, hay dos factores que llaman particularmente la atención: el primero es que en todos los casos se sugiere su uso sin dejar de lado los hábitos saludables antes mencionados —dieta, ejercicio moderado, etcétera—, y el segundo es la sinceridad con la que varios autores hablan respecto a la eficacia de algunos medicamentos.

Por citar sólo algunos efectos secundarios (González *et al.*, 2003), el calcitriol —útil en la prevención de la osteoporosis en mujeres con alto riesgo— es muy eficaz en la absorción del calcio y en la regulación de la mineralización ósea.

La tibolona —esteroide sintético derivado de la noresterona— se recomienda ampliamente para el control del síndrome neurovegetativo y de la atrofia urogenital en mujeres perimenopáusicas y posmenopáusicas que tienen osteoporosis para inhibir la pérdida de masa ósea; sin embargo, algunas investigaciones advierten que en la actualidad no se ha concluido ningún estudio que analice el efecto de la tibolona sobre la tasa de fracturas, y que tampoco se conocen suficientemente los efectos a largo plazo de este



fármaco en la prevalencia de cáncer de mama (*Guía de práctica clínica...*, 2004; Parrilla y Delgado, 2003). La Women's Health Initiative (WHI) menciona que su efecto sobre este padecimiento es nulo (The Women's Health Initiative Steering Committee, 2004) en la enfermedad cardiovascular.

Otros fármacos sugeridos para disminuir el riesgo de fracturas en mujeres con osteoporosis o en mujeres que ya habían sufrido fractura de cadera son los llamados moduladores selectivos de los receptores estrogénicos (SERM); los más probados son el tamoxifeno y el raloxifeno —este último más estudiado—, que se ha encontrado que ejercen una acción similar a la de los estrógenos, por lo que se pueden considerar eficaces en la prevención de riesgos de fractura en mujeres con osteopenia o con osteoporosis (Ferrer, 2003).

Un último ejemplo que se citará aquí es el de los bifosfanatos —compuestos químicos que intentan frenar la disminución del hueso, de los llamados fármacos anti-resortivos—. Hay estudios, como los de la *Guía de práctica clínica...* (2004) y de Sánchez y Cuadros (2003), en los que se menciona que los bifosfanatos aprobados actualmente para el tratamiento de la osteoporosis son: el alendronato —beneficioso en la prevención de fracturas de cadera, vertebrales y no vertebrales en mujeres posmenopáusicas—, el risedronato —que reduce la incidencia de fracturas vertebrales y no vertebrales en mujeres posmenopáusicas— y el etidronato, que reduce el riesgo de fracturas vertebrales en mujeres posmenopáusicas y está indicado en mujeres con osteoporosis densitométrica menor a -2.5 DE o fracturas previas. Además, argumentan que las terapias que combinan algún bifosfanato con hormonas sintéticas —principalmente estrógenos— han demostrado que, si bien la DMO aumenta, no existe ninguna evidencia directa de reducción de la tasa de fracturas (Bone *et al.*, 2000; Lindsay *et al.*, 1999; Wimalawansa, 1998). Además, son medicamentos más caros que las THR y sus efectos secundarios pueden generar intolerancia (Harris, 2003).

Enfermedades cardiovasculares y THR

Respecto a las enfermedades cardiovasculares, algunos autores (Dueñas, Albert *et al.*, 2001; Barrett-Connor, 1997; Cummings *et al.*, 1989) consideran que cualquier mujer posclimatérica tiene un riesgo diez veces superior de morir por padecimientos cardíacos que por cáncer de seno o de sufrir una fractura de cadera. Dicho riesgo se incrementa con la edad, lo que ha motivado la investigación de medicamentos que prevengan el riesgo de padecimientos cardíacos.

Uno de los estudios en los que más exhaustivamente se ha investigado este tema es el llamado Heart and Estrogen/Progestin Replacement Study (HERS) (Grady, Harrington



et al., 2002), en el que durante 6.8 años se observó a 2763 mujeres norteamericanas posmenopáusicas con antecedentes de padecimientos coronarios, y se administró a unas mujeres hormonas —0.625 mg/d de estrógenos conjugados con 2.5 mg de acetato de medroxyprogesterona— y a otras un placebo. Los resultados a los que llegó el grupo de estudio indican que las mujeres tratadas con hormonas no manifestaron una disminución significativa de enfermedades coronarias, en comparación con quienes habían recibido un placebo. Incluso mencionan que otros datos observacionales recientes sugieren un incremento del riesgo de padecimientos coronarios en mujeres posmenopáusicas que han iniciado una THR (Alexander *et al.*, 2001).

Una de las recomendaciones del grupo HERS es que no se sugiera el uso de la THR con el único fin de disminuir el riesgo de padecimientos coronarios en mujeres posmenopáusicas que hayan tenido este problema de salud (Grady, Harrington *et al.*, 2002).

A su vez, otros autores (Carlsson y Stein, 2003; Hulley *et al.*, 1998) destacan la importancia de los cambios en los estilos de vida para prevenir las enfermedades cardiovasculares, ya que, como se ha mencionado, actualmente no hay indicios de que los suplementos de estrógenos —principalmente la combinación de estrógenos conjugados con acetato de medroxyprogesterona— reduzcan el riesgo de episodios coronarios en mujeres posmenopáusicas.

Estos mismos autores hacen una comparación entre varones y mujeres, y mencionan que, en términos generales, dada la función vascular, hay un retraso en la aparición de los síntomas de cardiopatías coronarias en las mujeres respecto a los varones en una media de diez años, lo que se atribuye al efecto de los estrógenos naturales en el cuerpo femenino. Conforme las mujeres envejecen, aumentan las probabilidades de desarrollar factores de riesgos vasculares que incrementen las cardiopatías coronarias (Barrett-Connor, 1998), además de que en muchas ocasiones no se diferencian por sexo los síntomas de infarto.

Al pasar el umbral de la menopausia, las mujeres aumentan paulatinamente de peso —cerca de medio kilo al año, generalmente de grasa abdominal—, lo que se asocia con la disminución de las hormonas tiroideas. Además, se considera que la hipertensión arterial aumenta con el envejecimiento femenino de una forma más rápida que en los varones, por lo cual se estima que aproximadamente un 70% de las mujeres mayores de 65 años la padecen (Wimalawansa, 1998).

Uno de los factores de riesgo más importantes en las cardiopatías coronarias de las mujeres es la adicción al tabaco, y es uno de los factores de prevención más modificables; sin embargo, algunos estudios señalan que las mujeres tienen menos probabilidades de dejar de fumar que los varones debido a factores como la depresión, el estrés, la preocupación por el aumento de peso y las diferencias educativas (Carlsson y Stein 2003; Wetter *et al.*, 1999).



Otro factor de riesgo en las cardiopatías coronarias es la obesidad o aumento en el índice de masa corporal, que además de ser un pronóstico de la diabetes mellitus, se relaciona con la aparición de dislipidemia, hipertensión arterial y disfunción endotelial. La obesidad es uno de los problemas de salud más preocupantes en la época contemporánea, ya que se considera una epidemia en ascenso (American Heart Association, 2002) y solamente se podrá frenar con la expansión y recuperación de hábitos de vida saludable.

Autores como Mosca, McGuillen y Rubenfire (1998) hablan acerca de las diferencias de género en la aplicación de cambios de vida favorables para la prevención de cardiopatías, y mencionan que la barrera más importante que las mujeres tienen para su autocuidado es el tiempo que dedican al cuidado de los demás, ya que esta dedicación casi exclusiva les resta tiempo para ocuparse de su dieta alimenticia o para realizar ejercicio aeróbico moderado lo que, a la larga, acaba afectando también su autoestima.

Por ello se sugiere que, a la hora de desarrollar estrategias para prevenir padecimientos coronarios, se tomen en cuenta factores como la educación y los recursos económicos, para modificar de manera pertinente los hábitos de consumo de alimentos en beneficio de la salud (Gates y McDonald, 1997).

La actividad física también es de suma importancia para prevenir las cardiopatías coronarias ya que, incluso en mujeres que habían llevado una vida sedentaria, al comenzar a caminar tres o cuatro veces a la semana durante treinta minutos al día y de manera enérgica redujeron significativamente el riesgo de cardiopatías (Carlsson y Stein, 2003).

En cuanto a la hipertensión arterial, los autores mencionan que puede reducirse mediante ejercicio —como el anteriormente mencionado— y una ingesta de ocho a diez raciones diarias de frutas y verduras cada día (Appell *et al.*, 1997), pero en general se sugiere acompañar esas recomendaciones con el uso de algún fármaco que controle la tensión arterial.

En términos generales, las recomendaciones que se sugieren como estrategias de prevención primaria de las cardiopatías coronarias de mujeres en edad avanzada se pueden extender a la prevención de riesgos en las condiciones de salud general de las mujeres que ya no son tan jóvenes, tales como el abandono completo del tabaquismo, caminatas rápidas de treinta minutos al día, consumo de pescado de dos a tres raciones a la semana, aumento del aporte diario de fibra, consumo de ocho a diez raciones de frutas y verduras diarias, mayor consumo de frutos secos y semillas, medición anual de la circunferencia de la cintura, valoración periódica de los factores estresantes psicosociales y del apoyo social, y un seguimiento estrecho por un médico o médica para controlar la tensión arterial, el colesterol, la diabetes y el peso (Carlsson y Stein, 2003).



THR y cognición

En cuanto al uso de la THR para el tratamiento de padecimientos que se relacionan con la cognición, como el alzhéimer, son muy variados los datos encontrados al respecto, y a pesar de que ningún estudio ha demostrado hasta ahora los efectos adversos del uso de estrógenos sobre la memoria, no hay datos concluyentes que permitan afirmar que la THR sirva para prevenir o mejorar la cognición, y tampoco se recomienda para el tratamiento de la depresión o la ansiedad (Dueñas *et al.*, 2001; *Guía de práctica clínica...*, 2004; Harris, 2003; Asthana *et al.*, 2001; Henderson *et al.*, 2000).

THR e incontinencia urinaria

Respecto a la utilidad de la THR para la mejora de los síntomas de incontinencia urinaria, en oposición al resultado al que se llegó en 1994 (Fanal *et al.*, 1994) —por medio del cual se sostenía que el 49% de las mujeres que habían recibido una THR mejoraban dichos síntomas—, el estudio HERS, en 2001, encontró que las mujeres que habían recibido un placebo manifestaron una mejoría en la sintomatología en mayor proporción que las mujeres que habían recibido THR (Grady, Brown *et al.*, 2001).

De cualquier manera, la forma en la que se sugiere últimamente el uso de hormonas de reemplazo para corregir la sintomatología de la atrofia urogenital es por medio de cremas y geles de aplicación local, algunas a base de estrógenos, y otras solamente con gelatinas lubricantes para aquellas mujeres a quienes favorezca su uso, destacando nuevamente la importancia de individualizar los tratamientos (Keil, 2003).

¿Influye la THR en el incremento de riesgo de cánceres?

Se puede decir que afortunadamente se siguen ampliando los estudios en torno al uso de la THR —por periodos breves o prolongados— como tratamiento de otros padecimientos y malestares en el climaterio y posclimaterio, evaluando exhaustivamente sus riesgos y beneficios, ya que posiblemente el riesgo de desarrollar cáncer de seno ha sido uno de los temas que mayor controversia ha suscitado en cuanto al uso de hormonas sustitutivas.

Diversos autores, como Barrett-Connor (1998), Collaborative Group on Hormonal Factors in Breast Cancer (1997), Grady, Gebretsadik *et al.*, (1995) y Lee *et al.*, (1990), ya habían advertido que no era recomendable el uso de THR si las mujeres tenían riesgo de padecer cáncer de ovario o si había riesgo de cáncer endometrial o de seno.



Respecto a la THR y el riesgo de desarrollar algunos tipos de cáncer, se han hecho estudios principalmente para todos aquellos relacionados con el aparato reproductor femenino y la mama, y se han obtenido resultados poco concluyentes. Para el cáncer de ovario, por ejemplo, han surgido resultados controversiales a partir de los datos preliminares arrojados por el Million Women Study (2003) en Reino Unido, en donde reclutaron a un millón de mujeres mayores de 50 años que procedían de 66 centros sanitarios incluidos en el estudio —la población femenina considerada procedía de la campaña de *screening* mamográfico y se hizo entre los años 1996 y 2001—. El objetivo del estudio fue medir el impacto del uso de la THR y otra serie de indicadores sobre la salud en la madurez y el envejecimiento femenino, para lo cual contaron con el financiamiento del Cancer Research de Reino Unido (Beral, 2007). Mediante un cuestionario escrito, durante la mamografía se reseñaban sus datos epidemiológicos, así como la utilización de diferentes pautas de tratamiento hormonal. A los tres años se les enviaba por correo otro cuestionario para actualizar la información.

En este estudio sólo se consiguió la respuesta del 64% de las mujeres y, según los resultados que obtuvieron en 2006, detectaron que en pacientes que utilizaron alguna THR durante más de cinco años hubo un incremento ligero del riesgo relativo de padecer cáncer de ovario del 1.24. No reportaron ningún aumento del riesgo detectado en quienes usaron la THR por menos de cinco años (Beral, 2007). Este fue un estudio fuertemente criticado en el ámbito científico por su diseño epidemiológico, por la altísima tasa de pérdida de casos y por la incongruencia de algunas respuestas sobre los fármacos utilizados, ya que en ocasiones las mujeres confundían el tratamiento que recibían, por lo que determinaron que los datos sobre la posible relación entre el riesgo de cáncer de ovario y el uso de tratamiento hormonal no eran concluyentes, ya que en otras publicaciones se estima que no se ha encontrado relación entre el aumento del riesgo de cáncer de ovario y el tratamiento hormonal en la menopausia (Anderson *et al.*, 2003).

En otro gran estudio se detectó un ligero incremento del riesgo similar al referido por el Million Women Study. Se trata del Nurses Health Study, realizado en Estados Unidos desde 1976, financiado por el Instituto Nacional de Salud, con enfermeras cuyas edades oscilaban entre los 30 y los 55 años. Participaron 122 000 mujeres por medio de cuestionarios escritos enviados y devueltos por correo; además, cada dos años la cohorte de estudio recibía un nuevo cuestionario para permitir conocer sus padecimientos relacionados con la madurez, tales como el efecto del uso de hormonas, de fumar, etcétera, así como sus síntomas climatéricos y su dieta. En este estudio, el incremento del riesgo sólo se detectó tras más de cinco años de utilización, y únicamente con el uso de estrógenos solos, lo que es habitual en pacientes histerectomizadas. Por el contrario,



en pacientes que conservaban su útero y que recibían estrógenos y progesterona no se detectó ningún incremento de riesgo (Bakken *et al.*, 2004).

Respecto al peso corporal de las pacientes y al incremento de riesgo de cáncer de ovario al usar algún tipo de THR, los resultados del Million Women Study se han considerado controversiales ya que, por ejemplo, el riesgo no existe en pacientes con peso normal u obesidad que recibían tratamiento hormonal. Sin embargo, mencionan que, en las pacientes con sobrepeso cuyo índice de masa corporal oscilaba entre 25 y 30, se detectó un aumento de riesgo relativo de cáncer de ovario de 1.28.

De igual manera, el incremento del riesgo no se demostró en las pacientes fumadoras. Sólo en el subgrupo de las que no fumaban se elevó ligeramente el riesgo relativo de cáncer de ovario. De cualquier manera, el uso de una THR no se recomienda por más de cinco años, ya que es la única manera en la que se puede garantizar que no habrá un incremento en el riesgo de cáncer de ovario para las usuarias que desean mejorar su sintomatología durante la perimenopausia (Beral, 2007; Anderson *et al.*, 2003; Bakken *et al.*, 2004).

Debido a que la THR está contraindicada para las mujeres que tienen riesgo de desarrollar algún tipo de cáncer hormona-dependiente —como cáncer de seno, cérvix, endometrio, ovario, etcétera—, o para aquellas que han padecido o tienen propensión a algún tipo de padecimiento cardíaco y que, sin embargo, quieren disminuir los malestares neurovegetativos o de atrofia urogenital durante la pre y posmenopausia, se está investigando el uso de otro tipo de sustancias alternativas a los estrógenos sintéticos, siendo probablemente los llamados fitoestrógenos los más conocidos actualmente.

Los fitoestrógenos son derivados de algunas plantas que, al ser ingeridos, afectan las funciones de manera similar a los estrógenos humanos. Su estudio se deriva de recientes investigaciones epidemiológicas realizadas en Asia, donde la población femenina presenta menor sintomatología climatérica y menor incidencia de ciertos tipos de cánceres, y en cuya dieta ingieren grandes cantidades de soja (soya), que contiene un tipo de fitoestrógeno denominado isoflavona, además de otros alimentos que no son habituales en la dieta occidental.

En un estudio de 2003 (Canceló *et al.*, 2003) se evaluó el efecto de un compuesto de isoflavonas con aceite de onagra y vitamina E —consideraba que el aceite de onagra es bueno para sintetizar el colesterol, además de que puede aumentar la absorción de calcio y tiene efectos antioxidantes al igual que la vitamina E— en cápsulas, con 1080 mujeres españolas que presentaban sintomatología climatérica, cuya edad era superior a los 45 años, con menopausia comprobada de al menos un año sin sangrado menstrual y que presentaban más de cinco sofocos al día.

La principal variable a evaluar en este estudio era la modificación del número de sofocos al día, para lo cual se administraron dos dosis diferentes. A un grupo de mujeres



se les administró una cápsula al día, y a otro grupo se le administraron dos. Los resultados después de seis meses de tratamiento demostraron que los sofocos se redujeron en ambos grupos de mujeres por igual, y que se presentaba una alta tolerancia al tratamiento con efectos secundarios de baja relevancia, lo que coincidía con los resultados de estudios similares (Seibel, 2003; Albert, 2002; Chenoy *et al.*, 1994).

En algunos países, como Alemania, se están utilizando fitoestrógenos derivados de la planta cimicífuga con buenos resultados como terapia alternativa para el tratamiento de los sofocos o inestabilidad vasomotora sin la necesidad de utilizar estrógenos sintéticos (Secretaría de Salud, 2000). Sin embargo, algunos autores (Santos, 2003) advierten sobre los beneficios y riesgos del uso de los fitoestrógenos de manera terapéutica, argumentando que no se puede hablar todavía de resultados concluyentes ya que es necesario realizar más investigaciones al respecto. Mencionan que las isoflavonas actúan en tejidos como los del hipotálamo, la glándula pituitaria, el pulmón y el timo, y que es posible que actúen directamente sobre el centro termorregulador del hipotálamo —de ahí su incidencia sobre los sofocos—, y que una dieta alimenticia que incluya más proteínas derivadas de la soja y menos proteínas de origen animal puede prevenir la pérdida de calcio a través de la orina; además, disminuye las concentraciones de colesterol y triglicéridos, lo que reduce el riesgo de padecer enfermedades cardiovasculares siempre y cuando la ingesta de soja se acompañe de una dieta equilibrada, como ya se mencionó anteriormente.

Existen contraindicaciones ya que hay indicios de que una ingesta elevada de isoflavonas durante el embarazo puede afectar la diferenciación sexual del producto *in utero*, y se ha cuestionado últimamente la falta de evaluación de las consecuencias a largo plazo en la ingesta de fórmulas infantiles que contienen soja (Setchell *et al.*, 1997).

Otra de las contraindicaciones que más interesa para el tema de este trabajo es la que se refiere a la prevención del cáncer, ya que hay resultados muy contradictorios. Algunos estudios mencionan que el uso de fitoestrógenos es un factor de protección frente a cánceres hormona-dependientes —pulmón, próstata, mama—; no obstante, se pueden asociar efectos cancerígenos de las isoflavonas en mujeres susceptibles a cáncer de mama, para quienes ni siquiera se recomienda su ingesta elevada a través de vegetales ricos en fitoestrógenos. Sin embargo, son pocas las investigaciones realizadas hasta ahora, por lo que estos resultados no se deben considerar definitivos (Santos, 2003; Messina *et al.*, 2001; Setchell *et al.*, 1997).

En cuanto al cáncer y THR, probablemente el artículo publicado al respecto por el Writing Group for the Women's Health Initiative (2002) acerca de los primeros resultados del estudio norteamericano llamado Women's Health Initiative (WHI) —se estima que costó 625 millones de dólares, sufragados por costos gubernamentales (Dueñas, Albert *et*



al., 2001)—, ha marcado un hito en la investigación sobre los riesgos y beneficios de la THR en la época contemporánea debido a que se planteó como un ambicioso proyecto que mediría el impacto del uso de una determinada combinación de THR sobre diversos padecimientos relacionados con la etapa de la madurez de las mujeres.

El WHI inició en 1993 y, en principio, se pensaba que culminaría en 2005, pero concluyó antes, como se verá más adelante. Contó con una muestra captada en cuarenta clínicas de Estados Unidos, compuesta por 161 809 mujeres cuyas edades oscilaban entre los 50 y los 79 años. El artículo describe los resultados preliminares de esta investigación, correspondiente a un periodo de observación de 5.2 años, con 16 608 mujeres —cuyos úteros estaban intactos— y que fueron sometidas a un tratamiento de hormonas —0.625 mg/día de estrógenos equinos conjugados y 2.5 mg/día de acetato de medroxyprogesterona—, 8506 mujeres con medicación y 8102 con placebo.

Lo que pretendían evaluar en esta etapa de la investigación era, básicamente, el riesgo/beneficio en la salud de mujeres posmenopáusicas a partir del uso de THR, observando el impacto en las enfermedades cardíacas, el cáncer de seno, de endometrio y de colon, y la prevalencia de fracturas en vértebras y cadera.

A pesar de encontrar que el uso de la THR disminuye el riesgo de cáncer colorrectal, y de determinar que esa dosis aumenta la densidad mineral ósea y puede prevenir la fractura de cadera, vértebras y otros huesos, los autores son muy enfáticos al mencionar que se observó un incremento en el riesgo de padecimientos cardíacos y en el riesgo de desarrollo de cáncer de mama, que incrementó conforme se prolongó el uso de la THR.

Con ello, los resultados preliminares del WHI coinciden con la bibliografía antes citada, ya que no sugieren el uso de la THR para la prevención o tratamiento de enfermedades cardíacas y, de momento, dados los resultados de incremento de cáncer de mama y valorando los riesgos/beneficios, la investigación con esas mujeres se detuvo.

La parte del estudio WHI con 10 739 mujeres estadounidenses de entre 50 y 79 años hysterectomizadas —con extirpación quirúrgica del útero— se continuó realizando hasta febrero de 2004, momento en que el Instituto Nacional de la Salud de Estados Unidos (National Institute of Health) decidió interrumpir esta línea de investigación del WHI —realizada con estrógenos solos— debido a que consideraron que ya se había obtenido la información suficiente sobre las variables de interés, sin probabilidad de cambiar los resultados si esta parte del estudio se prolongaba hasta 2005 como se había planeado originalmente.

Este último informe del WHI menciona que, después de siete años de observación, los resultados más relevantes del estudio muestran que hay un decremento del riesgo de fractura de cadera, que el uso de estrógenos solos en mujeres hysterectomizadas no afecta la incidencia de padecimientos coronarios en mujeres posmenopáusicas, que el



riesgo de cáncer de seno fue moderado y que se presume un incremento en el riesgo de la aparición de derrames cerebrales (The Women's Health Initiative Steering Comitee, 2004).

Asimismo, los investigadores del WHI observaron que la incidencia de diversos padecimientos era similar entre las mujeres que estaban tomando estrógenos solos, y entre quienes se encontraban tomando un placebo; por lo tanto, no recomiendan el uso de esta hormona de reemplazo —estrógenos equinos conjugados— para prevenir padecimientos crónicos en mujeres posmenopáusicas.

Existen también críticas respecto a los resultados preliminares del WHI y el incremento del riesgo de cáncer de mama (Quereda, 2003). En éstas se menciona que se valoró sólo un tipo de fármaco y que ya hacía tiempo que se manejaba la posibilidad de un incremento de este riesgo al usar dosis inadecuadas de hormonas, o por períodos de uso que sobrepasen los tres años consecutivos. Estas críticas indican también que lo más pertinente es individualizar los tratamientos e informar a las mujeres adecuadamente sobre todos los riesgos y beneficios de la THR.

Conclusiones

Los beneficios de la THR demostrados hasta el momento son la corrección de la atrofia urogenital o vaginal y la disminución de las molestias de los síntomas vasomotores —los sofocos o bochornos, los vértigos, las sensaciones de hormigueo en las extremidades, palpitaciones, etcétera— y el aumento de la DMO que puede prevenir las fracturas de cadera y vértebras.

Las dosis recomendadas para la administración de THR han variado con el tiempo, y últimamente ha cobrado fuerza la corriente clínica que recomienda dosis menores que las utilizadas en años anteriores, ya que se están demostrando los mismos beneficios y una disminución de los riesgos asociados a su uso, a la vez que las terapias con dosis menores pueden resultar mejor toleradas por las mujeres, lo que conduce a un mayor cumplimiento de los tratamientos. También se está sugiriendo la posibilidad de reducir la duración de los tratamientos para evitar efectos colaterales.

En todos y cada uno de los casos en los que se administre dicha terapia, las personas especialistas recomiendan considerar los antecedentes y factores de riesgo de cada mujer que acuda a la consulta antes de determinar si es o no candidata a uso de alguna THR, lo cual es también de suma importancia en el diseño de políticas de salud por dos simples razones: el costo para el sector y el beneficio para las usuarias. Sobre el momento en que es apropiado utilizar una THR, la National Women's Health Network (2002)



menciona que lo recomendable es que sean las propias mujeres quienes decidan cuándo es apropiado utilizar una THR o si quieren utilizarla o no, y se sugiere su administración cuando la sintomatología asociada al climaterio afecta severamente la calidad de vida de las mujeres, cuando existe un elevado riesgo de fracturas o cuando ya ha existido alguna fractura producto de una osteoporosis severa, y también en los casos de mujeres a quienes se les hayan extirpado los ovarios cuando eran jóvenes.

La valoración de los riesgos/beneficios se debe realizar con base en el manejo de una buena cantidad de información sobre los efectos de las diversas THR que están al alcance de las mujeres de cada región —esto depende, por un lado, de la existencia de programas informativos sobre el tema y, por el otro, del nivel adquisitivo de las consumidoras—, y que las interesadas conozcan su propia historia de salud-enfermedad —antecedentes genéticos, padecimientos, propensiones, etcétera—, teniendo en cuenta que en aquellas mujeres que han tenido cáncer de mama, embolias, padecimientos del hígado, migrañas o convulsiones, así como sangrados vaginales inexplicables, pueden incrementarse los resultados adversos al utilizar alguna THR.

En esta revisión se ha encontrado que la mayoría de las investigaciones presenta perspectivas médicas parciales, incluida la posición latinoamericana que recomienda la THR —estrógeno solo o estrógeno más progestina, según sea el caso— como:

[...] la indicación principal y más importante en mujeres sintomáticas durante la transición a la menopausia o en la posmenopausia inmediata, para el alivio de los síntomas vasomotores, los sangrados vaginales anormales y las manifestaciones urogenitales, con lo cual se contribuye a mejorar la calidad de vida (Posición Latinoamericana en Relación con el Estado Actual de la Terapia Hormonal, 2005),

Aunque se menciona un manejo integral y en consenso con la usuaria, poco se investigan y evalúan otras posibilidades de tratamiento y otros factores que favorezcan la disminución de los signos y síntomas de la menopausia.

Al parecer no abundan los estudios sobre alternativas no médicas para atender el climaterio, además de que hay una carencia de estudios sobre las percepciones y experiencias en los diferentes contextos socioculturales de los países y dentro de los mismos. Estos estudios permitirían otros enfoques, tanto en las formas de vivir el climaterio, como en las necesidades de tratamiento médico y no médico. Así, podríamos permitirnos repensar una real participación de las usuarias en la toma de decisiones al elegir o no una TRH, incluido el costo económico diferencial que representa el consumo de fármacos en las mujeres de países ricos en relación con las posibilidades de las mujeres de países pobres.



Controlar el exceso de medicación en nuestras vidas y establecer la necesidad y validez de ciertos tipos de investigación es todavía un reto. A medida que la medicina hegemónica nos ha influido y nosotras nos hemos vuelto dependientes de ello, la medicalización se ha extendido. La medicalización excesiva puede oscurecer las raíces sociales, económicas, de inequidad de género y medioambientales de los padecimientos.

Un puerto libre o puerto franco es un puerto con una jurisdicción relajada con respecto al resto del país; los cuerpos de las mujeres no son puertos libres para que transiten por él experimentos o “reguladores” de procesos universales, inevitables y naturales en la madurez.

Tenemos que conocer y disfrutar más de nuestras propias fronteras.

Referencias bibliográficas

- Albert, A. (2002). “Efficacy and Safety of a Phytoestrogen Preparation Derived from Glycine Max in Climacteric Symptomatology: a Multicentric, Open, Prospective and non Randomized Trial”. En *Phytomedicine*, núm. 9, pp. 85-92.
- Alexander *et al.* (2001). “Initiation of Hormone Replacement Therapy after Acute Myocardial Infarction is Associated with More Cardiac Events during Follow-up”. En *Journal of the American College of Cardiology*, núm. 38, pp. 1-7.
- Almeida De, M. (1999). “Menopausia. Develando los tabúes”. En Adriana Gómez (comp.), *La revolución de las canas. Reflexiones y experiencias sobre el envejecer de las mujeres*. Chile: Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe, pp. 45-52.
- American Heart Association (2002). *Heart and Stroke Statistical Update*. Dallas: American Heart Association. Disponible en: <http://www.americanheart.org> (consultado el 7 de marzo de 2008).
- Anderson, G.L. *et al.* (2003). “Effect of Estrogen plus Progestin on Gynecologic Cancers and Associated Diagnostic Procedures”. En *JAMA*, núm. 290, pp. 1739-1744.
- Appell, L. *et al.* (1997). “A Clinical Trial of the Effects of Dietary Patterns on Blood Pressure”. En *The New England Journal of Medicine*, núm. 336, pp. 1117-1124.
- Asthana, S. *et al.* (2001). “High-dose Estradiol Improves Cognition for Women with AD: Results of Randomized Study”. En *Neurology*, núm. 57, pp. 605-612.
- Bakken, K. *et al.* (2004). “Hormone Replacement Therapy and Incidence of Hormone Dependent Cancers in the Norwegian Women and Cancer Study”. En *International Journal of Cancer*, núm. 1, pp. 112-130.
- Barrett-Connor, E. (1997). “Sex Differences in Coronary Heart Disease. Why are Women so Superior? The 1995 Ancel Key Lecture”. En *Circulation*, vol. 95, núm. 1, pp. 252-264.



- Barrett-Connor, E. (1998). "Hormone Replacement Therapy". En *British Medical Journal*, núm. 317, pp. 457-461.
- Beral, V. (2007). "Ovarian Cancer and Hormone Replacement Therapy in the Million Women Study". En *Lancet*, núm. 369, pp. 1703-1710.
- Berger, G. (1999). "Menopause Across Cultures". En Berger G., *Menopause and culture*. Reino Unido: Pluto-Press, pp. 36-86.
- Bone, H. et al. (2000). "Alendronate and Estrogen Effects in Postmenopausal Women with Low Bone Mineral Density. Alendronate Estrogen Study Group". En *Journal of Clinical Endocrinology & Metabolism*, núm. 85, pp. 720-726.
- Canceló, M. et al. (2003). "Efecto de la administración de un compuesto de isoflavonas, aceite de onagra y vitamina E, en dosis diferentes, sobre sintomatología climatérica". En *Toko-Ginecología Práctica*, Separata, vol. 62, núm. 1, pp.1-7.
- Carlsson, C. y J. Stein (2003). "Enfermedad cardiovascular y mujeres ancianas: cómo superar las barreras relacionadas con los cambios del estilo de vida". En *Current Women's Health Reports* (edición en español), núm. 1, pp. 10-18.
- Carranza, L. (1998). *Atención integral del climaterio*. México: McGraw-Hill-Interamericana.
- Chenoy, R. et al. (1994). "Effect of Oral Gamolenic Acid from Evening Primrose Oil on Menopausal Flushing". En *British Medical Journal*, núm. 308, pp. 501-503.
- Collaborative Group on Hormonal Factors in Breast Cancer (1997) "Breast Cancer And Hormone Replacement Therapy: Collaborative Reanalysis of Data From 57 Epidemiological Studies of 52 705 Women with Breast Cancer". En *Lancet*, núm. 350, pp. 1047-1059.
- Cravioto, M. (2000). "El climaterio y la condición postmenopáusica. Un nuevo reto en salud Reproductiva". En *Gaceta Médica*, núm. 136 (supl. 3), pp. 69-73.
- Cummings et al. (1989). "Lifetime Risks of Hip, Colles or Vertebral Fracture and Coronary Heart Disease among White Postmenopausal Women". En *Arch Intern Med*, núm.149, pp. 2445-2448.
- Del Pino, José et al. (2003). "Osteodesintometría vs. Radiografía". En *La menopausia en los albores del siglo XXI*. Salamanca: Real Academia Médica de Salamanca, pp.19-20.
- Dueñas, J., A. Albert, A. Miñano y F. Hernández (2001). "Riesgos y beneficios de la terapia hormonal sustitutiva". En J. Dueñas (ed.) *Climaterio y calidad de vida*, España: Masson, pp. 29-56.
- Dueñas, J., E. Cañada y J. de Pablo (2001). "Cuando es necesario tratar con estrógenos y gestágenos, ¿cómo hacerlo?" En J. Dueñas (ed.) *Climaterio y calidad de vida*, España: Masson, pp. 11-27.
- Fanal, J. et al. (1994). "Estrogen Therapy in the Management of Urinary Incontinence in Postmenopausal Women: a Meta-Analysis. First Report of the Hormones and



- Urogenital Therapy Committee". En *Obstet Gynecol*, núm. 83, pp. 12-18.
- Ferrer, J. (2003). "Raloxifeno y otros SERMS". En *La menopausia en los albores del siglo XXI*. Salamanca: Real Academia Médica de Salamanca, pp. 34-35.
- Gates, G. y M. McDonald (1997). "Comparison of *dietary risk factors for cardiovascular disease* in African-American and *white women*". En *J Am Diet Assoc*, núm. 97, pp. 1394-1400.
- González, J. *et al.* (2003). "Prevención de la osteoporosis con calcio y calcio+calcifediol". En *La menopausia en los albores del siglo XXI*. Salamanca: Real Academia Médica de Salamanca, pp. 28-29.
- Grady, D., J. Brown *et al.* (2001). "Postmenopausal Hormones and Incontinence: the Heart and Estrogen/Progestin Replacement Study". En *Obstet Gynecol*, núm. 97, pp. 116-120.
- Grady, D., T. Gebretsadik *et al.* (1995). "Hormonereplacement Therapy, and Endometrial Cancer Risk: a Meta-Analysis". En *Obstet Gynecol*, núm. 85, pp. 304-313.
- Grady, D., D. Harrington *et al.* (2002). "Cardiovascular Disease Outcomes during 6.8 Years of Hormone Therapy. Heart and Estrogen/Progestin Replacement Study Follow-up (HERS II)". En *Jama*, núm. 288(1), pp. 49-57.
- Grupo de Trabajo de la Sociedad Española de Investigaciones Óseas y Metabolismo Mineral (2003). "Osteoporosis menopáusica. Guía de la práctica clínica". En *Revista Clínica Española*, núm. 203, pp. 496-506.
- Harris, P. (2003). "Problemas médicos relacionados con el tratamiento hormonal sustitutivo". En *Current Women's Health Reports* (edición en español), núm. 1, pp. 19-29.
- Haya, J., C. Casteló y J. Fernández (2003). "Se puede prevenir y tratar la osteoporosis ¿cómo?". En *La menopausia en los albores del siglo XXI*. Salamanca: Real Academia Médica de Salamanca, pp. 23-24.
- Henderson, V., A. Paganini-Hill y B. Millar (2000). "Estrogen for Alzheimer's Disease in Women: Randomized, Double-Blind, Placebo-Controlled Trial". En *Neurology*, núm. 54, pp. 295-301.
- Hulley, S., D. Grady *et al.* (1998). "Randomized trial of estrogen plus progestin for secondary prevention of coronary heart disease in postmenopausal women. Heart and Estrogen/Progestin Replacement Study Follow-up (HERS) Research Group". En *JAMA*, núm. 280, pp. 605-613.
- Hulley, S. y D. Grady (2004). "The WHI Estrogen-Alone-Trial- Do thing look any better?" En *JAMA*, núm. 291, pp. 1769-1771.
- Keil, K. (2003). "Atrofia urogenital: diagnóstico, secuelas y tratamiento". En *Current Women's Health Reports* (edición en español), núm. 1, pp. 30-38.



- Komesaroff, P. *et al.* (1996). *Reinterpreting Menopause, Cultural and Philosophical Issues*. Estados Unidos: Routledge.
- Lee, R. *et al.* (1990). "Estrogen Replacement Therapy Following Treatment for Stage Endometrial Carcinoma". En *Gynecol Oncol*, núm. 36, pp. 189-191.
- Lindsay, R., Cosman *et al.* (1999). "Addition of Alendronate to Ongoing Hormone Replacement Therapy in the Treatment of Osteoporosis: a Randomized, Controlled Clinical Trial". En *Journal of Clin Endocrinol Metab*, núm. 84, pp. 3076-3081.
- Lunt, M. *et al.* (1997). "Bone density variation and its effects on risk of vertebral deformity in men and women studied in thirteen European centers: the EVOS Study". En *Journal Bone Miner Res*, núm. 12, pp. 1883-1894.
- Messina, M. y C. Loprinzi (2001). "Soy for Breast Cancer Survivors: a Critical Review of the Literature". En *Journal of Nutrition*, núm. 131, pp. 3095-31085.
- Million Women Study Collaborators (2003). "Breast Cancer and Hormone Replacement Therapy in the Million Women Study". En *Lancet*, núm. 362, pp. 419-427.
- Moreno, J. *et al.* (2003). "Marcadores bioquímicos de la remodelación ósea". En *La menopausia en los albores del siglo XXI*. Salamanca: Real Academia Médica de Salamanca, pp. 21-22.
- Mosca, L. *et al.* (1998). "Gender Differences in Barriers to Lifestyle Change for Cardiovascular Disease Prevention". En *Journal of Women Health*, núm. 7, pp. 711-715.
- National Women's Health Network (2002). *The Truth about Hormone Replacement Therapy*. Estados Unidos: Prima Publishing.
- Palacios, S. (2003). "Chequeo de la osteoporosis posmenopáusica". En *La menopausia en los albores del siglo XXI*. Salamanca: Real Academia Médica de Salamanca, pp. 25-27.
- Parrilla, J. y J. Delgado (2003). "Tibolona". En *La menopausia en los albores del siglo XXI*. Salamanca: Real Academia Médica de Salamanca, pp. 30-31.
- Posición Latinoamericana en Relación con el Estado Actual de la Terapia Hormonal (2005). *Ginecología y Obstetricia en México*, núm. 73, pp. 205-11.
- Quereda, F. (2003). "Terapia hormonal sustitutiva y cáncer de mama". En *La menopausia en los albores del siglo XXI*. Salamanca: Real Academia Médica de Salamanca, pp.15-16.
- Ribeiro, V. *et al.* (2000). "Women's Knowledge and Practice Regarding the Prevention and Treatment of Osteoporosis". En *Health Care Women International*, vol. 21, núm. 4, pp. 347-353.
- Riis, B. (1994). "Premenopausal bone loss: Fac. o artifact". En *Osteoporosis International*, núm. 4, pp. 35-37.
- Sánchez, R. y M. Cuadros (2003). "Papel de los bifosfanatos en la prevención y tratamiento de la osteoporosis menopáusica". En *La menopausia en los albores del siglo XXI*. Salamanca: Real Academia Médica de Salamanca, pp. 36-38.



- Santos, C. (2003). "Fitoestrógenos y salud". En *La menopausia en los albores del siglo XXI*. Salamanca: Real Academia Médica de Salamanca, pp. 39-41.
- Schairer, C. et al. (2000). "Estrogen-Progestin Replacement and Risk of Breast Cancer". En *JAMA*, núm. 284(6), pp. 691-694.
- Secretaría de Salud (2000). *Menopausia: un nuevo inicio... con vida saludable*. México: SSA.
- Scottish Intercollegiate Guidelines Network (2002). *Prevention and Management of Hip Fracture in Older People. A National Clinical Guideline*. Reino Unido: SIGN.
- Seibel M. (2003). "Treating Hot Flashes Hormone without Hormone Replacement Therapy". En *The Journal of Family Practice*, núm. 52, pp. 201-216.
- Setchell, K. et al. (1997). "Exposure of Infants to Phyto-Estrogens from Soy Based Infant Formula". En *Lancet*, núm. 350, pp. 23-27.
- Guía de práctica clínica menopausia postmenopausia* (2004). España: Sociedad Española de Ginecología y Obstetricia, Asociación Española para el Estudio de la Menopausia, Sociedad Española de Medicina de Familia y Comunitaria y Centro Cochrane Iberoamericano.
- The Boston Women's Health Book Collective (2000). *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*. España: Plaza & Janés.
- The Women's Health Initiative Steering Committee (2004). "Effects of Conjugated Equine Estrogen in Postmenopausal Women with Hysterectomy. The Women's Health Initiative Randomized Controlled Trial". En *JAMA*, núm. 291, pp. 1701-1712.
- Wetter, D. et al. (1999). "Gender Differences in Smoking Cessation". En *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, núm. 67, pp. 555-562.
- Wimalawansa, S. (1998). "A Four-Year Randomized Controlled Trial of Hormone Replacement and Bisphosphonate, Alone or in Combination, in Women with Postmenopausal Osteoporosis". En *American Journal of Medicine*, núm. 104, pp. 219-226.
- Writing Group for the Women's Health Initiative (2002). "Risks and benefits of estrogen plus progestin in healthy postmenopausal women: principal results from the Women's Health Initiative randomized controlled". En *JAMA*, núm. 3, pp. 321-333.

Las nuevas Amazonas. Mujeres tras la mastectomía

*Montserrat Bosch Heras**

*Cuando los poetas hablan de la muerte, la llaman el lugar "sin senos".
Ramón Gómez de la Serna (1917).*

*El cuerpo es un buen punto de partida, porque como cuerpos somos vulnerables y dependientes.
Judith Butler (2011).*

Introducción

Estas citas nos aproximan al tema de este texto, que no se centra tanto en la muerte, sino en la vulnerabilidad, el cuerpo, el cáncer de mama y un tratamiento en específico: la mastectomía. Este es el tratamiento usual, junto con la quimioterapia y la radioterapia, para los tumores en el pecho. En ocasiones, si estos no son muy grandes, se realiza sólo la extirpación de una parte del pecho, pero de un modo u otro, sea la mastectomía radical o no, el cuerpo de las mujeres queda para siempre afectado.

El cuerpo, el género y la enfermedad son categorías indisociables en el estudio del cáncer de mama. Esta es una enfermedad íntimamente ligada al cuerpo femenino y a las representaciones sociales que lo envuelven. En nuestra cultura, los pechos femeninos tienen significados asociados con la maternidad, el erotismo y la sexualidad. En excavaciones

* Coordinadora del Programa de Posgrado en Estudios e Intervención Feministas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH).



arqueológicas se han encontrado esculturas de figuras femeninas con grandes pechos, las cuales han sido asociadas con la fertilidad. Desde finales de la Edad Media, en la cultura occidental los pechos femeninos han tenido un significado sensual. Yalon (1997) explica que en el Renacimiento se empezaron a erotizar los pechos femeninos, si bien la clase social, íntimamente ligada al género, marcaba diferencias: “En la sociedad renacentista había dos clases de pechos: los compactos de la aristocracia, para deleite del hombre, y los repletos de leche de las clases bajas, propiedad de las mujeres que amamantaban a sus hijos y a los de sus ricos señores” (Yalon, 1997: 93). Las diferentes instituciones religiosas, políticas o sanitarias han ido marcando desde el siglo XVIII, según los diferentes momentos históricos, las políticas públicas hacia las mujeres y sus pechos. Hasta finales del siglo XX, con la revolución sexual y la segunda ola feminista, no se empezó a considerar el cuerpo femenino como propiedad de las mujeres.

Desde esta visión del cuerpo cargado de significados, simbolismos y representaciones, de construcciones que no pueden desligarse de las relaciones de poder, es desde donde podemos empezar a interpretar el significado que entraña la mastectomía, una técnica que, como veremos más adelante, está todavía lejos de conjugar la negociación con el conflicto, y que nos sirve para mostrar la sumisión frente al poder biomédico. Al cuerpo lo observamos no sólo como ese espacio donde el poder y la cultura inscriben su forma, la materialidad primera que nos convierte en mujeres y hombres que se relacionan en desiguales condiciones, sino también como el espacio físico, el lugar del dolor y del placer, que puede transformarse a partir del accionar médico.

El cáncer de mama y la mastectomía

La neoplasia de mama es el tumor maligno más frecuente en las mujeres de todo el mundo. Mucho se ha discutido sobre la etiología de la enfermedad y su “aumento alarmante” en las últimas décadas. La construcción social del cáncer de mama como epidemia posee, según Sumalla (2013), una lectura político-ideológica desde las posiciones feministas puesto que, al incrementarse la alarma social, se amplía la base de posibles afectadas y el control subsecuente sobre ellas. A su vez, este enfoque de la enfermedad como epidemia potencia a las industrias médico-farmacéuticas al fomentar una visión del cáncer reducida a una perspectiva estrictamente biomédica. Todo esto conlleva que las afectadas pierdan autonomía al quedar su papel reducido a un seguimiento acrítico de los discursos y de las prácticas de expertos médicos.

Estas posiciones feministas se oponen a la imagen, preponderante en muchos países del mundo, del famoso “lazo rosa” en referencia al cáncer de mama. No es casual el color



elegido, puesto que la tradición occidental establece que a los niños les corresponde el color azul y a las niñas, el rosado. Este símbolo que pretende visibilizar la enfermedad de una forma desestigmatizadora refuerza, desde una perspectiva conservadora y acrítica, el poder de la biomedicina y la aquiescencia femenina.

Antiguamente el cáncer era considerado una enfermedad corrosiva, contagiosa, estigmatizada y degradante; un castigo divino, desde una concepción judeocristiana, y a través de la resignación y el sufrimiento se lograba la redención final. Las actuales teorías alternativas lo relacionan con la no expresión de las emociones, y su curación depende de cambios de actitudes y toma de conciencia de la paciente. Estas nociones moralizadoras, incluyendo la recriminación por no tener hijos, por no amamantarlos o por no llevar estilos de vida saludables, presentan en común la responsabilidad sobre la enfermedad y un carácter punitivo contra las mujeres. Desde las diferentes instituciones de salud se ha fundamentado la importancia de las palpaciones clínicas, las autoexploraciones y las mastografías de detección. El diagnóstico de cáncer en las mujeres que no han realizado estas prácticas preceptivas de control puede conducir a sentimientos de culpabilidad, a recriminaciones propias y ajenas —de familiares, amigos o personal sanitario— y a un potencial estrés que se suma al acontecimiento que están viviendo. La mayoría de las mujeres, una vez enfrentadas a la posible “sentencia de muerte”, que es —o era— el significado socialmente construido del cáncer, reaccionan con miedos a la extirpación mamaria, a los posibles efectos de la quimioterapia y a las recidivas de la enfermedad, y con falta de certezas hacia el futuro.

Sobre riesgos y mastectomías

Un aspecto diferencial que está surgiendo con fuerza dentro del campo que nos ocupa es la mastectomía preventiva. Ésta viene realizándose desde hace ya varios años. La idea es que, si los tumores se sitúan en las mamas, ¡quitémoslas a las mujeres que presentan mayor riesgo de tenerlos! Es probable que en los últimos meses el número de mujeres a quienes se les ha practicado este tipo de mastectomía haya crecido exponencialmente. En parte esto se debe al relieve mediático que tomó el tema de la mastectomía preventiva, a tenor de que una famosa actriz estadounidense fue operada en ambos senos, al considerar que presentaba un riesgo elevado de padecer un carcinoma mamario. Por otra parte, el tema de la mastectomía preventiva está cobrando relieve en los últimos años entre los diferentes especialistas médicos. A ello se conjuga el poder del discurso biomédico, que está imprimiendo la prevención del cáncer de mama a través de dicha práctica, cada vez con mayor fuerza, en la subjetividad de algunas mujeres, desde el desconocimiento



en otras. La “hegemonía del lazo rosa” refuerza la biomedicina como la garante de la salud de las mujeres, propagando procesos medicalizadores y descalificando los discursos “subalternos”.

La mastectomía es, simple y llanamente, la mutilación de los pechos femeninos; una mutilación que representa una deconstrucción abrupta frente a la imagen corporal construida personal y socialmente a lo largo de toda una vida. Existen investigaciones publicadas en las más prestigiosas revistas internacionales de oncología sobre la mastectomía preventiva. En la mayoría de ellas se considera su utilidad para disminuir el sufrimiento psicológico y la mortalidad de las mujeres que tienen un alto riesgo de padecer la enfermedad. Sin embargo, un estudio en el que se evaluaron las investigaciones realizadas sobre la mastectomía profiláctica concluyó que, si bien los estudios publicados demostraron que la mastectomía preventiva fue eficaz en la reducción de la incidencia y muerte por cáncer de mama, se necesitaban estudios prospectivos más rigurosos, puesto que la mayoría de las mujeres consideradas de alto riesgo podrían no haber muerto por cáncer de mama, aun sin la cirugía preventiva.

Lo que entra en juego en la prevención es el miedo a tener cáncer, el riesgo de padecer cáncer de mama. Para Ulrich Beck, el riesgo es un intento —institucionalizado— de colonizar el futuro, un mapa cognitivo (2000: 5).

Según Bestart (1996), las percepciones de riesgo no están basadas en razones prácticas o en juicios empíricos, sino que son nociones construidas culturalmente que enfatizan algunos aspectos del peligro e ignoran otros. Este “sesgo cultural” posibilita entender no sólo cómo se construye o se vive el peligro desde las diferentes sociedades, sino también la diferencia entre la percepción de riesgo o de peligro, de modo individual, según seamos profanos o técnicos en el saber que aporta la información. La percepción de peligro, sea real o imaginario, incita a actuar para disminuir la ansiedad que provoca la incertidumbre. En gran parte de los análisis de riesgo que cada uno de nosotros y nosotras realizamos en nuestra cotidianidad, consciente o inconscientemente, lo que buscamos es elegir, entre las diferentes opciones, la que probablemente sea mejor. Consideramos cifras relativas dándoles valores de verdad absoluta. El riesgo, visto de este modo, es una noción ambigua, temporal, llena de contenidos morales y normativos, sujeta en última instancia a los vaivenes de la vida y a un futuro indeterminado.

Enric Sumalla explica cómo la noción de riesgo se ha ido articulando en los últimos años al proceso salud/enfermedad, llegando a abarcar a casi toda la población:

El riesgo ha pasado a constituir uno de los parámetros centrales de nuestro entorno cultural y, en consecuencia, el eje a partir del cual articulamos en buena parte nuestras relaciones con el enfermar. Una consecuencia de este fenómeno radica en que, si hasta la década de



los años setenta el paciente afecto y la detección precoz constituían la diana preferente de la acción terapéutica y las campañas de salud pública, en la actualidad es el riesgo a padecer cáncer el foco de gran parte de la actividad biomédica. Más allá del todavía escaso porcentaje de sujetos a los cuales es posible diagnosticar una mutación genética predisponente, son los hábitos de vida poco saludables y los entornos oncogénicos los elementos que facilitan [...] que todos y cada uno de nosotros seamos susceptibles de ser valorados en términos de riesgo (Sumalla *et al.*, 2013: 14)

Mary Douglas consideraba que “Las instituciones utilizan la cuestión de riesgo para controlar las incertidumbres respecto de la conducta humana, para reforzar normas” (1996: 143). Las instituciones sanitarias se encargan, por delegación de las personas enfermas, de suministrar información sobre los riesgos inherentes a la enfermedad y al tratamiento. La cuestión para las mujeres es: ¿cómo tomar decisiones cuando nos sentimos en riesgo y es incompleta la base de conocimiento, y cuando el disponer de más información no siempre disminuye totalmente la incertidumbre? Este es un campo sin saberes ancestrales, en donde la adscripción hacia determinados discursos es más bien el producto de las experiencias pasadas, de la forma de pensar y de actuar de cada mujer, más que de las informaciones recién adquiridas.

El poder y control del sistema médico

Desde hace años, la antropología médica crítica trabaja con el concepto de modelo médico hegemónico descrito por Menéndez (1984), que podemos resumir como: reduccionista a las causas biológicas de enfermar, fragmentario del cuerpo, creador de dependencias de la paciente hacia el médico y sus tratamientos, y jerárquico a través del conocimiento científico. Todos estos aspectos entrañan efectos intrínsecos de poder pero, a pesar de ello, la relación existente en el acto sanitario —biomédico o subalterno— no puede inscribirse desde la simplificación del poder médico sobre la paciente, sino desde una “producción multiforme de relaciones de dominación”¹ (Foucault, 1979). Este poder,

1 Foucault (1979, 1992) consideraba que las relaciones de poder están imbricadas en otros tipos de relación —de producción, de alianza, de familia, de sexualidad— que juegan un papel a la vez condicionante y condicionado; que dichas relaciones no obedecen sólo a la forma de la prohibición y del castigo, sino que son multiformes; que las relaciones de poder no sólo están “al servicio” de un interés económico primigenio, sino que pueden ser utilizadas para este fin, y que no existen relaciones de poder sin resistencias.



a su vez, está condicionado y entrelazado por las diferentes categorías sociales —clase, género, etnia, generación, orientación sexual, etcétera— que ambos agentes presentan. Al poder y a sus expresiones se suma, además, la “posesión” del conocimiento científico por parte de unos, y el “temor a la muerte” de las otras. Todo ello marca, de modo diferencial, las posiciones que ambos agentes sustentan en la relación biomédica. Pero sabemos que el poder no se da ni se cambia ni se retoma, sino que se ejercita; que no existe más que “en acto”. No existen relaciones de poder sin resistencias frente al mismo.

Pero, por otra parte, para que una persona ejerza el poder debe haber otro que asuma la sumisión. El sometimiento —junto con las resistencias cuando existen— es la contraparte necesaria a todo acto de poder. Desde el sometimiento de las mujeres a la institución sanitaria, desde su creencia en el discurso científico hegemónico más que desde el poder biomédico, puede establecerse una lectura de la problemática de la mastectomía.

Las mujeres con cáncer se encuentran en un momento vulnerable de sus vidas. Considero la vulnerabilidad como la expresión de la fragilidad de la vida. “Los vulnerables son aquellos cuya autonomía, dignidad o integridad son susceptibles de ser amenazadas” (citado en Solbakk, 2011: 91). Esta vulnerabilidad, entendida como condición humana, es la que se protege en el artículo 8 de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO: “Al aplicar y profundizar el conocimiento científico, la práctica médica y las tecnologías asociadas, debería tenerse en cuenta la vulnerabilidad humana. Debe protegerse a las personas y grupos especialmente vulnerables y respetarse su integridad” (2005).

A este concepto de vulnerabilidad, de respeto a la integridad —en el sentido más amplio de la palabra—, se contraponen el concepto de medicalización, entendido como una forma de control social a través de lo siguiente: de la definición de lo que es enfermedad y de cómo debe tratarse, de la estigmatización de otros modos de actuación diferentes al modelo médico hegemónico y de la regulación de determinados comportamientos, todo ello bajo la influencia cada vez más creciente de los medios de comunicación. Pensemos en el lazo rosa que mencionábamos y su influencia a través de este proceso medicalizador.

Si cada cultura, cada sociedad o cada comunidad produce distintas formas de corporalidad, presenta también diferentes subjetividades para referirse a las diversas manifestaciones y experiencias corporales; sin embargo, desde la biomedicina se practica una universalidad o esencialismo del cuerpo que pretende en última instancia controlar, vigilar y sujetar a los pacientes. Las relaciones jerárquicas de género, clase, etnia, edad, saberes o escolaridad que se instituyen desde la medicina alópata dificultan, y frecuentemente impiden, la libre toma de decisiones que las pacientes deberían tener.



El cuerpo como agente social

Si pensamos en el cuerpo como el lugar del sometimiento de las mujeres, y que desde el nacimiento el cuerpo es moldeado, construido y manipulado para sujetarlo a los modelos heterosexuales y a las normas de género legitimadas e institucionalizadas dentro de cada cultura; si consideramos que “nos identificamos en relación al género dentro y a partir de una determinada corporeidad, desde una vivencia y una percepción determinada de nosotros/as mismos/as como seres carnales” (Esteban, 2004: 11), podemos determinar que la identidad corporal, entendida como las ideas y actitudes que se tienen del cuerpo desde la subjetividad, es una dimensión significativa de nuestra conformación como sujetos.

El cuerpo es nuestra frontera entre lo íntimo y lo público y se configura desde lo interno y desde la otredad —desde la visión de los otros, desde los discursos del poder—, por lo que, como dice Braidotti, “el cuerpo o la corporización del sujeto no debe entenderse ni como categoría biológica, ni como categoría sociológica, sino más bien como el punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico” (2000: 30-31). Desde esta visión del cuerpo cargado de significados, simbolismos y representaciones, de construcciones que no pueden desligarse de las relaciones de poder, es desde donde se pueden interpretar los discursos y las vivencias de las mujeres con mastectomía.

Con la mutilación, terapéutica o preventiva, se nos muestra una violencia justificada, legítima e incluso virtuosa por ser curativa, que obliga a la mujer a redefinir su pasado, su presente, e incluso su futuro, en función de ese acto “primero” que registró su nuevo cuerpo. El cuerpo ya no es sólo una superficie donde se inscriben los significados sociales, donde el poder y la normativa conforman el nuevo sujeto, un límite o una frontera desde la cual relacionarnos con la sociedad; es también un espacio que ha quedado roto, ausente, y que obliga a la reflexión para su propia ascensión.

Este discurso biomédico hegemónico sobre el cáncer de mama y la mastectomía, como tratamiento preventivo y como forma curativa, puede ser resistido y transformado por otras formas de entender y vivir la enfermedad. Algunas mujeres buscan subvertir la formación de cuerpos que la heteronormatividad de género impone. Muestras de “resistencia social” frente al cáncer de mama pueden rastrearse por internet. En este medio de comunicación social encontramos desde páginas especializadas en el tema, algunas escritas desde una visión crítica al modelo hegemónico, hasta “divertimentos” con claro matiz reivindicativo que buscan mostrarnos las imposiciones sociales y médicas que otros realizan sobre sus cuerpos enfermos.



A modo de conclusión

El cáncer de mama es una enfermedad con un tratamiento muy protocolizado, por lo que no he buscado problematizar el acto quirúrgico en sí, sino reflexionar sobre una práctica “masificada”, agresiva y decidida desde el estamento médico, y sobre los cambios consecuentes en la identidad corporal de las mujeres. Por lo anterior, considero que a las afectadas se les debe el derecho al máximo conocimiento de la enfermedad y de los efectos secundarios de los tratamientos, a la búsqueda de alternativas si lo desean y a su propia toma de la decisión. Se trata de realizar una elección, en un momento extremadamente vulnerable de sus vidas, entre las estrategias de intervención impulsadas desde la biomedicina o las prácticas alternativas, debatiéndose entre el concepto de riesgo, la probable —o inalcanzable— seguridad quirúrgica y la falta de certeza sobre el futuro que todas tenemos.

La integridad personal por la que abogo no se define con la ausencia de tratamiento quirúrgico, sino desde el derecho a decidir con autonomía en un proceso cargado de significantes, íntimo y doloroso. Eso implicaría quitar poder al “poder” médico, es decir, que estos reconocieran el derecho de las pacientes a decidir, durante el tiempo que fuera necesario, tras aportarles toda la información existente. Implicaría, también, la búsqueda colectiva de resistencias frente a las poderosas industrias médico-farmacéuticas y tomar conciencia del sometimiento que todas tenemos. En síntesis, se trata de operar hacia la mayor dignidad posible de unas mujeres cuyos cuerpos, una vez transfigurados, materializan y simbolizan a las míticas Amazonas.

Referencias bibliográficas

- Beck, Ulrich (2000). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI de España.
- Bestard, Joan (1996). “Prólogo”. En Mary Douglas (coord.), *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Braidotti, Rossi (2000). *Sujetos nómadas*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Butler, Judith (2011). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Butler, Judith (2008). *Vulnerabilitat, supervivència*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona.
- Butler, Judith (2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
- Castro, María del Carmen (2008). *De pacientes a exigentes: un estudio sociológico sobre la calidad de la atención, derechos y ciudadanía en salud*. Hermosillo, Sonora: El



- Colegio de Sonora.
- De Araujo Aureliano, Waleska (2007). “Vênus revisitada: negociações sobre o corpo na experiência do câncer de mama”. En *Barbarói. Santa Cruz do Sul*, núm. 27, julio-diciembre. Disponible en: <http://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/viewFile/144/572> (consultado el 14 de enero de 2014).
- De Araujo Aureliano, Waleska (2009). “...e Deus criou a mulher”: reconstruindo o corpo feminino na experiência do câncer de mama”. En *Estudos Feministas*, vol. 17, núm. 1, enero-abril. Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v17n1/a04v17n1.pdf> (consultado el 14 de enero de 2014)
- Douglas, Mary (1996). *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Esteban, M.L. (2004). *Antropología del cuerpo*. Barcelona: Bellaterra.
- Fantauzzi, S. (2006). “La relación entre guerra y política en Hanna Arendt”. En Rosa Rius Gatell (ed.), *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Foucault, Michel (1992[1977]). *La microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- García Canal, Inés (2009). “El señor Foucault y eso que se dio en llamar sexualidad”. En *Revista Tramas, Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 32, invierno.
- Gil García, María Eugenia (2007). “Perspectivas feministas en el significado del cuerpo anoréxico”. En Ana María Muñoz Muñoz, Carmen Gregorio Gil y Adelina Sánchez, *Cuerpos de mujeres: miradas, representaciones e identidades*. Granada: Universidad de Granada.
- Gomes, Romeu, Skaba Vargas Fróes, Márcia Marília y Roberto José da Silva Vieira (2002). “Proposta para uma abordagem do câncer de mama”. En *Cad. Saúde Pública*, vol. 18, núm. 1, enero-febrero, pp. 197-204, Río de Janeiro.
- Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, ciborg y mujeres. La reivindicación de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Lorde, Audre (2008). *Los diarios del cáncer*. Rosario, Argentina: Hipólita Ediciones.
- Lostumbo, L., N. Carbine, J. Wallace y J. Ezzo (2008). “Mastectomía profiláctica para la prevención del cáncer de mama (Revisión Cochrane traducida)”. En *La Biblioteca Cochrane Plus*, núm. 4. Oxford: Update Software Ltd. Disponible en: <http://www.biblioteca-cochrane.com/BCPGetDocument.asp?SessionID=8265919&DocumentID=CD002748> (consultado el 14 de enero de 2014).
- Martínez-Tlahuel, J.L. et al., “Cáncer de mama en el hombre”. En *Cancerología*, núm. 1, pp. 201-210. Disponible en: <http://www.incan.org.mx/revistaincan/elementos/documentosPortada/1172289546.pdf> (consultado el 14 de enero de 2014).
- Menéndez, Eduardo (1984). “El Modelo Médico Hegemónico: transacciones y alternativas



- hacia una fundamentación teórica del modelo de autoatención en salud”. En *Arxiu d’Etnografia de Catalunya*, núm. 3, pp. 85-119.
- Muñiz, Elsa (2010). *Disciplinas y prácticas corporales: una mirada a las sociedades contemporáneas*. Barcelona y México: Antrophos Editorial, UAM.
- Ricci, Marcos Desiderio et al. (2007). “Análise ética do diagnóstico do câncer de mama”. En *Einstein*, vol. 5, núm. 3, pp. 220-224.
- Scorsolini-Comin y Dos Santos (2009). “Vivências e discursos de mulheres mastectomizadas: negociações e desafios do câncer de mama”. En *Estudos de Psicologia*, vol. 14, núm. 1, enero-abril, pp. 41-50. Disponible en: <http://www.readcube.com/articles/10.1590/S1413-294X2009000100006?locale=en> (consultado el 14 de enero de 2014).
- Solbakk, Jan Helge (2011). “Vulnerabilidad: ¿un principio fútil o útil en la ética de la asistencia sanitaria?” En *Revista Redbioética/UNESCO*, año 2, 1(3), enero-junio, pp. 89-101. Disponible en: http://www.unesco.org.uy/mab/fileadmin/shs/redbioetica/revista_3/Solbakk.pdf (consultado el 14 de enero de 2014).
- Sulik, G.A. (2011). *Pink Ribbon Blues. How Breast Cancer Culture Undermines Women’s Health*. Nueva York: Oxford University Press.
- Sumalla, Enric et al. (2013). “¿Por qué las mujeres con cáncer de mama deben estar guapas y los hombres con cáncer de próstata pueden ir sin afeitarse? Oncología, disidencia y cultura hegemónica”. En *Revista de Psicooncología*, vol. 10, núm. 1, pp. 7-56.
- Tavares y Bomfim (2005). “Metáforas e significados do câncer de mama na perspectiva de cinco famílias afetadas”. En *Cad. Saúde Pública*, vol. 21, núm. 2, pp. 426-435, marzo-abril. Disponible en: <http://www.readcube.com/articles/10.1590/S0102-311X2005000200009?locale=en> (consultado el 14 de enero de 2014).
- Yalom, Marilyn (1997). *Historia del pecho*. Barcelona: Tusquets.

Los cuerpos hablan. Más allá de los mitos de la menopausia y la erección en mujeres y hombres mayores

*Liliana Bellato Gil**

Introducción

En este documento muestro cómo, a través del discurso de la menopausia en las mujeres y el discurso de la erección como prueba de virilidad en los varones, se intenta controlar y disciplinar a los cuerpos femenino y masculino, respectivamente. En los cuerpos quedan plasmadas las relaciones saber/poder que subyacen a estos fenómenos que aparecen como verdades absolutas. No obstante dichos intentos, vemos diferentes formas de responder de manera creativa que permiten a hombres y mujeres tomar distancia de esta disciplina corporal. Así, el cuerpo es visto como el espacio en el que se observa el sometimiento y el control, pero también desde donde transgreden estos mandatos de género y de edad con contradicciones y paradojas.

El ser humano en la infancia recibe un baño de lenguaje. Antes de eso, según Marta Lamas (2002), es un montón de carne y hueso. Este baño de lenguaje construye un cuerpo simbólico, con una pluralidad de significaciones y sensaciones, todas ellas construidas según el contexto cultural del que se trate. A estas sensaciones relacionadas con las significaciones sólo puede accederse a través del cuerpo, pero no se trata del

* Estudiante en el Programa de Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH).



“cuerpo biológico”, ese que sufre los cambios fisiológicos con la edad, se trata del “cuerpo simbólico” tatuado por la experiencia personal y social (Lamas, 2002).

Este cuerpo simbólico, en el caso de las personas mayores es observado y modelado con dispositivos específicos de poder, y es socializado y moldeado por las condiciones materiales y culturales de existencia, que se localizan en un tiempo y espacio determinados. Bourdieu nos recuerda que “el cuerpo es *habitus*, con su historia, sus propiedades incorporadas, un principio de colectivización; lo que está comprendido en el mundo es un cuerpo para el cual hay un mundo, que está incluido en el mundo” (Bourdieu: 1999: 177). Es decir, que los *habitus* están incorporados en los cuerpos a través de las experiencias acumuladas, fruto de la incorporación de las estructuras y las tendencias del mundo, que se ajustan, por lo menos de forma burda, a éstas, y permiten adaptarse a contextos parcialmente modificados, así como elaborar cada situación como un conjunto dotado de sentido.

De esta forma podemos observar cómo los cuerpos son atravesados por procesos estructurales, discursos e instituciones que, para el caso que nos ocupa, han ostentado históricamente la hegemonía sobre los cuerpos de las personas mayores en su afán de invisibilización y deserotización 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—, así como los intereses de la industria farmacéutica por mantener cuerpos enfermos susceptibles de medicar; por otra parte, la familia, las instituciones y el discurso cristiano han colocado la reproducción como eje de la existencia humana. No obstante, vemos que dentro de los límites enmarcados estructuralmente, los sujetos crean condiciones de transformación y de transgresión a las normas socialmente impuestas, transgresiones siempre acotadas, normadas por la estructura, pero que al mismo tiempo son estructurantes, como veremos más adelante.

En el caso de la sexualidad femenina, al centrarse en la visión de que las mujeres están destinadas a la reproducción, se ha desacreditado la posibilidad de sentir deseo sexual después de la menopausia, mientras que en el caso de los varones se impulsa un tipo determinado de sexualidad en el que se privilegia la virilidad, entendida como sinónimo de potencia sexual, que desacredita formas de placer y goce diferentes al coitocentrismo. Estas formas de control de la sexualidad afectan a ambos géneros, pues el referente social se da en relación con parámetros de una sexualidad y una estética jóvenes en las que se exaltan la frecuencia de las relaciones sexuales y el tamaño y la turgencia del pene, es decir, lo que es visto socialmente como “deseable”, sin cuestionar las bases de esta sexualidad que se promueve. Estas bases son: el heteropatriarcado, en el que la heterosexualidad se asienta como la norma que elimina y castiga las opciones diferentes como parte del sistema de dominación masculina; el binarismo de género, que constriñe las posibilidades de la



experiencia dando cumplimiento a un determinado orden simbólico que establece lo que se espera de las mujeres y de los hombres; la mercantilización de la sexualidad, que promueve distintas expresiones de ser y estar de hombres y de mujeres, y en el caso de estas últimas es una disposición para el goce y disfrute masculino, y la construcción y jerarquización del sujeto del deseo para unos y otras. En el caso de las mujeres, en el contexto social de mis entrevistadas el deseo se orienta por lo general hacia varones que tengan un estatus social y económico en el que ellas se sientan “protegidas” y “seguras”, en tanto que los varones lo construyen alrededor de mujeres que los hagan sentir que valen y que son importantes. Veamos, entonces, cómo es observada la menopausia y la erección en los varones como en un juego de espejos, en el que la mirada femenina y la masculina se encuentran. En síntesis, hallamos discursos de poder, relacionados con la edad y el género, que pretenden invisibilizar y estigmatizar la sexualidad y el erotismo en las personas mayores mediante diversos medios; no obstante, existen diferentes formas de enfrentar estos discursos.

Perfil de las mujeres y hombres entrevistados

Los resultados que aquí se presentan forman parte de mi tesis doctoral, titulada “Las experiencias eróticas de un grupo de hombres y mujeres en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas”. Desarrollé junto con mis entrevistados seis relatos de vida —tres de mujeres y tres de hombres de edades entre los 55 y los 72 años de edad—, y vía internet y cara a cara realicé veinte entrevistas a doce hombres y ocho mujeres de edades similares que tuvieron la disposición e interés por compartirme parte de sus experiencias respecto al tema de investigación. En promedio tenían un nivel medio de escolaridad; una de ellas, a los 55 años de edad, tras divorciarse, se decidió a concluir sus estudios profesionales. En su mayoría continúan trabajando a excepción de dos varones jubilados. La edad promedio de las mujeres era de 63 años, en su mayoría eran casadas (54.5%), y en menor porcentaje divorciadas (36.4%), madres solteras (18%) y viudas (9%). Todas tenían hijos y nietos, y sólo una tenía biznietos; en ninguno de los casos vivían con ellos.

En su mayoría continúan trabajando, ya sea como empleadas de gobierno o como comerciantes independientes y, en el menor número de casos, son jubiladas.

En cuanto a los varones, en promedio tenían 66 años: uno de ellos estaba casado por tercera ocasión. En su mayoría contaban con educación media y estudios universitarios; se ocupaban como empleados de gobierno, en negocios independientes, y en el menor número de casos eran jubilados —dos—.

La mayoría provenía de una cultura religiosa católica, aunque no todos eran practicantes (75%), espiritualista (uno) y el resto no profesaba ninguna religión.



El mito de la menopausia. Cuando la fábrica se cierra, se abre el parque de diversiones

La menopausia es un evento importante en la vida de las mujeres que se ha considerado socialmente como un condicionante del deseo sexual. En las mujeres, dicho evento puede ser un parteaguas en esta etapa de sus vidas, y la manera de experimentarla puede condicionar su disposición a vivir de manera más plena. Desde la mirada del erotismo,¹ la menopausia es una moneda de dos caras. En algunas mujeres significa el cierre, el término del ejercicio de su expresión erótica y del disfrute del placer sexual; para otras, en cambio, representa una etapa de mayor libertad y posibilidad de disfrute erótico, que depende de los recursos —la escolaridad, la calidad de la experiencia en las distintas fases anteriores de su ciclo de vida o las redes sociales que establecen o mantienen— con que las mujeres enfrentan dicho evento, de la calidad de las relaciones afectivas que establecen y de los ecos del discurso biomédico en sus vidas.

Biológicamente, en las mujeres llega un tiempo de cese definitivo de la actividad ovárica-hormonal y, por tanto, el fin de la menstruación y de su capacidad reproductiva, fenómeno al que se llama menopausia.² Es otra etapa más del ciclo vital, y la forma de vivir y de transitar por ella es eminentemente social y depende del contexto histórico y sociocultural.

Esta construcción social se basa en las diversas opiniones, en las relaciones que se establecen entre los géneros, en el poder que ejerce el discurso biomédico, y en las concepciones sobre la sexualidad y el erotismo, sobre la fertilidad y la vejez. En este evento se depositan creencias, opiniones y valores que reflejan la imagen social de ser mujer. Lo que en primera instancia se suele evidenciar es que la menopausia es una de las señales innegables del paso del tiempo, aunque existen posiciones culturales que provienen de intereses creados, como los que identifican la sexualidad femenina con la reproducción y, por tanto, consideran que el fin de la etapa de reproducción supone

1 Por erotismo entiendo las diferentes formas de satisfacción del deseo en ciertas condiciones espacio-temporales. Se presenta en diversas variantes de deseo y satisfacción de placer a través de los sentidos, que no necesariamente implica la consumación del deseo en el acto del intercurso sexual. Tiene que ver con el disfrute, el juego, la fantasía, la seducción, la afectividad, la intimidad e incluso el amor. El erotismo supone transgresión y pretende zanjar la experiencia de la discontinuidad, de la diferencia, del aislamiento subjetivo a través de la vivencia de continuidad, con un amante o con el ser amado.

2 Del griego *men* (mes), y *pausis* (cese) y por climaterio se entiende a la etapa que precede y prosigue a la menopausia (Sánchez, 2013: 7).



el fin de la sexualidad. Por su parte, el discurso médico construye dicho evento como universal, sin particularidades socioculturales y, mediante la exacerbación de los peligros que pueden acarrear los cambios hormonales, la industria farmacéutica logra enormes beneficios económicos.

La medicina alopática da por sentado que la menopausia es una experiencia compartida universalmente por las mujeres. Esto implica una visión naturalizada del cuerpo que no considera las posibles variaciones de la sintomatología y de sus significados atribuidos en las distintas culturas. El personal médico tiende a verla como una “enfermedad” o una patología que requiere de atención especializada, y se medicaliza el evento que, desde otras perspectivas, es un proceso natural que puede vivirse sin complicaciones. La medicalización de las mujeres para Mari Luz Esteban (1999) es un ejemplo de cómo se ha conducido el proceso de medicalización, tanto dentro como fuera de Occidente:

[...] como una estrategia general de dominación, poder y control. Una medicalización que se ha llevado a cabo específicamente a través del control de los procesos corporales y reproductivos. Medicalización que supone control social e ideológico de la población a través fundamentalmente de la estigmatización y regulación de ciertos comportamientos y la negatividad asociada a determinados padecimientos y la misma definición de enfermedad y de lo que no lo es, de quienes son asistibles y bajo qué condiciones (Esteban, 1999: 35).

Por su parte, Margaret Lock (1993) indaga sobre la posición ideológica que subyace a los argumentos del discurso biomédico, que dan cuenta de cómo las mujeres que experimentan la menopausia como “anormalidad” y “patología”, sustentándose en los siguientes principios:

- 1) Las mujeres son las únicas del reino animal que viven más de la cuarta parte de sus vidas después de la etapa reproductiva.
- 2) Los cambios corporales experimentados durante la menopausia (cambios celulares en el endometrio y ovarios, niveles hormonales, densidad ósea, niveles de calcio y lípidos) son medidos y luego contrastados tomando como referencia valores considerados “normales”, es decir, de aquellos característicos de cuerpos de mujeres europeas en edad reproductiva. Ambos principios suponen que la vida femenina se define en función de su capacidad reproductiva (Lock, 1993). Idea de normalidad fundada en el estereotipo de mujer europea-estadounidense, joven y fértil.
- 3) Por otro lado, “la idea de anormalidad” en la mujer, se relaciona con la descripción médica del ciclo hormonal femenino en contraposición con el masculino. El cuerpo masculino es caracterizado por una “regulación hormonal estable” y el femenino por una “regulación



hormonal cíclica”. Oudshoorn dice que esto llevó a establecer diferencias entre los sexos conceptualizadas en términos de ciclicidad *versus* estabilidad, acompañadas por las respectivas connotaciones negativas y positivas (en Harding, 1996: 107).

En este sentido, el discurso biomédico define el carácter “anormal” de la mujer menopáusica en contraste con el hombre —la mujer caracterizada por una fisiología hormonal cíclica e inestable—, con la mujer joven —la mujer menopáusica se caracteriza por su imposibilidad de procrear— y consigo misma, en el sentido que implica la pérdida de hormonas. El androcentrismo forma parte estructural del mismo sistema médico, y no es una característica aleatoria, susceptible de corregirse parcialmente.

La medicina alopática descontextualiza los problemas sociales, al tiempo que los coloca bajo su control. De esta forma, este proceso individualiza lo que resulta ser un asunto de carácter social en el que se depositan opiniones, valores y creencias que se naturalizan en diferencias y desigualdades sociales.

Emily Martin, en su libro *The Woman in the Body*, analiza la menopausia a través de metáforas, en las que el poder y el calor se explicitan en coordenadas diferenciales por clase social, observa los sofocos como uno de los síntomas principales de la menopausia, y establece una analogía con la vergüenza estudiada por Goffman. Esta autora se pregunta: ¿cómo es experimentada la menopausia por diferentes tipos de mujeres? Y encuentra que la menopausia revela las diferencias de clase y las formas de vivir esta etapa de vida. Observó que las mujeres más jóvenes habían incorporado de mejor manera los preceptos del modelo médico en el que se ve la menopausia como una falla, como un problema que está fuera del control de las mujeres, como una etapa que se compara con la juventud, con su cese de la capacidad reproductiva vista como pérdida. Por otra parte, las mujeres de mayor edad, según esta misma autora, vieron de manera positiva la menopausia en términos de liberación de los periodos menstruales, de los inconvenientes de la menstruación y de la posibilidad de quedar embarazadas. Estas últimas situaciones se asemejan a lo encontrado en mis testimonios.

Lo que observo, por una parte, es que la menopausia es una lente para mostrar la forma en que las mujeres están viviendo esta etapa de vida, cómo viven su ser mujer, la influencia del discurso médico y la calidad de las relaciones que se encuentran en su entorno, todo lo cual se conecta a su vez con el deseo y el placer sexual. La mayoría la asume como un término, un cambio, en el que los principales síntomas fueron los bochornos y los calores repentinos. Las mujeres muestran diferencias y crean alternativas a la forma en que el discurso médico hace aparecer la menopausia. En general, no se asume la menopausia como una falla o un fracaso, sino que se vive como un cambio, como parte de un todo y como una fase más de la vida, no como una cosa aparte.



Ellas la describen como un alto en el que sólo se detuvo la regla. En algunos casos, la experimentaron con miedo, angustia, temor, ansiedad e inseguridad, como una fase “hormonalmente baja que requería equilibrarse”. En otros casos, la vivieron como libertad y descanso por ya no tener que cuidarse de un posible embarazo, contentas por haberse liberado de los inconvenientes de la menstruación, aunque se establecen distinciones en las formas de experimentar la menopausia según hayan sido activas sexualmente o no. De acuerdo con esta visión, las mujeres que a lo largo de su vida han sido activas sexualmente tienen menos riesgo de padecer los síntomas de la menopausia, a diferencia de las que no lo han sido.

Quienes sintieron que la menopausia sólo representó el término de la menstruación, entendida como una fase más en su vida, fueron personas que en ese momento se encontraban satisfechas como mujeres, ya que, al decir de ellas, ya habían tenido a sus hijos, algunas se habían independizado económicamente del marido, habían cumplido con lo que esperaban como mujeres y tenían un trabajo que las mantenía ocupadas, lo cual describen como satisfacción.

A partir de los testimonios recabados con mis entrevistadas, surgieron dos categorías en relación con la menopausia: la menopausia fría y la menopausia caliente. Es decir, la menopausia no es un evento unívoco, sino que presenta distinciones dependiendo de sus características, síntomas y consecuencias.

La menopausia fría

La menopausia fría se expresa fundamentalmente a través de efectos que se experimentan como negativos: depresión, miedo y falta de deseo sexual. De nueva cuenta, en esta gramática cultural se establecen distinciones entre lo frío y lo caliente: lo frío visto como carencia de deseo sexual, con presencia de elementos que consideran negativos, como depresión, miedo difuso y angustia.

Claudia vivió la menopausia de la siguiente forma:

A mí me dio como a los 48, 49 años. Tuve un periodo de climaterio muy feo. Yo empecé con miedo, no me preguntes a qué. Me levantaba con esa sensación de que algo malo me iba a pasar, con esta ansiedad que algo malo me venía, y cuando me empezaron a dar hormonas o fitohormonas, me nivelé. Para mí fue la octava maravilla. Tengo una amiga que más o menos es de mi edad y me contaba que por esa época también le pasaba de que empezaba a hacer la comida y decía: y si no le gusta a mi marido, y entonces preparaba otra y ¿sí tampoco le gusta? Entonces era una ansiedad, una angustia que cuando llegaba



el marido casi le quería aventar el plato, iporque no te gusta nada, hijo de tu madre! Alguna vez le hice a mi hijo Andrés un show porque no podía dejar de llorar, y me decía una señora: “pero ¿por qué llora, señora?” Y decía: “es que Andrés se va a enojar porque estoy llorando”. Fíjate qué incongruencia, y ella me volteaba a ver con cara de... pues deje de llorar, ¿no? Era horrible, entonces en esa etapa que tuve el climaterio fui hasta con el psiquiatra, y me dijo que lo que tenía era que extrañaba a mi marido, ino te digo!, no cabe duda que tenemos problemas, pinches hombres misóginos [...] (Claudia, 58 años).

Este miedo inespecífico, en el contexto de esta entrevista, se podría interpretar por los cambios en la vida de Claudia, que se caracterizaban por la incertidumbre. Claudia es una mujer de clase media que en ese momento tenía un trabajo que le permitía un ingreso económico modesto, sus hijos estaban estudiando fuera de la entidad y su ex marido no la apoyaba económicamente.

Sentía miedo a lo desconocido, a lo que viene en la vida, a no tener la capacidad de responder a las exigencias de esta etapa. No obstante, el comentario del psiquiatra en el testimonio anterior le ratificó a Claudia que las mujeres tienen valor en tanto están acompañadas de un hombre; de no ser así, la soledad y la ausencia masculina es el origen de todos los males, y de los síntomas de la menopausia en particular; es decir, se coloca al hombre como centro y medida de todas las cosas, independientemente de la clase social de pertenencia.

Algunas mujeres con menos escolaridad e ingresos, cuando comienza la menopausia sienten haber perdido una parte de sí mismas, de lo que las define e identifica en su carácter de reproductoras y, por ello, se presenta el temor.

Varias de las mujeres entrevistadas comentaron que mucho se habla de los problemas y sucesos en la etapa de la juventud, pero para vivir de mejor manera las etapas de la madurez y de la vejez cuentan con menos herramientas e información. Manifestaron cómo el deseo sexual desapareció en ellas —menopausia fría—, y adjudicaron este hecho a la edad. Afirmaron que esto no les sucede a los hombres, pues su deseo permanece constante. Este tipo de afirmaciones habla de una representación particular del ser mujer y de su expresión erótica, lo que sugiere una naturalización de la diada edad-libido, en donde sexualidad y edad mantienen una relación inversamente proporcional una vez alcanzada la expresión máxima de aquélla.

La vigilancia masculina del deseo sexual de las mujeres, como he mencionado, se efectúa bajo diferentes mecanismos: educativos, de modelaje del cuerpo y de las emociones. Se hace visible en la determinación de lo que es permitido sentir a lo largo de la vida como experiencia erótica, el papel central que tiene la reproducción, el control reproductivo y el reconocimiento paterno de la descendencia.



Teresa San Román reflexiona sobre el control que se ejerce sobre las mujeres debido a su capacidad procreadora. Al considerarse de prestigio social el hecho de parir hijos, esta es probablemente la causa principal de su sujeción, la mayor razón para ser sometidas a control ya que son portadoras de un bien o de un peligro, según sean las condiciones socioeconómicas y demográficas de cada momento y sociedad: “[...] al perder la mujer esta facultad —con la menopausia, dice San Román—, puede vivir al mismo tiempo y contradictoriamente, una situación de desprestigio por esta causa según las circunstancias [...] y una situación de liberación ya que no tiene más el control que se ejerce debido a su capacidad procreadora” (1990: 162-163). Aumenta en esta época de la vida, dice la autora, más bien una tendencia al autocontrol, y bajo esta línea se puede interpretar, entonces, el que en muchos pueblos las mujeres posmenopáusicas pueden abandonar a sus maridos e irse a vivir con sus hermanos, hijos, o solas cerca de uno de ellos.

De esta manera, para las mujeres puede ser una etapa liberadora, según San Román, pero una vez que empieza la menopausia, ¿la idea de que desaparece el deseo sexual no podría responder de igual manera a una expresión de este control del deseo femenino? Las mujeres que han pasado por la menopausia podrían ser consideradas como “peligrosas”, ya que pueden ser más independientes y autónomas, y eso para la dominación masculina puede ser un riesgo, porque bajo la idea de nulificación del deseo pueden intentar redefinirse la vigilancia y el control, pero a su vez es un argumento útil para las mujeres que ya no desean ningún tipo de acercamiento erótico-sexual con su pareja:

Después de la menopausia viene una baja del deseo sexual y hay mujeres que no aceptan a su marido en su cama, mientras que otras, por el contrario, tienen una mayor excitación, pero muchas de ellas no se dan chance, y si no se dan chance se pueden volver más histéricas. Se da con frecuencia hospitalización por diferentes causas que no son claras, pero en el fondo es esa la causa, la insatisfacción sexual (doña Rosy, 65 años).

Este testimonio expresa justamente esta relación entre el deseo sexual y la edad, y en él se hace énfasis en la posibilidad de que las mujeres que sienten deseo sexual puedan darse la oportunidad de canalizarlo y experimentarlo, porque si se cancela esta posibilidad surgen perturbaciones físicas y mentales.

Veamos cómo la menopausia, así como la operación para extraer la matriz, son útiles, en este mismo sentido, como pretexto para evitar contacto con la pareja. El siguiente testimonio nos sirve de crisol para evidenciar los conflictos respecto al deseo sexual en una pareja que lleva cuarenta años casada, en el que el discurso médico es utilizado para



evitar contacto con la mujer. A la mujer, por su parte, le cuesta trabajo reconocer que tiene deseo sexual y lo encubre con la necesidad socialmente legitimada al afirmar que lo que requiere es “atender sexualmente al marido, como debe hacer toda mujer”:

Ya quedamos como amigos, dice el señor Navarro, yo tengo colmillo con las mujeres y ya no es como antes que me iba a buscar mujeres. Ahora ya me quedo con mi mujer, la acompaño, estamos juntos. Los hombres tenemos necesidad... ahora ya no salgo a buscar. Y sí sé cómo es: los perfumes me gustan, el olor de mujer. Mmm... que te pongas tu perfume de *Jafra* me gusta mucho, poner una luz bajita, que te pintes la boca... pero el amor se pierde tan pronto... y la mujer [que en ese momento está presente] dice: no es que se pierda el amor, no se ha perdido... yo quiero cumplirle a mi marido (marido, 68 años; mujer, 61 años).

Otro elemento que pone en juego el señor es la lubricación y comenta: “a mí me gusta así mojadito, no así seco, me lastima. El médico me dijo que cuidara a mi mujer con lo de la operación y ella no quiere que la icuide!... Me dijo el doctor: es como si a ti te quitan los testículos y tu mujer estuviera encaramada a ti, la tienes que cuidar” (marido, 68 años).

La señora le responde que eso no es cierto, que el médico le recetó óvulos que se pone tres veces a la semana y que le ayudan con la resequedad: “Tengo diez meses de operada de la matriz y mi marido no me toca. Y yo necesito cumplirle a mi marido como mujer” (mujer, 61 años)

Lo que se observaba en la entrevista en realidad son dos visiones confrontadas: la falta de deseo del marido por su mujer, que encubre utilizando el discurso médico, y la expresión de la mujer, que no es capaz de decirle abiertamente al marido que tiene deseo sexual, lo que encubre a través del discurso “del supuesto deber sexual femenino para con el varón”. Para concluir, la señora se queja de que los hombres piensan que, tras la operación de la matriz, la mujer se queda “hueca” y ya no siente nada al tener relaciones sexuales. La señora comenta que ya “le explicó a su marido que una cosa es la matriz y otra la vagina, y que la operación se hace en la matriz, que no es que uno se quede hueca, pero esa es una idea de los hombres” (mujer, 61 años). Esta idea de que tras la operación las mujeres quedan huecas, vacías, y por tanto ya el hombre no siente nada, es recurrente. “Mujer sin matriz = cuerpo hueco”, cuerpo que ha perdido su sentido, no sólo para la reproducción, sino para el placer sexual también.

En cuanto a la adopción del discurso médico sobre la menopausia, me parece pertinente remitirme al análisis que Laura Cházaro (2004) hace sobre la utilización de los fórceps a finales del siglo XIX, ya que interpreta su uso a través de discursos situados en un contexto local, como parte de operaciones que, al mismo tiempo que producen



conocimientos, dan identidad a los cuerpos y a los sujetos que los usan. Considera los fórceps y los pelvímetros como parte del poder médico, con la capacidad de regular los cuerpos de las mujeres y de reproducir las valoraciones raciales y de género de la cultura de la época. A la mujer mexicana se le adjudicó “una pelvis estrecha” susceptible de ser manipulada por los instrumentales médicos, lo que me lleva a pensar, por analogía, que el discurso médico sobre la menopausia ha sido legitimado porque el conocimiento producido sobre el tema da identidad a los cuerpos en un complejo ajuste de edad y género que prevalece en nuestra sociedad, en el que se da una reafirmación de los valores y juicios sobre las mujeres. Este proceso, como hemos visto en los testimonios, es desigual y convive con otros discursos que relativizan este pensamiento médico, que interpreta el cuerpo de mujer como “falla”, como estar en “falta”, sin posibilidad de experimentar deseo sexual. Por consiguiente, en la forma en que es vista la menopausia se observan tensiones de distintas miradas que confluyen, pero que en el caso del discurso médico reflejan los ajustes entre dimensiones técnicas y normativas, de género y edad socialmente dominantes, y otorgan legitimidad “científica” a lo que desde la mirada médica es considerado como una “falla”. Veamos ahora cuáles son las características, los síntomas y las formas en que se expresa la menopausia caliente.

La menopausia caliente

Este tipo de menopausia se experimenta con mucho calor, sofocos y enrojecimiento de la piel. En ella permanece, o incluso se incrementa, el deseo sexual. Los sofocos, los bochornos y el calor también los reporta Emily Martin como principales síntomas de la menopausia pero, según mis testimonios, se refieren en particular al tipo de menopausia que considero caliente.

Es necesario equilibrar, como ya se mencionó, los sofocos y el exceso de calor, y una de las formas de equilibrarlos es mediante las relaciones sexuales, como medio para sacar del cuerpo el exceso de calor, de otra forma causa perturbaciones de diferente índole. “La menopausia caliente es alborotamiento, es poder decir sin tanto problema: se me sube el calor, estoy caliente, deseosa de sexo” (mujer, 65 años).

En este testimonio podemos leer la analogía entre sentir calor y bochorno y deseo sexual; calor del cuerpo, calor sexual. Por otra parte, encontramos en este tipo de menopausia una experiencia de este evento como libertad, no como pérdida. Recordemos que se trata de testimonios de mujeres que pertenecen a una generación que creció en una época en la que los mandatos de género eran más rígidos: se daba valor a la virginidad, el sexo estaba orientado a la reproducción, la mujer estaba sometida a los



deseos del varón y los deseos sexuales de las mujeres estaban controlados; no obstante, existían espacios y formas de transgresión.

Las mujeres experimentan contradicciones y paradojas y, en el caso concreto de la menopausia, algunas se descubren de manera clara en su madurez y comienzan a reconocerse con mayor libertad, dependiendo de cómo han experimentado su curso de vida. Las mujeres que han asumido el deseo sexual más allá de la reproducción, muchas veces han vivido esta sensación 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.

Con la menopausia yo no dije pos aquí ya se cerró la máquina del sexo. Yo no, al contrario, se siente uno más liberada, ya en el momento que se acabó, pues yo muy joven, de cincuenta y dos se me fue. No supe yo qué era menopausia, nunca sentí nada. Dicen que sufren más las que tienen menos sexo que las que tienen más, pero tantas cosas se dicen y yo no sentí nada. Al contrario, liberada, no andaba buscando a ver qué me tomo, a ver qué me pongo, a gusto se siente y no se pierde nada. No se pierden las ganas, absolutamente, ¡sí a estas alturas le dan uno ganas todavía! Jajá... ¡y todavía me falta! Jiji (mujer, 72 años).

En mi caso, fueron mejores mis experiencias después de la menopausia porque con mi marido... mmm no era malo, era algo conocido, pero cuando me separé y conocí a X descubrí realmente lo que es el placer (mujer, 64 años).

¡Con la menopausia se cerró la fábrica y se abrió el parque de diversiones! (mujer, 58 años)

Es interesante contrastar estos testimonios con las palabras que expresaron los varones respecto a los síntomas de la menopausia y sus repercusiones en las mujeres. Por una parte, estos destacaron su afectación general tanto en lo familiar, como en lo social. Algunos la ven como afectación, perturbación en diferentes dimensiones de la vida, y destacaron las diferencias experimentadas dependiendo de la ocupación de la mujer. En ese sentido, los síntomas pueden pasarse por alto si la mujer trabaja fuera del hogar, recibe remuneración y está ocupada en diversas actividades; por el contrario, si la mujer no trabaja los síntomas cobran una fuerza y poder que afectan tanto a ella como a su entorno inmediato. Según la visión de algunos hombres, también pueden utilizarla las mujeres para chantajear al marido y solicitar, bajo “la metáfora de la menopausia como enfermedad”, los cuidados y atención que la mujer siente que le hacen falta.



En ocasiones, los varones emplean adjetivos calificativos para agredir, calificar o devaluar los comportamientos de las mujeres que cursan este proceso, que ellos juzgan inadecuados, de tal suerte que expresiones como: “no le hagas caso, está loca, está menopáusica” o “compréndela, ya tiene la menopausia” son comunes. Estos calificativos nos llevan a pensar que asumen como “anormales” los comportamientos de las mujeres y son susceptibles de medicalizarse, y con ellos se devalúa el pensamiento y las opiniones de las mujeres en esta etapa de vida. Este es un discurso tan introyectado por algunas mujeres, que incluso se llegan a descalificar y a justificar los cambios en su forma de ser: “ay perdón, es la menopausia”.

Detrás de esta mirada descalificadora bastante generalizada, tanto en varones como en mujeres, en algunos hombres en particular existe el temor a descubrirse desplazados del control que han ejercido sobre las mujeres, a través del cual se han hecho responsables hasta de su placer, porque en la menopausia las mujeres pueden emanciparse; el hombre siente entonces “perder en algo en lo que ellos no tienen el control”. Con la menstruación, los varones pueden de alguna manera controlar y ejercer una estricta vigilancia de la sexualidad femenina aunque no siempre se logre, pero con la menopausia se pierde la posibilidad de evidenciar, si acaso, las posibles “infidelidades”, y eso les puede causar inseguridad e incertidumbre.

Empiezan a sentir los cambios hormonales y les afecta toda su vida tanto en el hogar como lo social. Al decir de ellas, que empiezan a sentir molestia, dolores de cabeza, sudores fríos y calientes, irritabilidad, dicen que entonces empiezan a salir achaques: mareos, estados nerviosos. Unas más jóvenes, unas más viejas... quizás unas no los manifiestan por los buenos hábitos que tienen de mantenerse ocupadas en el trabajo productivo, entonces esto pasa a segundo término, se la pasan con algún sedante. Si no están pensando sólo en la menopausia, la pasan bien. Mi madre fue dulce toda la vida, ni malos tratos ni nada, tiene mucho que ver la manera de pensar de las mujeres. En muchos casos es chantaje para que el marido y los hijos la mimen, porque a lo mejor sufrió abandono, para que las mimen y aprovechan ese momento, y para fastidiar a los demás (José Luis, 72 años).

La relación entre menopausia y falta de deseo sexual para algunos hombres no existe. Para ellos no tiene que ver la edad y sí con la forma de estimular y de “trabajar” a las mujeres; depende de la relación que se establece.

La menopausia no afecta el deseo de las mujeres, yo creo que eso es relativo porque te digo que he tenido parejas de todas las edades y he sido buen observador. Cuando noto que hay un sutil reclamo a mis posibilidades sexuales que, ora, pos no son muchas, pues a



la chingada. ¡Si no quieres, pues no! Si está un poquito fría y si me tiene confianza que no la voy a defraudar, le pongo tantita música, se siente protegida, uno quiere sentir palpitar a su pareja y disfrutar... Es igual que el campesino, si sabe trabajar la tierra, cosecha... si le das una cenita, un bañito, la paseas y ya luego es una mujer plena... Cuando veo que está teniendo su orgasmo [se ríe] ¡No que no, sí me encanta...! (hombre, 69 años).

Es decir, la expresión del deseo sexual depende de la actuación del varón, de las posibilidades que él tiene para hacer que las mujeres puedan sentirse “protegidas” en un ambiente tal que puedan expresarse sin censura. La protección es vista como una característica propia “masculina” que no siempre se logra, pero que se comprende como una parte fundamental de este modelo social de ser hombre. Es importante, en este sentido, la atmósfera que se va creando, la confianza y la calidad de la relación, y no la edad en sí misma. Por eso se afirma que el deseo permanece, o incluso incrementa.

Establecen más bien diferencias no entre quienes tienen o no deseo sexual —eso lo dan por supuesto—, sino que ponen al descubierto que lo que ocurre es la pérdida de deseo respecto a la pareja actual, lo que aparece con cierta recurrencia en los testimonios. Entonces, la menopausia se convierte así en el pretexto para cancelar la vida erótico-sexual con la pareja, pero no fuera de ella.

Hasta ahora tengo una vida sexual activa consistente, y en el caso de mis amigas están viviendo la menopausia con bochornos, retrasos, cuestiones de presión, cambios hormonales y eso, pero con deseo sexual, no es que ya no sientan deseo. Más bien creo que puede perderse el interés sexual por la pareja, que no te me antojen tú, pero otro de afuera sí, lo mismo nos pasa a los hombres, ¿afuera? ¡Hasta mi secretaria grita! (Pedro, 58 años).

En este sentido vemos cómo la visión estereotipada de la menopausia como evento de cancelación del deseo aparece como vía ideal para evitar confrontaciones con la pareja, pero en realidad lo que se pone de manifiesto es la pérdida de deseo con la pareja, no del deseo en sí, o que en otras etapas de su vida no fue un aspecto central en el que encontrarán satisfacción en sus vidas. Entonces, con el pretexto de la menopausia dan por terminada la posibilidad de relacionarse con la pareja, pero no necesariamente con otras personas.

Ahora bien, veamos qué ocurre en el caso de los varones frente a dos eventos que mencionaron en las entrevistas, relacionados con el deseo y que forman parte de la construcción de la identidad masculina: la potencia sexual y la erección. Este tema se aborda porque resulta de gran importancia deconstruir tanto el mito de la



menopausia en las mujeres, como lo que se esconde tras los prejuicios de la potencia sexual masculina en hombres mayores, que condiciona su deseo y la posibilidad de expresarlo de distintas formas.

Entre los ecos de la genitalización, la fantasía y el afecto

En la masculinidad hegemónica es fundamental el desempeño sexual de los varones, que se orienta principalmente a una expresión centrada en la genitalidad, en la potencia sexual y en la erección. El concepto de masculinidad evoca una serie de calificativos y atributos que incluyen primordialmente: poder, dominio, virilidad, potencia sexual, valentía, fortaleza, protección, responsabilidad y honor, todos ellos valores culturales que los hombres deben aceptar y mantener para ser verdaderos “hombres”. Para Connell, la perspectiva relacional para explicar la masculinidad es un elemento central, pues establece claramente que ninguna masculinidad surge excepto en un sistema de relaciones de género. A partir de esta premisa propone que, en lugar de intentar definir la masculinidad como un objeto —una particularidad de tipo natural, una conducta promedio, una norma—, “[...] nos centremos en los procesos y relaciones por medio de los cuales llevan vidas imbuidas en el género. De esta manera, la masculinidad es al mismo tiempo la posición de las relaciones de género, las prácticas por las cuales los hombres y las mujeres se comprometen con esa posición de género y los efectos de esas prácticas en la experiencia corporal, en la personalidad y en la cultura” (Connell, 1995: 35). En este marco de comprensión de la masculinidad, y en el contexto de los varones entrevistados, el sexo se aprende en la niñez temprana, no como una condición para dar placer y nutrimento al cuerpo, sino como un logro individual. Así, los varones en general tienden a considerar la sexualidad en términos de poder y de conquista, de modo que el logro reemplaza cualquier noción de placer sexual y, por ende, de erotismo. De ahí que, en el modelo dominante de ser “hombre”, los varones viven una sexualidad competitiva, violenta y homofóbica, como fuente de poder y como obligación, además de mutilada, al limitarse a los genitales y al coito; una sexualidad que se vive como obsesión, pues a través de ella muchos varones se prueban continuamente (Figueroa, 1997).

Esta visión de reduccionismo genitalista —que necesita deconstruirse— nos muestra como referente además una sexualidad joven, obsesionada por la potencia y frecuencia de relaciones sexuales, que se apodera de las personas mayores y hace que para ellos esta sexualidad referencial sea de difícil ejecución, lo que les conduce a autolimitarse por temor a no cumplir con las expectativas. Además se piensa que, si las personas mayores no se ajustan a esta actividad coital propia de la juventud, están desprovistas de sexualidad.



Si a estas razones se añaden otras que prejuzgan la sexualidad con valoraciones morales: buenas/correctas —la heterosexualidad— y malas/incorrectas —la homosexualidad—, se coloca a las personas mayores en una situación de precariedad.

No obstante, en los hombres mayores este eco de los mandatos de género referidos al placer sexual, que enfatizan estas características de potencia sexual, persisten con matices, resistencias, contradicciones y nuevas experiencias. En esta etapa de vida es importante para ellos, como parte de su vivencia del placer sexual, mantener una erección debido a que forman parte de un modelo de sexualidad genitalizado y, pese a la importancia del sexo que prevalece en esta etapa de vida, en algunos casos su énfasis se descentra para dar paso a experiencias desde su punto de vista más enriquecedoras y de mayor placer.

Por su parte, logran cierto distanciamiento de las normatividades tanto de género como de edad, a través de la ironía y el sentido del humor que aplican con bromas, chistes o exageraciones, o burlándose de sus actuales posibilidades sexuales. Lo mismo les sucede a las mujeres, con énfasis y contenidos diferenciados, aunque en su caso las burlas y la ironía se aplican a la apreciación estética de su cuerpo, a lo que los varones suponen que debe ser el comportamiento de una mujer “de edad”, al supuesto de que ellos “saben lo que a las mujeres les gusta y les causa placer” y respecto a cómo ellas ven el poder menguado de los varones y su dependencia hacia ellas. Es importante mencionar cómo a partir del humor se pueden relativizar estos mandatos y se puede poner distancia de alguna forma al peso que supone su práctica.

En cuanto a los varones, hemos observado la vergüenza y el temor como sentimientos predominantes cuando consideran que ser hombre se define en función del tamaño y consistencia de su pene y cuando se anclan en el anhelo de cumplir con los estereotipos de un tipo de placer sexual eminentemente falocéntrico. En otros casos, si bien es importante este aspecto, no lo es todo, y sí más bien enfatizan la calidad de los encuentros, la afectividad, el amor y el disfrute del placer sexual no genital que han ido aprendiendo a valorar desde la experiencia de su cuerpo como totalidad: las caricias, sentirse deseado y el cuidado de la otra persona. En algunos casos se da la revaloración de la mujer y la preocupación por su placer.

A la mayoría de los hombres les preocupa tener una erección lo suficientemente adecuada para relacionarse sexualmente con alguna mujer o con otro hombre, en el caso de varones con preferencias homoeróticas. La falta de consistencia o los problemas de erección en esta etapa de vida son vistos por algunos varones como una “falla”, como una enfermedad derivada de la edad, pero también los relacionan con la calidad de su trayectoria de vida y con las enfermedades que ahora padecen. Otros, en cambio, los ven como transformaciones naturales que tiene el cuerpo por la edad. No obstante, en ambos casos asumen que pueden acceder tanto a medicamentos, como a otro tipo



de estimulantes naturistas o accesorios mecánicos³ para apoyarse en una erección más consistente, y así adquirir seguridad en los encuentros erótico-sexuales y evitarse, dicen ellos, “vergüenzas”. No obstante, esto depende más bien de la reacción del otro y de las expectativas que la otra persona tenga depositadas, de tal suerte que puede vivirse como un problema, como una falla o fracaso, o bien como algo que simplemente sucede.

Es un impacto aún con toda mi seguridad, cuando tienes problema de erección, entras a una etapa de tristeza, desesperación, quieres encontrar la fuente de la juventud, come tus ostiones, come cebolla, y que si los caldos de gallina de rancho, todos caemos en eso. Pero si la otra persona te lo echa en cara, entonces sí ya estás en la olla (José Luis, 72 años).

La ironía y el sentido del humor los aplican los varones en temas tales como el desempeño sexual, la relación con sus cuerpos, la erección, el tamaño de su pene y el placer sexual; sobre estos temas asumen una actitud indolente o irónica con fuerte contenido obsceno. Son recursos del lenguaje que, en este caso, les permiten alejarse críticamente de los mandatos de masculinidad hegemónica, así como de los estigmas de la edad. Les permiten reírse de ellos mismos y burlarse de que sus cuerpos, como si fueran entes autónomos y separados de ellos mismos, no les obedecen. Su “cuerpo” se demora cuando tienen un estímulo sexual, no tienen ni pueden mantener una erección como ellos quisieran, e ironizan sobre su tamaño y sobre sus prácticas eróticas.

Si bien la penetración se menciona mucho en las bromas y chistes, en sus narraciones esta práctica aparece menos que la relacionada con el sexo oral, la cual destaca especialmente en sus testimonios. Los chistes comunes son: “cuando la fuerza mengua, le toca a la lengua” o “mientras haya lengua, hay hombre” (Jaime, 60 años). Tales prácticas se asocian particularmente a la obtención de placer por medio de una conducta compatible con el desempeño actual de sus cuerpos.

La lengua es percibida como una herramienta que puede utilizarse para dar placer, y le otorgan connotaciones parecidas al pene, además de que sostienen que las mujeres

3 Como el *strap-on* hueco que, según me reportaron en una *sex shop*, comienzan a demandar hombres mayores (entrevista a encargada de *sex shop*) como apoyo para quienes padecen disfunción eréctil. El *strap-on* es un dildo, que en ese caso es hueco para colocar el pene. Se usa con un arnés, que es un conjunto de correas que permite sujetarlo. La encargada de la tienda me comentó que desde hace aproximadamente ocho años ha observado diferencias en el tipo de personas que llegan a la tienda y en los productos que adquieren. El número de hombres y mujeres mayores ha ido paulatinamente en aumento e, incluso, al decir de la encargada, muchos acuden por recomendación médica para adquirir algunos “juguetes sexuales” que les permitan acceder a lo que consideran placer y satisfacer sexualmente a sus parejas.



son sensibles al sexo oral. Esta práctica se expresa entonces como un recurso estratégico para garantizar el placer femenino y, consecuentemente, la identifican como un punto importante de masculinidad: “la satisfacción de la pareja”. Aquí cobra sentido para ellos decir que: “el placer de la otra persona puede incluirse en mi placer”.

Uno se vuelve más mañoso con la edad, nos hacemos de técnicas que me permitan ir alargando el placer. Lo sensual no radica en la penetración, es sólo una parte, y eso lo fui aprendiendo y disfrutando, la contención... prepararnos... me das mi tiempo, con formas que vamos usando, como el sexo oral, los besos, las palabras, y luego la penetración como culminación (Pedro, 58 años).

La ironía se expresa también en el uso de las exageraciones sobre lo que sus cuerpos ya no son capaces de hacer a esta edad. Para algunos varones lo mejor es renunciar a la pretensión de afirmarse como varón con una vida sexual intensa relatando sus proezas; parece que huyen de esta imagen al bromear y destacar lo pequeño que resulta su pene, y la excesiva importancia que le han dado a la potencia sexual expresada en la erección, el número y la frecuencia de coitos, lo cual puede revelar una insuficiencia de los atributos de masculinidad.

De manera ambigua reconocen el valor de dichas conductas en un contexto de humor que parece obedecer a una lógica del absurdo, de la negación y de la inversión. La burla sobre el tamaño del pene ilustra el simbolismo del humor en la negación del valor que socialmente se le asigna, y es así como la importancia del tamaño del pene aparece invertida a través de la valorización humorística de un pene pequeño. Se destaca, no el tamaño ni las cualidades de la propia “herramienta”, palabra utilizada metafóricamente para denominar al pene, sino lo que ésta es capaz de hacer, cómo se utiliza y para qué: “[...] es inútil tener una gran espada, de doble filo, con buena empuñadora, si no sabe esgrima y viene un David con una daga chiquita, pero ese sí la sabe manejar, hace maravillas [risas]” (José Luis, 72 años).

En términos de su desempeño sexual establecen comparaciones y diferencias con los hombres más jóvenes y también con los que cursan su misma etapa de vida. Dependiendo de los elementos que se destaquen, los jóvenes tienen ventajas y, en otros casos, los hombres mayores. Las ventajas que observan en relación con los más jóvenes son su experiencia y la calidad del encuentro, que se traduce en establecer una relación en la que, independientemente de la duración, pueda ser emocionalmente intensa, con mayor oportunidad de comunicarse y en la que el cuerpo es el pretexto de esa comunicación. Algunos atributos de madurez, como las canas, las arrugas y la estabilidad financiera, se reconocen como atractivos para las mujeres, sobre todo si ellas son de menor edad que



ellos y de una posición social también menor. Destacan como ventajas para los varones jóvenes la frecuencia de los encuentros erótico-sexuales, el tamaño del pene y la mejor consistencia de la erección.

Se confronta así la calidad *versus* la cantidad, y se hace patente la diferencia de las experiencias: en la juventud se genitaliza el placer, en tanto que en los hombres mayores, pese a que este es un aspecto importante, se observa un desplazamiento a otros aspectos que, desde su perspectiva, les permiten experimentar más plenamente con todos los sentidos: se da lugar a la afectividad, es decir a la necesidad de sentirse escuchado, deseado, querido, respetado.

Comentan que los hombres jóvenes están más concentrados en su propio placer, y que no se preocupan tanto por el placer de la mujer, mientras los hombres mayores temen el rechazo si no pueden satisfacer a la mujer, de tal suerte que, para algunos, la seducción, el encantamiento, el enamoramiento a través de la palabra y el trabajo previo con la pareja se convierten en elementos fundamentales.

Darle la vuelta al fracaso

El temor al fracaso y a fallar en lo que se espera socialmente, según se lee en las entrevistas —al serles negada la capacidad de “cumplir” con los postulados del “éxito sexual”, privilegio de las personas jóvenes—, se convierte en una especie de “profecía autocumplida”, que algunas personas mayores se niegan a aceptar y convierten en una ventana de oportunidad para disfrutar de manera más satisfactoria. Fracasar en este sentido significa:

- es mejor la cantidad que la calidad,
- que sólo la penetración es válida,
- no poder comunicar lo que les gusta,
- entender el sexo como competencia,
- que no haya suficiente erección,
- no tener orgasmos,
- hay más preocupación por lo que ocurre alrededor,
- desconocimiento mutuo,
- no disfrutar.

Las dificultades para cumplir con las expectativas sociales se convierten aprendizajes diferenciados, para el hombre y para la mujer, con respecto al placer, el disfrute sexual y el



deseo. Estas expectativas se asientan en creencias sociales que se refuerzan constantemente, en las que las mujeres aparecen como sujetos asexuados, limitadas al acceso, al disfrute sexual y al cuidado del placer masculino; en tanto el placer de los varones se concentra en el buen desempeño de su pene y en el coito, como ya he mencionado. De ahí que el foco de atención se oriente fundamentalmente a cumplir con una serie de metas de rendimiento, más que a disfrutar del encuentro con el placer, de tal suerte que fallar, fracasar, constituye una oportunidad para contemplar otras posibilidades de disfrute. Sentir que se ha “fracasado” significa, según los testimonios, una ocasión para aprender otras variantes fuera de lo establecido.

Por ejemplo, algunas mujeres que presentan dolor durante el coito han aprendido otras alternativas no dictadas socialmente para disfrutar de sus cuerpos, como las caricias, el sexo sin penetración y el autoerotismo, entre otras. Fracasar en la experiencia erótica da la oportunidad de salir de este círculo vicioso que consiste en cumplir con expectativas sociales hechas propias.

En el caso de los hombres, debido a la falta de consistencia, a la duración en la erección, el tamaño del pene, etcétera, ellos han aprendido que su pene no es imprescindible para disfrutarse y disfrutar de las relaciones; o bien personas que tienen dificultad para experimentar orgasmos se han abierto a diferentes posibilidades para disfrutarse en su totalidad.

Es así como algunos hombres mayores descentralizan la genitalidad que en otro tiempo ocupaba un interés básico. Ahora, si bien es importante, acuden a otro tipo de estrategias de disfrute, como el sexo oral, las caricias, la conversación, el coqueteo, la comida, el sentido del humor y la gratitud. El sentido del humor se convierte en un aspecto fundamental, incluso como un recurso de seducción, ya que, al decir de ellos, la risa, la broma y la alegría son aspectos que se valoran con la edad y que son tan importantes que para algunos se convierten en requisitos básicos para el sostenimiento de una relación afectiva, como un medio de vinculación.

En relación con las diferencias en el desempeño sexual que establecen entre hombres de la misma edad, ubican fundamentalmente que su base se encuentra en el cuidado a la salud a lo largo de su curso de vida, en la satisfacción con su propia vida, y también en el interés y el deseo que la otra persona les manifiesta. Entienden como satisfacción propia: estabilidad económica, buena relación con la gente cercana y con su pareja, aspectos que los diferencian de los “viejos achacosos y amargados”. Consideran la importancia de que los hombres maduros disfruten de lo que la vida les ofrece, lo que incide, según ellos, en su disposición de disfrute erótico actual.

En las representaciones sobre el envejecimiento opera una oposición entre mente y cuerpo a partir de la cual existe un margen de acción como resistencia a los cambios



asociados con la edad, tanto en el ámbito social como en el físico. Las imágenes sobre el envejecimiento retratan una falta de disposición para el placer en general, la falta de cuidado personal y de sus relaciones, y estancarse en experiencias eróticas centralizadas en la genitalidad sin ocuparse de expandir sus posibilidades a experiencias más intensas y placenteras.

Esas imágenes sugieren un cierto grado de administración personal del proceso, al establecer con claridad la actitud, el movimiento y la disposición al placer como elementos definitorios del retraso del envejecimiento. El mantenimiento de una rutina cotidiana sana y una actitud positiva, de buen ánimo, de placer sobre lo que la vida les ofrece y de interrelación con los demás, son algunos signos de administración personal.

Se observan así dos posiciones de la expresión erótica: una con ecos de la genitalidad, y otra basada en prácticas de placer corporal diversificado, centradas en la experiencia y satisfacción propia y de la pareja, y en una mayor calidad de la relación. Estas dos posiciones persisten, aunque la segunda, más vinculada al placer de ambas personas, prevalece en hombres con mayor educación, con relaciones erótico afectivas en condiciones de mayor igualdad, y que se encuentran más satisfechos con su vida en general. Esto no significa que todas sus relaciones en este momento sean así, sino que, más bien, cuando lo logran es porque confluyen estos factores.

Algunos pautan las diferencias de disfrute erótico en tres momentos según su experiencia de vida: en el primero centralizan su placer en el orgasmo, en el segundo momento se orientan a la preocupación, e incluso a la ansiedad por satisfacer a la mujer —no por ella, sino porque se sienten en permanente evaluación ya que de ello depende su seguridad y su confianza, que se encuentra en prueba permanente porque se hacen responsables del placer de las mujeres—, y en el tercer momento destaca el esfuerzo por conseguir que la mujer llegue al orgasmo, que, aunque se considera que no es definitorio, sí les preocupa, aunque ya no se asume como responsabilidad el hecho de lograrlo. Se disfruta lo que se presenta, sin expectativas, y el sentido del humor en la dinámica resulta fundamental.

Lo importante es no tener la erección como meta y, si la mujer relativiza su importancia, se sienten menos confrontados con su capacidad física y con su inseguridad. Se destaca que la sensualidad, tomarse tiempo y disfrutar de cada detalle constituyen un aprendizaje que se adquiere con el tiempo, convertido en experiencia, de tal suerte que la satisfacción de la pareja es un punto importante de masculinidad que identifican. Veamos el siguiente testimonio:

Yo veo diferentes etapas en mi vida: la primera cuando lo único que me preocupaba era tener placer, que se traducía en tener un orgasmo, la segunda, cuando la preocupación



era lograr el orgasmo de la mujer, y la tercera, ahora hago mi mejor esfuerzo, pero no me responsabilizo del placer de la mujer y no por ello pierdo seguridad y confianza... Como dice una amiga: el orgasmo es de quien lo trabaja, si no termina la mujer, me quedo frustrado. Y, ¿ahora qué hago, no? Aunque el orgasmo no es definitorio, sí me preocupa, aunque ahora menos que antes. Si a ella no le importa, a mí me angustia menos. Cuando era joven mi preocupación era tener mi orgasmo y ya; después, sí había mucha preocupación por el orgasmo de la mujer. Sentía que era mi competencia y, en la tercera etapa, si no le conflictúa a ella, a mí tampoco. No soy “bombero”, jijiji, por estar bombeando. Trabajé, hicimos lo que pudimos, si no lo logramos no importa (Pedro, 58 años).

Este testimonio es interesante en la medida en que se observa un cambio en la manera en que se asume el placer en distintas etapas de su vida: en la primera etapa se privilegia la experiencia personal centrada en el orgasmo, en la segunda se tratar de conseguir el placer de la mujer y en la tercera etapa ya no asume dicha responsabilidad, sino que se trabaja para la obtención del placer, pero ya no se fija al orgasmo como meta a alcanzar.

En este desempeño sexual, el deseo y la apertura que la otra persona expresa resultan fundamentales. Es decir, la cuestión de la erección apunta a ser un asunto relacional y no una limitante física por la edad. De nueva cuenta aparece en algunos hombres y mujeres la necesidad de moverse del modelo hegemónico de género referido a la sexualidad masculina y femenina, que enfatiza la coitalidad y la potencia sexual masculina expresada en el tamaño del pene y la frecuencia de los encuentros sexuales, para tener otro tipo de experiencias alejadas de este modelo, que tienen que ver con la calidad del encuentro, con la capacidad de disfrutar de la compañía, con el sentido del humor, con las caricias en todo el cuerpo y con el afecto, donde lo fundamental es el deseo que puedan sentir por la otra persona. Aquí, “la experiencia” predomina sobre el “atractivo”:

De la misma forma, sexualmente uno nunca es igual con todas con las que uno se acuesta, varía en función de la compañía. Erotismo, deseo, deseo del otro por mí. Cuando la otra persona me desea y tiene una sexualidad abierta hacia mí, puedo durar más tiempo con mi erección, en cambio, cuando no es así no tengo control y puedo venirme antes. Las mujeres son más controladas, tienen más control de sí mismas, pero cada vez hay menos mujeres anorgásmicas. En esta época son más libres, aunque hay diferencias. Hasta ahora no tengo problemas de erección, pero sí de consistencia (Pedro, 58 años).

Como respuesta de la pareja ante los posibles problemas de desempeño sexual se espera comprensión, que no sea éste el centro de la relación, y que ambos tengan claro que existen límites. De hecho, al parecer la disfunción eréctil es una prueba a superar por los



hombres y, de no hacerlo, sobreviene la vejez. Para ellos, la vejez implica no observar planes a futuro, asumir las imágenes que la sociedad les devuelve de lo que debe ser una persona vieja y empezar a comportarse como tal; por ello, de no transformar las formas en que obtienen placer más allá de un placer coitocéntrico, es un indicador de que ya son viejos.

Es decir, la valoración que se le da a la erección y a la penetración como estrategia de placer erótico dentro de este modelo está condicionada por cómo se llega físicamente a esta edad, pero también por la calidad de las relaciones que establecen y por el aprendizaje que van teniendo a lo largo de su trayectoria de vida, que les ayuda a relativizar su importancia en sus experiencias eróticas para darse la oportunidad de acceder a otro tipo de placeres que potencializan su experiencia y descentran el coito como práctica normativa.

Las personas que pusieron en entredicho “su fracaso” han cuestionado sus creencias para modelarlas, y han logrado prácticas más libres y más placenteras. En síntesis, “fracasar”, estar en “falta”, les ha brindado la oportunidad de trascender las expectativas sociales que han hecho propias, y les ha permitido regresar a su propio cuerpo para reaprender y desde sus opciones alcanzar una mayor satisfacción y responsabilidad personal, pero no desde las exigencias sociales. Implica jugar sin expectativas, reconocer su cuerpo y adaptarse a sus diferentes ritmos, modos y placeres, disfrutando del camino.

Si se asume la falta de erección o de consistencia como fracaso o como discapacidad, se teje una gramática emocional que configura la vergüenza como metáfora de ser un cuerpo masculino inadecuado, que no cumple con lo que se espera de él, y la aceptación de este estado de vergüenza e indignidad significa, por tanto, darse por derrotado y asumir la vejez o lo que simbólicamente suele estar asociado a ella —sentirse como personas inútiles, sin ilusiones ni planes a futuro, amargadas, que difícilmente disfrutan de lo que tienen, y también al término de su erotismo y su sexualidad—. Es decir, se asumen los estereotipos sociales de lo que sistemáticamente la sociedad les ha dicho que es ser viejo, y asumen así la vejez paulatinamente, como si fuera un traje que poco a poco se amolda al cuerpo. En este sentido, sienten vergüenza de poseer un cuerpo que no responde más a las expectativas socialmente asignadas a los varones. Para Norbert Elias, “El sentimiento de vergüenza es una excitación específica, una especie de miedo que se manifiesta de modo automático y habitual en el individuo por razones concretas” (1993: 499). La vergüenza puede ser vista como un miedo a la degradación social o, dicho en términos más generales, a los gestos de superioridad de los otros” (1993: 499). El individuo teme perder el aprecio o la consideración de otros cuyo aprecio y consideración le importan o le han importado (1993: 500), como otros varones de su generación, mujeres con las que se relacionan y otros varones más jóvenes, que pueden ser testigos de su “inadecuación social”.



La vergüenza así se equipara con un sentimiento de inferioridad o humillación debido a una mirada superior que pone en evidencia relaciones de interdependencia atravesadas por la subordinación. Los sujetos interiorizan en su cuerpo normas y prohibiciones sociales, de tal forma que la vergüenza y el temor se convierten en dispositivos de control por excelencia en nuestra sociedad, lo que se concreta de manera distinta en mujeres y en varones. La vergüenza internalizada construye cuerpos intimidados socialmente, que ya no necesitan que los demás sepan su “falta” porque ellos la saben, y eso es suficiente para perder la seguridad y la confianza que condicionan la manera de pararse en el mundo. Para superar esta situación, afirman que se debe descentrar el coito, poner en juego prácticas diversas y aceptar los límites propios, lo que en varios de los testimonios se hace desde la ironía y el sentido del humor, recursos que los distancian críticamente del patrón masculino de comportamiento hegemónico y les ayudan a no temer al ridículo.

Consideraciones finales

Es posible, a partir de los testimonios, detectar dos trampas que causan estragos en cada uno de los géneros y que bien vale la pena reflexionar. Por una parte se encuentra “la erección” como símbolo de poder. Para Clara Coria:

[...] el modelo patriarcal ha instalado en el miembro masculino la máxima expresión de “potencia viril” —necesidad de demostrar su capacidad de lo que creen es su potencia viril para ser aceptados y reconocidos y afirma que los privilegios otorgados a la llamada “masculinidad” retornan como bumerán atacando su misma base de lanzamiento. Refiriéndose a que la exaltación que esta sociedad ha hecho del miembro masculino se ha convertido, para la mayoría de los varones, en una trampa que los lleva a caer en la compulsión de estar probando permanentemente que funciona (Coria, 2012: 97).

Se pierden con ello otras posibilidades de disfrute mutuo. El poder masculino encuentra su expresión en la demostración permanente de fuerza y penetración, y cualquier obstáculo que impida esta demostración será considerado como rasgo de impotencia y como alteración a lo que se considera ser masculino. El fantasma de la impotencia ronda permanentemente a los hombres mayores —miedo, angustia—, y les lleva en muchas ocasiones a reproducir aquello que tratan de evitar.

La segunda trampa se refiere a la dimensión, en la que tanto hombres como mujeres caen cuando le hacen el juego a las propuestas machistas de valorar las “grandes



dimensiones del miembro”, lo que no es necesariamente tan satisfactorio como se lo hacen creer.

La dimensión del miembro suele ser utilizada en una sociedad patriarcal para mantener un ideal omnipotente, que favorece las idealizaciones y focaliza la búsqueda del disfrute en una mecánica basada en la dimensión. De esta manera, también las mujeres caen en la trampa y quedan reducidas a la zona genital como la única y legítima zona apropiada del disfrute, genitalizando el deseo (Coria, 2012: 102).

De esta forma se perpetúa la creencia de que la satisfacción depende de los hombres y que se juegan su virilidad en cada función. Por ello, se medicaliza la disfunción eréctil y se promueve el *sildenafil* (Viagra) como posibilidad de alcanzar la “felicidad”. Una consecuencia de valorar la dimensión del miembro es el desencuentro entre hombres y mujeres porque, entre otras cosas, ellos quedan obsesionados por cumplir con la exigencia, y ellas frustradas porque se desvía la atención a la preocupación por cumplir del hombre por encima de la calidad del encuentro.

No obstante, hay hombres, como hemos visto, que se distancian de estos mandatos con sentido del humor, con ironía y con comportamientos que se alejan de dichas prácticas, lo que les conduce a obtener, según sus testimonios, un mayor placer, al romper con los comportamientos de cuando eran jóvenes, es decir, con un placer que califican como “egoísta”, para abrirse a un placer compartido con la pareja, en condiciones de mayor igualdad y de más intimidad, donde ellos se sienten reconocidos y valorados por las mujeres, en tanto que ellas se sienten escuchadas en sus necesidades, gustos y placeres, logrando con ello que las mujeres se apropien y se hagan cargo de su propio placer. Es decir, alejándose de estos mandatos de género que imponen un comportamiento a los varones centrado en el placer genitalizado y coitocéntrico, tienen la posibilidad de un mayor disfrute e intercambio, en el que las caricias, el juego, la apertura al placer con todos los sentidos y la conversación son fundamentales.

Por su parte, la menopausia como construcción social se configura como una lente que permite mostrar la forma en que las mujeres están viviendo esta etapa de vida, cómo viven su ser mujer, la influencia del discurso médico y la calidad de las relaciones que se encuentran en su entorno, lo que se conecta a su vez con el deseo y el placer sexual.

El discurso médico muestra las formas de evaluar este evento biocultural en función de la fisiología de los varones, en relación con la pérdida de hormonas de las mujeres mismas y en relación con mujeres más jóvenes. Se construye como una “falla” o una “anormalidad” susceptible de medicalizar. Se distinguen dos tipos de menopausia: la caliente y la fría, con efectos y consecuencias distintas. La menopausia fría se experimenta



más en mujeres relativamente más jóvenes y cercanas al discurso biomédico, así como en mujeres no satisfechas con su vida ni con su pareja en ese momento, ni con etapas anteriores de su vida.

Por su parte, los hombres conciben a las mujeres como sujetas sexuadas, al reconocer que tienen deseo sexual y que la expresión de ese deseo depende más de la forma en que ellos se habilitan para que ellas se expresen eróticamente, que de la menopausia en sí misma. En ocasiones, la menopausia como metáfora da cuenta del control del dominio masculino para devaluar a las mujeres. En el caso de algunas mujeres con baja autoestima, pueden asumir lo anterior después de constantes repeticiones, pero para otras mujeres representa una liberación y el fin de una fase del ciclo vital. Estas mujeres que vivieron la menopausia como el cierre de la fábrica y la apertura del parque de diversiones tenían trabajo remunerado, su trayectoria sexual había sido satisfactoria y tenían redes emocionales importantes, conformadas por “amigas” con quienes reflexionaban conjuntamente sobre lo que les iba pasando en la vida. De esta forma, reconocen esta etapa como de mayor libertad y satisfacción, disfrutaban con menos prejuicios que cuando jóvenes, y afirman su deseo sexual.

En relación con el erotismo, es una moneda de dos caras: implica una cancelación del deseo sexual en las mujeres, no por la edad en sí misma, sino porque la menopausia es una opción para la falta de deseo hacia la pareja, o bien, por el contrario, se traduce en permanencia o incremento del deseo sexual al convertirse los bochornos y los calores corporales en metáforas del deseo sexual. Esta experiencia se encontró en mujeres que trabajaban y estaba condicionada por la satisfacción que tenían en relación con la pareja, y en general en esta etapa de su vida.

En el caso de los varones, a partir de la ironía y del sentido del humor respecto a la potencia sexual intentan un distanciamiento de las normas hegemónicas de género, relativizando su importancia, y, por otra parte, se muestran las trampas de la erección y la dimensión como símbolos del poder masculino, que tanto hombres como mujeres en muchos casos asumen. No obstante, observamos en algunos varones el distanciamiento con respecto a la sobrevaloración de la erección y de la penetración para darse la oportunidad de un mayor disfrute en el que se enfatiza la comunicación, las necesidades y los intereses mutuos. De sobrevalorar estas exigencias y la consecuente imposibilidad de cumplirlas a cabalidad, caen en la desesperación y, entonces, “sobreviene la vejez”.



Referencias bibliográficas

- Connell, R.W. (2003). *Masculinidades*. México: UNAM.
- Coria, Clara (2013). *Erotismo, mujeres y sexualidad después de los sesenta*. Buenos Aires: Paidós.
- Eliás, Norbert (1988). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México: FCE.
- Lamas, Marta (2002). *Cuerpo, diferencia sexual y género*. México: Taurus.
- Lock, Margaret (1993). *Encounters with Aging. Mythologies of Menopause in Japan and North America*. Estados Unidos: University of California Press.
- Martin, Emily (1989). *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.
- San Román, Teresa (1990). *Vejez y cultura. Hacia los límites del sistema*, Barcelona: Fundación La Caixa.
- Sánchez, Georgina (2013). “Ni jóvenes ni viejitas. Salud de las mujeres grandes”. En *Ecofronteras*, núm. 48, mayo-agosto, pp. 6-9.

5

Mujeres indígenas:
cuerpos y violencias.
Resistencias y dominaciones 1

El embarazo no deseado. Mujeres indígenas y mestizas en San Cristóbal de Las Casas

*M. Georgina Rivas Bocanegra**

Introducción

De acuerdo con datos de la Organización Mundial de la Salud (OMS), de los dieciocho millones de embarazos anuales que ocurrieron en América Latina y el Caribe, el 52% han sido no intencionados, y de éstos el 21% terminaron en abortos. Por su parte, el Instituto Alan Guttmacher ha señalado que en México, en la década de los noventa, el 40 % de los embarazos fueron no intencionados, mientras que el 17% de ellos terminaron en abortos inducidos (Guillaume y Lerner, 2006). Como resultado de los cambios sociodemográficos ocurridos en el país, que llevaron a la disminución de la tasa de fecundidad de 5.6 hijos por mujer en 1970 a 2.2 en 2006, la proporción de embarazos no deseados habría aumentado no obstante la política de planificación familiar, al registrarse un aumento de 64% en el número de abortos inducidos, que pasó de 533 000 en 1990 a 875 000 en 2006, y en el incremento de la tasa de aborto que, de 25 por mil mujeres de 15 a 44 años, se ubicó en 33 por mil en el mismo período (Juárez *et al.*, 2008: 2-12). Estimaciones más finas por regiones señalan que en general la tasa de aborto sería de 38 por mil mujeres, mientras que en la región menos desarrollada, donde se ubica Chiapas,

* Doctora en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable por El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR). Es profesora de tiempo completo del Posgrado en Ciencias en Salud Pública de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH). Correo electrónico: georgina.rivas@unicach.mx.



se encontraría entre 25 y 27 por cada mil mujeres, una de las más bajas si se compara con el resto del país (Juárez y Singh, 2013: 25-35). Puede decirse que el aborto inducido es evidencia de que la gestación no era deseada por parte de la mujer; sin embargo, el hecho de continuar aquélla hasta el parto no es garantía de que haya sido deseada.

¿Cómo se define un embarazo “no intencionado”? ¿Es lo mismo que un embarazo “no deseado”?

Desde la perspectiva demográfica, el embarazo no intencionado es aquel que ocurre cuando no se desea, independientemente de haber utilizado o no protección anticonceptiva, debiendo distinguirse entre un embarazo tal vez deseado, pero inoportuno, y aquel no deseado en absoluto (Committee on Unintended Pregnancy, 1995: 22). Dicho concepto, sin embargo, ha recibido críticas pues no es aplicable a todos los contextos, además de que la intención de embarazarse y el deseo por el mismo se correlacionan pobremente, sobre todo cuando se trata de saber lo que ocurre a escala individual (Zabin *et al.*, 2000: 39-45; Sable y Libbus, 2000: 191-196; Poole *et al.*, 2000: 179-182; Standford, 2000: 183-189; Santelli *et al.*, 2003: 94-101).

Pero ¿por qué ocurren los embarazos inoportunos o no deseados, si en general mujeres y hombres de todos los sectores sociales tienen conocimiento acerca de la existencia de métodos anticonceptivos?

La literatura refiere que la ambivalencia ha llevado a algunas mujeres a la inconsistencia en el uso de anticonceptivos o a su no uso en absoluto (Sable y Libbus, 2000: 191-196; Zabin, 2000: 39-45). Las fantasías acerca del deseo de tener un hijo con una pareja en particular ligadas al placer sexual, la erotización del riesgo y, por lo tanto, al sexo no protegido, tanto en mujeres como en hombres, evidencian la importancia de la satisfacción de necesidades inmediatas de tipo emocional en detrimento de metas de largo plazo, como el evitar la gestación (Higgins, 2008: 130-137). El apoyo de los varones y la estabilidad de la relación juegan un papel importante en el deseo y destino del embarazo por parte de las mujeres, de modo que ante su ausencia es más probable que éste sea rechazado (Kroelinger *et al.*, 2000: 112-119; Zabin *et al.*, 2000: 39-45). El deseo puede modificarse a lo largo de la gestación como respuesta a lo que ocurre en el contexto y es significativo para las mujeres, así que un embarazo inicialmente deseado puede volverse no deseado o, caso contrario, puede ser aceptado más tarde (Sable y Libbus, 2000; Kroelinger *et al.*, 2000; Poole *et al.*, 2003: 179-182; Zabin *et al.*, 2000).

Se ha documentado alguna asociación entre el embarazo no intencionado y la violencia en la relación de pareja. Resultados de una amplia muestra obtenida de la base de datos del Pregnancy Risk Assessment Monitoring System (PRAMS), en Estados Unidos, mostraron que el nacimiento del producto contra el deseo de la mujer había sido más frecuente entre quienes habían reportado violencia doce meses antes y durante la



gestación, en oposición a quienes no la sufrieron, y que sería más frecuente en mujeres socialmente más vulnerables como las afroamericanas, las menores de edad, las que no estaban casadas, las que vivían en condiciones de hacinamiento o que tenían menor escolaridad (Goodwin *et al.*, 2000: 85-92; Saltzman *et al.*, 2003: 31-43). La violencia sería también más frecuente entre quienes decidieron abortar y no comunicaron su decisión al varón, o en quienes tuvieron abortos voluntarios de repetición (Woo *et al.*, 2005: 1329-1334; Fisher *et al.*, 2005: 637-641).

En América Latina, el papel de apoyo o de abuso de los varones según el marco material, normativo y simbólico en que tienen lugar las relaciones de pareja, condiciona su corresponsabilidad en la protección anticonceptiva así como el deseo o no de las mujeres por el embarazo (Tolbert *et al.*, 1999; Llovet y Ramos, 2001; Bankole *et al.*, 1998, citados por Guillaume y Lerner, 2006). Según un estudio de base poblacional llevado a cabo en Colombia, la violencia de pareja mantiene una asociación significativa con el embarazo no intencionado, de modo que se evitarían cada año aproximadamente entre 32 500 y 45 000 de éstos si la primera fuera eliminada (Pallito y O' Campo, 2004: 165-173). Si bien en México no se ha investigado la asociación entre la violencia y la intención de embarazo, la información disponible ha evidenciado que existe una continuación entre el maltrato sufrido en la infancia y más tarde en la adultez, así que la gestación habría sido raramente la iniciadora de la violencia (Castro *et al.*, 2003: 110-1116; Cuevas *et al.*, 2006: 239-24).

El estudio que se presenta a continuación tuvo como objetivo contribuir a la comprensión del problema del embarazo no deseado, entre mujeres indígenas y mestizas, en una ciudad mediana de Chiapas, en el sureste de México, la cual ha tenido un importante crecimiento demográfico en los últimos cuarenta años.

Metodología

Siguiendo una metodología cualitativa y previo consentimiento informado, en el período de 2006 a 2008 fueron entrevistadas once mujeres indígenas y doce mujeres mestizas que estaban embarazadas o lo habían estado y que reportaron no desear el embarazo actual o alguno de los anteriores. Las primeras eran bilingües, hablantes de tsotsil, tseltal y chol como lengua materna, y habían migrado a la ciudad a diferentes edades; de ellas, siete decidieron interrumpir el último embarazo y cuatro lo continuaron hasta el nacimiento del producto. Entre las mestizas, siete eran originarias de San Cristóbal y cinco eran inmigrantes de diferentes municipios chiapanecos y estados del país, quienes llegaron generalmente desde su infancia a esa ciudad; nueve decidieron interrumpir el



embarazo y tres lo continuaron hasta el nacimiento del hijo o hija. La pregunta clave fue: ¿cómo cree que ocurrió ese embarazo que no deseaba?

El contexto. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

A lo largo del siglo pasado, la necesidad de tierras y en general las difíciles condiciones de vida como parte de la violencia estructural orillaron a la población campesina indígena de la región de Los Altos, con una alta densidad de población, a migrar hacia otras regiones del estado así como a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, que a partir de la década de los setenta creció vertiginosamente (Viqueira, 2005: 219-236; Aubry, 2008: 111-146; INEGI, 2003: 21-36). En ese proceso las mujeres indígenas llegaron a ésta muchas veces solas, para escapar de la violencia doméstica en sus lugares de origen pero también con la idea de mejorar su vida (Freyermuth y Manca, 2000: 203-228); asimismo llegaron mujeres mestizas de otros municipios chiapanecos y de otros estados del país, por motivos de estudio o trabajo, según las narrativas de las entrevistadas.

La religión católica ha tenido un peso preponderante en una región relativamente aislada como Los Altos, en San Cristóbal de Las Casas, como su principal centro urbano (Aubry, 2008: 111-146), influyendo en las normas de convivencia cuya rígida división sexual del trabajo ha legitimado las inequidades de género. Éstas, sin embargo, se han modificado en grado variable ante la fuerza de las transformaciones económicas, sociales y culturales. El flujo migratorio continuo de diferentes grupos sociales hacia San Cristóbal, aun de diferentes nacionalidades, desde la segunda mitad del siglo XX, ha convertido a la ciudad en un espacio cosmopolita (Viqueira, 2005: 219-236) que, junto a la revolución tecnológica y los medios masivos de información, han contribuido a la secularización de las costumbres locales.

La urbanización del municipio de San Cristóbal, cuya tasa de crecimiento poblacional promedio anual¹ de 2000 a 2010 es una de las más altas del estado con 3.3 % (INEGI, 2011: 4), el aumento en la proporción de mujeres con educación básica e incorporadas al mercado de trabajo, así como el acceso a la anticoncepción, han dado lugar a una importante modificación en el tamaño de familia y, probablemente, a un menor deseo de embarazo por parte de éstas. De acuerdo con estimaciones basadas en la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica (ENADID) 1992, 1997 y 2009, la tasa global de

¹ La tasa de crecimiento poblacional promedio anual está determinada por el incremento o disminución de los nacimientos, de las defunciones y del saldo neto migratorio (INEGI, 2008: 4).



fecundidad en el estado se redujo de 4.50% a 3.54%, y luego a 2.63% en esos respectivos años (CONAPO, 2011). Situación similar se habría registrado en el municipio que, según datos del INEGI (2008), pasó de 2.05% en 2000 a 1.8% en 2005, reducción porcentual que se habría producido sobre todo entre las mujeres con secundaria y más. Acerca del deseo por el embarazo, un estudio realizado en asentamientos marginales de la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez, y de San Cristóbal de Las Casas evidenció que hasta en un 50% hubo franco rechazo, discordancia o indiferencia al mismo por parte de ambos o alguno de los miembros de la pareja, sin que el conocimiento de métodos anticonceptivos hubiera evitado que ocurrieran dichos embarazos (Nazar y Salvatierra, 2008: 1-16).

Es importante señalar que en el ámbito del control de la fecundidad se han mantenido las inequitativas normas de género, ya que en el estado la salpingoclasia ha registrado la prevalencia más alta, con el 55.6%, mientras que el condón, el coito interrumpido y la vasectomía han tenido las prevalencias más bajas, de 3.7 %, 1.7% y 0.9% respectivamente (INEGI, 2005: 52-67).

Las mujeres indígenas en la ciudad

Las mujeres indígenas de este estudio se ubicaban en un rango de edad muy amplio, de 14 a 36 años. A pesar de la carencia relativa de oportunidades en sus comunidades de origen, entre ellas no había analfabetas y cuatro tenían preparatoria y más. Entre quienes tenían un trabajo extradoméstico, éste era de baja calificación y remuneración. Menos de la mitad tenía una relación de pareja estable, ya fuera que estuvieran casadas o en unión consensual; el resto habían sido abandonadas o se separaron de la pareja o nunca tuvieron una. La mayoría se adscribía como católica. Generalmente se trataba de mujeres campesinas que procedían de los municipios cercanos a San Cristóbal de Las Casas, quienes habían emigrado solas para trabajar, capacitarse en oficios, estudiar o que llegaron empujadas por la violencia doméstica y sexual. Algunas contaban con redes de apoyo que habían logrado con esfuerzo durante su permanencia en la ciudad.

Para quienes llegaron a trabajar o eventualmente a estudiar, vivir en el espacio urbano les dio libertad para relacionarse de manera diferente con mujeres y hombres, pues pudieron hacer amigos varones e incluso algunas iniciaron relaciones de noviazgo, situación prohibida en sus comunidades de origen. Deseaban quedarse en la ciudad y una de las maneras era establecerse como pareja. Sin embargo, una vez fuera del marco normativo y sin apoyo familiar, se formaron uniones inestables de poco compromiso donde el varón tenía otra mujer o ellas eran a su vez pareja paralela. La violencia que las mujeres refirieron iba desde los celos y el control, los golpes y las humillaciones, hasta el abandono, o desde el acoso sexual hasta la violación, esta última sobre todo en algunas



mujeres solteras por parte de familiares y conocidos. Aunque las mujeres se subordinaron a los deseos de los hombres y asumieron los roles de género tradicionales, no fue, sin embargo, sin resistencia por parte de algunas de ellas.

Con respecto a su vida sexual, sólo una de las mujeres indígenas, quien tenía una unión legitimada por las normas y contaba con un trabajo extradoméstico regularmente remunerado y una fuerte red social de apoyo, mencionó que sus relaciones sexuales eran consensuadas y que ella podía negarse a los requerimientos del varón. Quienes estaban unidas y ya tenían hijos e hijas habían utilizado anticonceptivos efectivos; sin embargo, al momento de la investigación, sólo utilizaban el coito interrumpido, el ritmo o nada.

¿En qué medida el tener relaciones sexuales fue una decisión propiamente de ellas en una situación donde parecía predominar el abuso de los varones y la necesidad de sobrevivir en medio de la soledad y la pobreza?

Las mujeres mestizas en la ciudad

Las edades de las mujeres mestizas se ubicaban en un rango de 20 a 37 años. La mayoría contaba con educación media superior y más, sobre todo las inmigrantes, algunas de las cuales realizaban estudios de postgrado en instituciones públicas. Más de la mitad tenía un trabajo extradoméstico, algunas de acuerdo con su profesión. Sólo cinco estaban unidas, dos estaban en proceso de separación y las cinco restantes eran solteras, en su mayoría en etapa de noviazgo. Todas se adscribían como católicas.

Las mujeres originarias de la ciudad procedían de hogares donde los padres eran en su mayoría profesores, una de las pocas profesiones que ha permitido una mejora en las condiciones de vida en una región marginada; o éstos eran pequeños empresarios locales o artesanos. Las mujeres inmigrantes procedían de familias de campesinos, de obreros y de empleados de gobierno; ellas eran de municipios no indígenas de Chiapas, así como de los estados de Puebla y Oaxaca, las cuales buscaban mejores condiciones de vida.

El hecho de ser mujeres con educación media superior o superior, de tener a veces un trabajo extradoméstico y su propio ingreso, así como de contar con el apoyo de su familia, no las eximió de haber sufrido abuso por parte de su pareja —celos y control por parte del varón, haberse sentido presionadas a tomar alcohol, recibir amenazas, humillaciones y golpes, así como padecer la falta de compromiso afectivo y económico hasta el abandono—. En general, en el grupo de las mujeres sancristobalenses, todas las cuales tenían como grado escolar preparatoria y más, fue frecuente que los varones impusieran sus condiciones y que ellas asumieran los roles de género tradicionales. Entre las mujeres con estudios universitarios y más, sobre todo inmigrantes, lo anterior fue



menos común, y algunas negociaron de tal manera, que en las crisis pudieron imponer en diverso grado sus propios términos.

Acerca de su vida sexual, sólo cuatro de las entrevistadas, un tercio del total, mencionaron que sus relaciones eran consensuadas y por lo tanto respetuosas de sus deseos, así como placenteras, correspondiendo ello con quienes mantenían una relación de pareja un poco más equitativa. Dos eran sancristobalenses y dos inmigrantes, generalmente entre las que tenían mayor nivel de estudios dentro de su respectivo grupo. Para el resto, las relaciones eran aceptadas como una más de las atenciones al varón, así como para evitar la violencia.

Llama la atención que la mitad de las entrevistadas, entre las que estaban sobre todo las mujeres sancristobalenses, mencionó haber usado anticonceptivos hormonales orales que, sin embargo, a veces se les olvidaba tomar; mientras que en las inmigrantes, con mayor escolaridad, predominó sobre todo el uso del condón, así como el uso de métodos naturales como el ritmo, con alguna variante como el Billings² o el coito interrumpido. Dos de las mujeres nacidas en la ciudad, una de las cuales ya tenía dos hijos, no usaron ninguna forma de protección anticonceptiva; mientras que sólo una de las entrevistadas, inmigrante, utilizó alguna vez la píldora de emergencia.

Acerca del embarazo no deseado

En un contexto de costumbres conservadoras como el de San Cristóbal de Las Casas, permeado por valoraciones según la clase social, la etnia y el género, amén de otras, donde los varones son quienes generalmente toman la iniciativa y presionan para tener relaciones sexuales sin considerar seriamente el derecho de las mujeres a negarse, mientras que éstas, ya sean indígenas o mestizas, han sido socializadas en la expectativa de ser esposas y madres como proyecto de vida, no es extraño comprender, de acuerdo con los relatos, que ellas se subordinaran a los requerimientos masculinos.

En el caso de las mujeres indígenas, quienes se encontraban con desventajas en términos del idioma y del conjunto de conocimientos para moverse en la ciudad, viviendo en

2 El método del ritmo se refiere al cálculo de los días fijos en cada ciclo menstrual regular en que es más probable que ocurra el embarazo y los días en que disminuye el riesgo; el método de la ovulación o Billings se basa en la comprensión y por lo tanto en la observación por la propia mujer de sus secreciones cervicales de acuerdo con el ciclo menstrual, que indican aumento y disminución de la fertilidad (UNPFA, 2012). Ver: <http://www.unfpa.org.pe/WebEspeciales/2012/Noviembre2012/Swop2012/Documentos/MetodosAnticonceptivos.html#Familiar>.



soledad y pobreza y a veces ya con la responsabilidad de un hijo, éstas se encontraron en la posición desfavorable de aceptar las condiciones impuestas por los varones como estrategia de sobrevivencia, permitiendo situaciones de abuso por parte de éstos como el acoso sexual o aun ser forzadas sexualmente, sin que ellos tomaran parte en la protección anticonceptiva, a la vez que ellas dejaban en sus manos la responsabilidad de la misma:

Así como enfermero y así... por eso pidió ayuda mi mamá [refiriéndose a la necesidad de compañía para llevar al padre enfermo a la ciudad]. Bueno, así como viajamos cinco meses. *Empezó así un medio molestar* y 'te quiero hablar privado'. Empezó a *preguntar de sexo*, empezó a preguntar mucho así. Me empezó a pedir a mí, '¿qué estás pensando?', me dijo. 'No estoy pensando nada'. 'Sí, ya se nota, se nota tu cara', empezó a decir... 'No, pero no estoy pensando nada'. 'No, lo que pasa es que como eres mujer', empezó a decir. Nosotros tenemos pareja para que sientes bien, que sientes así y para que te van a ayudar, si estas guardando mucho te va a doler mucho tu cabeza', dice él.

[Con el paso del tiempo] Me voy a quedar embarazada... 'No, no te vas a quedar embarazada'... 'Bueno' le dije... 'bueno'... 'hay otra cosa como hacer' dijo él... así le di permiso (Rebeca de 34 años, ante el acoso de quien fue su segunda pareja).

Sí como me sentí muy difícil y sola, con mis hijos, como... un señor que empecé a conocer, así y... Así empezamos a conocer otra persona ya así que... Sí, me quede embarazada ese día, pero yo no, yo no quería tener ese, tampoco. Es que no sé...

¿Pensaron en protegerse, usaron algo? (entrevistadora).

No, ese es la verdad que no. El tampoco no quiere. 'No quiero' como ese 'no, no quiero utilizar de plástico' (Rebeca de 34 años, con su tercera pareja).

Pero yo estaba yo bien enamorada de ese muchacho y yo le dije... 'mira, me voy contigo', le dije 'voy a estar contigo, no me importa' le dije... 'voy a trabajar' le digo... 'No' dice él... 'Yo ya me voy a ir a mi casa' dice él..." (Antonia de 30 años, embarazada de su primer novio).

¡Ay! Porque yo regreso cansada, aburrida... y me cae mal que me toque. Hay momentos que no quiero ni verlo. Tengo mucho coraje, mucho... mucho rencor tengo... y anteriormente sí me agarraba forzosamente. Nadie sabe que yo fui violada... nadie sabe... que yo fui violada. Y esa vez... el miedo o no sé... desde eso... bueno... ya... lo... ya sea por obligación, no porque realmente yo lo quiera sentir, yo lo quiera hacer... no (Antonia de 30 años, en su primera relación de pareja).



¿Y él?... a él le vale. Él no está pendiente. Dice... '¡ah! por qué no te quedas embarazada' dice él... (Antonia de 30 años, ante la inconsistencia en el uso de anticonceptivos)

En el caso de las mujeres mestizas y no obstante la escolaridad alcanzada, en el aspecto sexual y reproductivo las tres cuartas partes de éstas refirieron abuso de poder por parte de los varones, quienes impusieron sus condiciones y ellas se subordinaron, así que no siempre pudieron controlar el momento de tener relaciones sexuales; aunado a la inconsistencia de métodos anticonceptivos efectivos y el confiar en otros menos seguros como el ritmo, el coito interrumpido o simplemente no usar ninguno, en una situación en la que ellas difícilmente tenían el control, lo que se complementa con la poca corresponsabilidad de los varones, quienes también fueron inconsistentes con el uso del condón o simplemente rehusaron usarlo.

En ese momento... cuando yo empecé a tener relaciones, yo le decía a él que... que quería cuidarme porque yo quería seguir estudiando y él me decía, 'no, es que no te voy a dejar ir. Y no y mira nos casemos'. Y como él ya era mayor, pues, o sea, ya tenía su profesión, ya trabajaba, o sea, no le iba mal (Alicia, mujer sancristobalense de 26 años, casada con una pareja ocho años mayor que ella).

Sí, nunca tuve problemas en que hubiera de que yo no quisiera tener relaciones o no. Siempre. Así a veces sí me sentía cansada, le digo, por los desvelos [por el cuidado de los hijos pequeños], pero *siempre o sea... estuve con él*". Si él no quería un tercer hijo, ¿hizo algo para cuidar la situación, o sea que él usara condón? (entrevistadora). No. No, no, no... o sea... todo lo tenía que hacer yo porque él no podía hacer nada (Alicia, mujer sancristobalense de 26 años).

Sí. Realmente... hasta hoy en día... no sé decir que no y no sé por qué. Aunque... aunque yo no quiera, *aunque no me guste*, aunque realmente... no se siente uno a gusto... no. Yo nada más utilizaba pastillas, pero no se lo decía a él... no le decía a él. Creo que me falló, o tal vez no... o sí tanta preocupación, a veces ya estaba yo loca de verdad (Cristina, mujer sancristobalense de 20 años).

No, no. Y el condón no ha sido tan... tan comprometido con eso... o sea con el condón (Elsa, mujer de 29 años, originaria de Oaxaca, ante el uso de anticonceptivos).

Ahorita me estoy dando cuenta que a veces una semana antes me dan los dolores... siete, ocho días antes de que me baje mi menstruación, entonces considero... creo yo que todavía



son días... fértiles [refiriéndose al método del calendario], pero pues... ocurrió lo que tenía que ocurrir. Y sí me sentí un poco molesta conmigo y con él, porque... pues ya nos ha pasado otras veces y... seguimos con lo mismo pero yo en esa noche yo *no pude decir "no"*, o sea "*no, no quiero, tengo miedo... este... mejor no nos arriesgamos... no*" (Elsa, mujer de 29 años, originaria de Oaxaca).

Así, el embarazo no deseado se explica en las mujeres indígenas: 1) por la expectativa de establecer una pareja mediante el embarazo, conforme el mandato de las normas sociales y como estrategia de sobrevivencia; 2) por el desprecio de los propios saberes privilegiando los del varón y depositando en él la responsabilidad de la protección anticonceptiva, y 3) por la violencia sexual en sus diferentes grados, antes y después de establecida la pareja en una situación de vulnerabilidad personal. En las mujeres mestizas, se explica: 1) por la mayor valoración del proyecto del varón en detrimento del propio, sobre todo ante la diferencia de edades y saberes; 2) para evitar el reclamo y aun la violencia, en un contexto normativo donde ser esposa y madre es el paso natural y papel principal que se espera cumplan todas las mujeres. Cuando hubo una relación con una relativa equidad, en este caso en una cuarta parte de las entrevistadas, quienes generalmente tenían mayor grado de estudios, el embarazo no deseado se debió en algún nivel subjetivo, y 3) por la negación del riesgo, al hecho de creer en la propia invulnerabilidad y la probable erotización del acto sin protección.

Una subjetividad femenina subordinada a los deseos de los varones

Puesto que en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, el deseo por más hijos e hijas parece haber disminuido, implica que más mujeres han debido permanecer un mayor lapso de su vida reproductiva sin concebir y que, por lo tanto, habrían necesitado protegerse en mayor medida para evitar un embarazo no deseado. El uso de métodos anticonceptivos, sin embargo, no habría aumentado, a juzgar por el mantenimiento en la proporción de chiapanecas que los utilizarían, de 53.5 en 1997 y 54.9 en 2009 (INEGI, 2010), lo que se explica por el hecho de que la política de planificación familiar habría dejado de ser una prioridad para el Estado mexicano, al acercarse la población del país al nivel de reemplazo³ (Juárez *et al.*, 2008: 2-12).

³ En 1973, en el contexto de las preocupaciones internacionales por el crecimiento de la población, México inició un fuerte programa de planificación familiar que logró bajar el número de hijos por



Pero aun cuando los anticonceptivos estuvieran ampliamente disponibles, las mujeres habrían encontrado un obstáculo para evitar los embarazos en las costumbres conservadoras de la ciudad y los “deber ser” genéricos, que si bien se han modificado, en general mantienen la división sexual del trabajo y la violencia simbólica que legitima la dominación masculina, y su contraparte, la subordinación de las mujeres. Dicha subordinación no permite que éstas se posicionen asertivamente y controlen su cuerpo, lo que se expresaría de una manera específica en cada grupo social y daría lugar probablemente a un aumento de embarazos no deseados y quizás de abortos inducidos en condiciones de riesgo, así como de hijos no deseados.

Si bien desde hace décadas se ha evidenciado la existencia de una fuerte asociación entre la educación de las mujeres y la disminución de la fecundidad (Cochrane, 1979; Caldwell, 1982; United Nations, 1987 y 1995; Cleland y Rodríguez, 1988; Jejeebhoy 1995; Jeffery y Basu, 1996; National Research Council, 1999, citados por Bongaarts, 2003: 321), autoras como Jejeebhoy se han preguntado acerca de las mediaciones a través de las cuales ello ocurre. Desde su análisis, la educación ocuparía un lugar importante al generar la capacidad de tomar decisiones, controlar recursos económicos u otros, tener acceso al conocimiento, a la libre movilidad y, por lo tanto, a relaciones más equitativas en sus familias, lo cual, sin embargo, sería claramente dependiente del contexto sociocultural y normativo (Jejeebhoy y Sathar, 2001: 687-712).

Sin embargo, al depender la educación del contexto económico y sociocultural, del papel de las normas y valores que definen los deber ser genéricos interiorizados en formas de sentir, pensar y hacer de las mujeres y los hombres, aquella tendría, en términos generales, un menor peso en lo que se refiere a la conducta sexual y reproductiva. No sería extraño entonces que, no obstante el nivel de escolaridad logrado, los embarazos no deseados tuvieran como causa, fundamentalmente, una subjetividad femenina subordinada a los deseos sexuales de los varones en donde las relaciones íntimas no consensuadas serían una más de las formas no reconocidas que asume la violencia, tal como otros estudios ya lo han evidenciado (Santhya, 2007: 124-

mujer de 5.6 hijos en 1976 a 2.2 en 2006. En aquellos años la principal preocupación era hacer conciencia de las ventajas de una familia pequeña. A partir del 2000 el programa se debilitó, entre otras cosas, por la llegada de gobiernos conservadores ligados a la Iglesia Católica (2008: 1-12). Para el 2009 el país casi había alcanzado una fecundidad a nivel de remplazo, es decir de dos hijos por mujer, lo que implicaba que en un futuro no lejano la población ya no crecería. El uso de anticonceptivos ya se había desacelerado desde la década de los noventa, mientras la tasa de aborto había aumentado significativamente en 20 años (Juárez F et al., 2013: 2-44).



132; Goodwin *et al.*, 2003: 31-43; Saltzman *et al.*, 2003: 31-43, Pallito y O´Campo, 2004: 165-173; Tolbert *et al.*, 1999; Llovet y Ramos, 2001 y Bankole *et al.*, 1998, citados por Guillaume y Lerner, 2006).

A pesar de todo, el que por medio de la educación las entrevistadas tuvieran un proyecto de vida propio alternativo a los roles tradicionales, parece haber jugado algún papel en el retraso para concebir y en una toma de decisión a favor de sí mismas. Es imperativo, por lo tanto, el ampliar el acceso a todos los niveles de educación particularmente para las mujeres indígenas.

Centrar la solución del problema sólo en una mayor información y acceso a la protección anticonceptiva es claramente insuficiente ante un contexto normativo marcado por las inequidades de género, de clase y de etnia. Además del acceso de las mujeres a todos los niveles de educación, se requiere del acceso a oportunidades que hagan realmente posibles proyectos alternativos al de esposa y madre, que redunden en una mejora en sus condiciones de vida. La modificación de las actitudes sexistas en todos los espacios de la vida diaria, particularmente en lo que tiene que ver con los medios masivos de información que modelan en buena parte esas mismas conductas, así como el que la violencia hacia las mujeres no quede impune, son fundamentales para modificar el peso de las inequitativas normas de género.

Finalmente, puesto que por lo ya mencionado seguirá habiendo embarazos no deseados, es fundamental revisar la prohibición del aborto en Chiapas, que limita los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres en situaciones como las documentadas en este trabajo.

Referencias bibliográficas

- Aubry, André (2008). “La Gente”. En *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental 1528-1990*. Chiapas, México: Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, pp. 111-146.
- Bongaarts, John (2003). “Completing the fertility transition in the developing world: the role of educational differences and fertility differences”. En *Population Studies*, vol. 57, núm. 3, pp. 321-335.
- Castro, Roberto, Corinne Peek-Asa y Agustín Ruiz (2003). “Violence against Women in Mexico: A Study of Abuse Before and During Pregnancy”. En *American Journal of Public Health*, vol. 93, núm. 7, pp. 1110-1116.
- Committee on Unintended Pregnancy (1995). “Demography of Unintended Pregnancy”. En Sara S. Brown y Leon Eisenberg (eds), *The Best Intentions. Unintended Pregnancy*



- and the Well-Being of Children and Families*. Washington: National Academy of Sciences, pp. 21-49. Disponible en: <http://www.nap.edu/catalog/4903.html>.
- CONAPO (2011). "Niveles y tendencias de la fecundidad". En *Perfiles de Salud Reproductiva. Chiapas*. México: CONAPO, pp. 25-49.
- Cuevas, Sofía, Julia Blanco, Clara Juárez, Oswaldo Palma y Rosario Valdez-Santiago (2006). "Violencia y embarazo en usuarias del sector salud en estados de alta marginación en México". En *Salud Pública de México*, vol. 48, suplemento 2, pp. 239-249.
- Fisher, William A, Sukhbir S. Singhn, Paul A. Shuper, Mark Carey, Felicia Otchet, Deborah MacLean-Brine, Diane Dal Bello y Jennifer Gunter (2005). "Characteristics of women undergoing repeat induced abortion". En *CMAJ*, vol. 172, núm. 5, pp. 637-641.
- Freyermuth Graciela y María Cristina Manca (2000). "Invisibles y transgresoras: migración y salud reproductiva en Los Altos de Chiapas". En Dalia Barrera y Cristina Oehmichen Bazan (ed.), *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAP, UNAM-IIA, pp. 203-228.
- Goodwin, Mary M., J.A. Gazmararian, C.H. Johnson, B.C. Gilbert, L.E. Saltzman y PRAMS Working Group (2000). "Pregnancy Intendedness and Physical Abuse Around the Time of Pregnancy: Findings from the Pregnancy Risk Assessment Monitoring System, 1996-1997". En *Maternal and Child Health Journal*, vol. 4, núm. 2, pp. 85-92.
- Guillaume, Agnes y Susana Lerner (2006). En *El aborto en América Latina y el Caribe*. México: CEPED, El Colegio de México.
- Higgins Jenny, Jennifer S. Hirsch y James Trussel (2008). "Pleasure, Prophylaxis and Procreation: a Qualitative Analysis of Intermittent Contraceptive Use and Unintended Pregnancy". En *Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, vol. 40, núm. 3, pp. 130-137.
- INEGI (2003). "Estado y movimiento de la población". En *Cuaderno estadístico municipal. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Chiapas: Gobierno del Estado, INEGI y H. Ayuntamiento Constitucional de San Cristóbal de Las Casas, pp. 21-36.
- INEGI (2005). "Conocimiento y uso de anticonceptivos". En *Mujeres y hombres en Chiapas*. Chiapas: Gobierno del Estado, INEGI, Instituto de la Mujer, pp. 52-67.
- INEGI (2008). "Fecundidad". En *Perfil sociodemográfico de Chiapas. II Censo de Población y Vivienda 2005*. México: INEGI, pp. 32-42.
- INEGI (2010). "Mujeres que usan métodos anticonceptivos por entidad federativa". En *Demografía y población*. México: INEGI. Disponible en: <http://www.inegi.org.mx/Sistemas/temasV2/Default.aspx?s=est&c=17484>.
- INEGI (2011). "Características demográficas. Población". En *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010, Chiapas*. México: INEGI, pp. 1-18.



- Jejeebhoy, Shireen J y Zeba A Sathar (2001). "Women's Autonomy in India and Pakistan: the Influence of Religion and Region". En *Population and Development Review*, vol. 27, núm. 4, pp. 687-712.
- Juárez, Fátima, Susheela Singh, Sandra G. García y Claudia Díaz Olavarrieta (2008). "Estimates of Induced Abortion in Mexico: What's Changed Between 1990 and 2006?" En *International Family Planning Perspectives*, vol. 34, núm. 4, pp. 2-12.
- Juárez, Fátima y Susheela Singh (2013). "Incidencia del aborto inducido por edad y estado, México 2009: nuevas estimaciones usando una metodología modificada". En *Perspectivas Internacionales en Salud Sexual y Reproductiva*, núm. especial, pp. 25-35.
- Juárez Fátima, Susheela Singh, Isaac Maddow-Zimet y Deirdre Wulf (2013). *Embarazo no planeado y aborto inducido en México: causas y consecuencias*. México: Guttmacher Institute y El Colegio de México, pp. 2-44.
- Kroelinger, Charlan D y Kathryn S. Oths (2000). "Partner Support and Pregnancy Wantedness". En *BIRTH*, vol. 27, núm. 2, pp. 112-119.
- Nazar Beutelspacher, Austreberta y Benito Salvatierra Izaba (2008). "Embarazo no deseado en población indígena y mestiza de asentamientos urbanos marginales de Chiapas". En *Población y Salud en Mesoamérica*, vol. 5, núm. 2. San José de Costa Rica, pp. 1-16.
- Pallito, Christina C y Patricia O' Campo (2004). "The Relationship between Intimate Partner Violence and Unintended Pregnancy: Analysis of a National Sample from Colombia". En *International Family Planning Perspectives*, vol. 30, núm. 4, pp. 165-173.
- Poole, Victoria L, Juanzetta S. Flowers, Robert L. Goldenberg, Suzanne P. Cliver y Sandre McNeal (2000). "Changes in Intendedness during Pregnancy in a High-Risk Multiparous Population". En *Maternal and Child Health Journal*, vol. 4, núm. 3, pp. 179-182.
- Sable, Marjorie R, y M. Kay Libbus (2000). "Pregnancy Intention and Pregnancy Happiness: Are They Different?" En *Maternal and Child Health Journal*, vol. 4, núm. 3, pp. 191-196.
- Saltzman Linda, Cristopher Johnson, Brenda Colley Gilbert y Mary M. Goodwin (2003). "Physical Abuse around the Time of Pregnancy: an Examination of Prevalence and Risk Factors in 16 States". En *Maternal and Child Health Journal*, vol. 7, núm. 1, pp. 31-43.
- Santelli, John *et al.* (2003). "The Measurement and Meaning of Unintended Pregnancy". En *Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, vol. 35, núm. 2, pp. 94-101.
- Santhya, K.G, Nicole Haberland, F. Ram, R.K. Sinha y S.K. Mohanty (2007). "Concent and Coercion: Examining Unwanted Sex among Married Young Women in India". En



- International Family Planning Perspectives*, vol. 33, núm. 3, septiembre, pp. 124-132.
- Stanford, J.B. et al. (2000). «Defining Dimentions of Pregnancy Intendedness». En *Maternal and Child Health Journal*, vol. 4, núm. 3, pp. 183-189.
- UNPFA Perú (2012). “Principales métodos anticonceptivos”. En *Sí a la opción, no al azar. Estado de la población mundial 2012*. Perú: UNPFA. Disponible en: <http://www.unfpa.org.pe/WebEspeciales/2012/Noviembre2012/Swop2012/Documentos/MetodosAnticonceptivos.html#Familiar>.
- Viqueira, Juan Pedro (1995). “Los Altos de Chiapas: una introducción general”. En Juan Pablo Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México: UNAM, CIESAS, CEMCA-Universidad de Guadalajara, pp. 219-236.
- Woo, Junda. Paul Fine y Laura Goetzl (2005). “Abortion Disclosure and the Association with Domestic Violence”. En *Obstetrics and Gynecology*, vol. 105, núm. 6, pp. 1329-1334.
- Zabin, Laurie Schwab, George R. Huggins, Mark R. Emerson y Vanessa E. Cullins (2000). “Partners Effects on a Woman’s Intention to Conceive: ‘Not with This Partner’”. En *Family Planning Perspectives*, vol. 32, núm. 1, pp. 39-45.

Cuerpos y destierros: representaciones de mujeres centroamericanas en el imaginario local de la frontera sur

*Susana Margarita Martínez**
*Inés Castro Apreza***

Introducción

Estas reflexiones surgieron hace ya varios años en el marco de vivencias y experiencias de alguna manera directas sobre las representaciones y simbolizaciones que del cuerpo femenino se hacen en un contexto determinado, estereotipos en ambos casos que influyen tanto en las representaciones negativas en el imaginario social sobre las mujeres, como en su ubicación en los espacios públicos y ámbitos laborales, antes de que ellas tomen alguna decisión al respecto. No negamos la agencia femenina en las situaciones que abordaremos ni en los contextos que viven, pero sí pensamos que aquellas estereotipaciones negativas inciden de varias maneras en la forma en que el imaginario social reproduce la subordinación femenina tanto como el hecho de cómo las mujeres se ven a sí mismas. Es un ejercicio de libertad acotado a condiciones determinadas.

* Susana Margarita 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 (CESMECA-UNICACH).

** Inés Castro Apreza es profesora-investigadora en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH).



Hemos presenciado y vivido en contextos que nos llevan a pensar en ello. En España observamos que confluyen poblaciones diversas en busca de oportunidades laborales; por un lado, arriban mujeres de Europa del Este tras la caída del Muro de Berlín y la desintegración de los Estados socialistas, así como la creación de las nuevas naciones; por otro, lo hacen mujeres de África —algunas de Nigeria y otras de Senegal—, para insertarse en un mercado sexual previamente existente que las recibe y las posiciona en un lugar determinado. Las mujeres de Europa del Este, blancas, rubias, con ojos claros, que cumplen con la representación de la belleza femenina occidental, que es la dominante en el mundo entero; y las africanas altas, con cuerpo atractivo, de Nigeria, son las mejor valuadas en dicho mercado sexual. Las africanas de menor estatura y con otros caracteres físicos son, a su vez, menos valuadas. Así, el mercado sexual tiene clientes con perfiles determinados que buscan perfiles femeninos determinados. El mercado transnacional del sexo y la sexualidad —la trata de personas, sobre todo mujeres y niñas— constituye seguramente un problema en diversos puntos del orbe.

En España también arriban continuamente hombres y mujeres provenientes de diversos países de América Latina, y varias de ellas, morenas, de baja estatura, con rasgos muchas veces indígenas, se insertan en el trabajo doméstico.

Por otro lado, también presenciamos esos fenómenos en México, en el estado de Chiapas, y particularmente en la ciudad de Tapachula, que constituye el puente de enlace entre los Estados centroamericanos y otro que promete algo “diferente”. Chiapas puede ser incluso no más que un lugar de tránsito para muchos hombres, mujeres y familias enteras. Frontera, sin embargo, que atrapa a las poblaciones migrantes centroamericanas y, particularmente, a las mujeres. Una frontera que se incrusta en los cuerpos migrantes (Martínez Pizarro, 2007; Magliano, 2008).

A través de la prensa y diversos estudios como los de Parella y Rubio (2000), Pérez Orozco (2008) y Herrera (2011), observamos cada vez a más mujeres de países como Ecuador, Bolivia y República Dominicana que buscan actividades remuneradas dentro de lo que se ha llamado “economía del cuidado”,¹ que incluye la atención a los adultos mayores en sociedades donde la población envejece aceleradamente, y desde luego en el trabajo doméstico, que siempre se asume socialmente como “propio” de las mujeres

¹ Este término se refiere a los bienes y actividades que permiten a las personas alimentarse, educarse, estar sanas y vivir en un hábitat propicio (UNIFEM, 2000). La idea de cuidado se encuentra relacionada con la de las tareas realizadas por mujeres en el ámbito del hogar que incluyen la atención de los miembros del hogar, el cuidado y crianza de los niños, cocina, limpieza, cuidado de enfermos y adultos mayores y con la reproducción de esta fuerza de trabajo que genera un valor económico (Rodríguez, 2007).



(Pérez, 2008). En América Latina presenciamos el aumento de este fenómeno. En el Cono Sur están los casos de uruguayas y bolivianas en Argentina (García *et al.*, 2012; Torado, 2000; Sanchís y Rodríguez, 2011), así como la migración femenina y la inserción de peruanas en las cadenas de cuidado² en Chile (Sanchís y Rodríguez, 2011; Torado, 2000, 2011); la presencia de nicaragüenses y hondureñas en Costa Rica, y de salvadoreñas, hondureñas y guatemaltecas en Chiapas, México (Rojas Wiesner y Ángeles Cruz, 2007; Olivera y García, 2004; Rojas Wiesner, 2007; Fernández, 2009, y Martínez Cruz, 2013).

Sin negar la agencia femenina en estas distintas situaciones, y más allá de la conquista de un lugar en el mercado laboral que les proporciona medios y modos de vida que no encuentran en sus países de origen; más allá de que las mujeres mismas pueden saberse bien recibidas en el mercado laboral sexual, su condición nos llevó a la inicial reflexión sobre el cuerpo femenino y el lugar que ocupa en el imaginario social, cómo se lo representa y cómo se lo simboliza; pues incluso cuando parece que resalta positivamente el cuerpo femenino, ello tiene o puede tener consecuencias negativas. Y en todo caso, esto suele suponer una cosificación del cuerpo de las mujeres.

Metodología y contexto social

Las reflexiones iniciales que presentamos en este Coloquio surgieron en el marco de un trabajo paralelo de investigación. En una tesis de maestría (Martínez, 2013) se aborda el caso de las mujeres guatemaltecas dedicadas al trabajo doméstico en Tapachula, que llevó a realizar un trabajo de campo entre 2007 y 2008 en la región Soconusco y, nuevamente en 2010 y 2011, durante el proyecto de investigación *Incidencia de la crisis global en la situación, condición y participación de las mujeres marginales de Chiapas*, a cargo del Cuerpo Académico de Género y Feminismos en el CESMECA-UNICACH. En este marco se hicieron entrevistas a actores sociales como representantes de organizaciones de derechos humanos y de migrantes, a mujeres migrantes y, durante el mismo trabajo, se levantó una encuesta a 40 mujeres de origen guatemalteco para conocer datos específicos como edad, origen étnico y escolaridad. Dicha encuesta estuvo basada en otra realizada por la EMIFGUAMEX.

2 Las cadenas globales de cuidado son cadenas de dimensiones transnacionales que se conforman con el objetivo de sostener cotidianamente la vida, y en las que los hogares se transfieren trabajos de cuidados de unos a otros con base en ejes de poder, entre los que cabe destacar el género, la etnia, la clase social y el lugar de procedencia (Pérez Orozco, 2008:90).



A partir de este trabajo y la experiencia personal en este entorno —como se expone en la tesis— se pudo visibilizar y constatar de primera mano la existencia de las muchas otras mujeres migrantes —más allá de las guatemaltecas— que, ya sea de manera transitoria, temporal o permanente, se encuentran en este lugar fronterizo.

De la misma manera, este trabajo se nutre de entrevistas recientes realizadas a antiguos compañeros y compañeras de trabajo que, por haber nacido en la zona del Soconusco, conocen de primera mano la problemática socioeconómica de la región y han visto y vivido las relaciones entre migrantes y población local.

Asimismo, se realizó una investigación entre julio y diciembre de 2012 con mujeres en situación de violencia atendidas en las unidades del Programa de Apoyo a las Instancias de Mujeres en las Entidades Federativas (PAIMEF), como consultoría a solicitud del Programa mismo (Castro, 2012).³ El interés del programa se centraba en la posibilidad de diseñar protocolos regionalizados para las unidades del PAIMEF, es decir, modelos de atención que pudiesen tomar en cuenta características regionales de las unidades englobándolas desde tal perspectiva. La investigación se realizó en 18 de las 21 unidades que hay en el estado de Chiapas, incluyendo la ventanilla única en Tuxtla Gutiérrez que se encuentra ubicada en el Centro de Justicia de Mujeres (CEJUM).

Durante ese tiempo, se realizaron recorridos etnográficos por esas 18 unidades y se tomó contacto directo con varias de las autoridades municipales, a quienes se entrevistó formalmente. El principal instrumento de investigación en todo caso fueron las entrevistas a profundidad a las usuarias —mujeres en situación de violencia que buscan apoyo en las unidades— tanto como a las profesionales psicólogas y abogadas que trabajan en dichas oficinas del PAIMEF. Entre tales usuarias encontramos a migrantes centroamericanas, hondureñas y guatemaltecas, a quienes entrevistamos.

El siguiente cuadro muestra las entrevistas realizadas en el marco de esta investigación, pero referidas solamente a las centroamericanas:

³ Programa de Acompañamiento y Mejora de la Sedem, de las Acciones del Proyecto PAIMEF 2012 y los Servicios de Atención para Mujeres en Situación de Violencia, en su caso, sus Hijos e Hijas, Diciembre de 2012.

**Cuadro 1. Mujeres centroamericanas usuarias del PAIMEF**

PAÍS DE ORIGEN	MUNICIPIO	USUARIA	EDAD	MOTIVO DEL VIAJE	ACTIVIDAD	CONDICIÓN
Guatemala	Arriaga	Casa del Migrante Usuaría 1	20	Reunirse en Estados Unidos con sus hermanos	s/d	Cruce de fronteras
Guatemala	Arriaga	Casa del Migrante Usuaría 2	23	Trabaja en Estados Unidos		Retorno al país por temor a violencia
Honduras	Ciudad Hidalgo	Usuaría 1	38	Reunirse con su esposo en Estados Unidos	Mesera	Residente con compañero mexicano y tres hijos hondureños
Honduras	Pichucalco	Usuaría 2	33	Trabajar en Estados Unidos	Hogar	Residente irregular, con hijo mexicano (e hija de 15 años viviendo en Honduras)
Guatemala	Tapachula	Usuarías 2 y 3	29 y 9	Trabajar en México	Vende cacahuates y la niña cuida menores	Residentes ilegales
Guatemala	Huixtán	Usuaría 2	s/d*	Buscar trabajo	Hogar	Residente sin documentos y con una hija nacida en el país del padre mexicano

Fuente: *Programa de Acompañamiento y Mejora de la Sedem, de las Acciones del Proyecto PAIMEF 2012 y los Servicios de Atención para Mujeres en Situación de Violencia, en su caso, sus Hijos e Hijas*. Elaboración propia.

Nuestra aproximación analítica intenta no victimizar a las mujeres, pero consideramos que las migraciones internacionales, forzadas o por iniciativa propia, son de alguna manera “destierros” que colocan a las personas en situaciones que pueden estar más allá de sus voluntades e intereses, que no manejan ni controlan del todo, pero donde buscan y encuentran fuentes de trabajo que constituyen formas de sustento. Algunas veces se convierten en modos de vida. Los cuerpos femeninos en particular entran en un escenario en cierto sentido previamente elaborado, que los ubica según el marco cultural y simbólico existente en determinadas labores. Socialmente se las ve para desempeñar un trabajo, no otro. Las mujeres mismas pueden ser conscientes no sólo de lo que buscan, sino también de lo que se espera de ellas laboralmente.



El estado de Chiapas forma parte de la denominada frontera sur,⁴ y centramos la atención en la ciudad de Tapachula, principal ciudad y capital de la región Soconusco,⁵ que constituye la principal puerta de entrada desde Centroamérica de mercancías, tanto legales como ilegales. En las últimas décadas, además, se ha convertido en el camino forzoso de hombres y mujeres migrantes en su mayoría centroamericanos en tránsito hacia Estados Unidos. Asimismo esta ciudad fronteriza es la más grande de la región gracias al intercambio comercial intrarregional y a los flujos migratorios que, a pesar de no ser nuevos,⁶ en los últimos años se han incrementado y acelerado debido a la porosidad de la frontera así como a los problemas estructurales de los países de origen, Guatemala, Honduras y El Salvador, la pobreza, falta de empleos y salarios justos originados por la implantación del modelo neoliberal y la globalización, sin dejar de mencionar las catástrofes ambientales como terremotos y huracanes: *Mitch* y *Stan* que han azotado a la región. Por lo tanto, es el lugar de tránsito, destino, origen, retorno y permanencia de centroamericanas.

Así se constituye como escenario principal de una gran dinámica comercial y social, consecuencia entre otras cosas de flujos migratorios provenientes principalmente del denominado Triángulo del Norte centroamericano conformado por Guatemala, El Salvador y Honduras; hombres y mujeres que llegan, ya sea de manera permanente para laborar en el sector agrícola, comercial, de servicios, construcción, doméstico, bares y en la industria sexual (Fernández, 2009), o están de manera temporal o fugazmente y desde ahí se inicia una distribución y largo camino hacia el norte para llegar hacia Estados Unidos. Este flujo migratorio se caracteriza por la vulnerabilidad que rodea en particular a mujeres, adolescentes, niños y niñas, que al no contar la gran mayoría de veces con documentos que acrediten su estancia en la zona, los sumerge en la irregularidad, haciéndolos presa de discriminación y vejaciones a sus derechos más elementales, así como de quedar bajo el acecho de las bandas de tráfico y trata de personas para fines de explotación laboral y sexual.

4 Denominación que se da a la franja fronteriza de México con Centroamérica compuesta por los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, Quintana Roo y Yucatán.

5 Actualmente Soconusco es la región IX de las regiones en que está dividido de manera administrativa el estado de Chiapas.

6 Históricamente la región Soconusco se ha caracterizado por ser escenario de una constante y numerosa migración pendular proveniente principalmente del norte de Guatemala, que ha proveído desde mediados del siglo XIX de mano de obra barata para las labores agrícolas de esta región, principalmente para el corte de café, así como para el apoyo en las labores domésticas por parte de mujeres guatemaltecas y que en su gran mayoría son de orígenes étnicos mayas, mam, ixil, kakchikeles.



El contexto espacial desde el que planteamos estas reflexiones es Soconusco y la ciudad de Tapachula,⁷ ya que, como mencionamos en líneas anteriores, es ésta la ciudad que recibe, acoge, ve transitar y vivir en ella a mujeres centroamericanas migrantes que, la gran mayoría de veces, se encuentran en la invisibilidad, o bien son visibles de acuerdo con las necesidades que el propio mercado laboral y la sociedad soconusquense demandan.

Feminización de la migración centroamericana. Algunos datos recientes

La feminización de la migración, más que un concepto, es un proceso que se ha venido dando a lo largo de los últimos veinte años a escala global que muestra el aumento en el número de mujeres que participan en los movimientos migratorios motivadas por razones personales que pueden ser económicas, emocionales, de refugio, o simplemente por la idea de mejorar sus condiciones de vida. La feminización de la migración como concepto se define como el aumento en el número de mujeres migrantes que en la primera década de este nuevo siglo ha alcanzado casi a la mitad del total del número de migrantes a nivel global (UNSTRAW, 2010).

En lo que se refiere a la migración centroamericana, de acuerdo con las últimas cifras del censo de población y durante los primeros cuatro meses del presente año, de acuerdo con el *Boletín del Centro de Estudios Migratorios* del Instituto Nacional de Migración (INM), del total de aseguramientos de migrantes en el país —es decir la privación de la libertad personal de forma indefinida del migrante en una estación migratoria por parte de la autoridad migratoria— la mayor parte son de origen centroamericano, siendo Chiapas el estado con mayor movimiento. Según los datos desglosados por género, el número de mujeres representa casi la tercera parte del total, como se observa en la siguiente tabla.

7 Cabe hacer mención a que el ejercicio de la prostitución en Tapachula no está integrado exclusivamente por mujeres, también existe un amplio número de transexuales, travestis y hombres insertos en esta actividad, en su mayoría también centroamericanos, de los que también se desconoce su número y las condiciones en las que laboran, aunque podemos afirmar que no son muy distintas de las de las mujeres. También acotamos aquí que la prostitución no es un fenómeno exclusivo de la ciudad de Tapachula, sino que en otras localidades de la región se puede ver este fenómeno con distintas características. Tal es el caso de Puerto Chiapas (antes Puerto Madero), Ciudad Hidalgo, Suchiate y Cacahoatán, estas tres últimas limítrofes con Guatemala.



Cuadro 2. Cifras de aseguramientos de migrantes centroamericanos presentados ante la autoridad migratoria por país de nacionalidad. Triángulo norte centroamericano

El Salvador	5 757
Guatemala	11 864
Honduras	14 023
Total	31 644

Fuente: Centro de Estudios Migratorios, SEGOB-INM. Elaboración propia.

De acuerdo con estos datos, del total de aseguramientos, cerca de 27 000 son hombres y cerca de 6000 son mujeres, la mayor parte de estas últimas mayores de edad. De este número, 13 378 fueron asegurados y presentados ante la autoridad migratoria en Chiapas, lo que nos habla de que Chiapas sigue siendo la puerta principal y salida de migrantes centroamericanos. Asimismo estas cifras ponen de manifiesto que el proceso de feminización de la migración centroamericana, lejos de parar o estancarse, sigue en aumento.

Las estadísticas desglosadas por género demuestran nuevamente que, pese a la escasa información y a que las cifras varían, la migración femenina guatemalteca, que es la que cuenta con los mayores registros oficiales, va en aumento; y de acuerdo con los departamentos de los que son originarias estas mujeres, podemos entender también cómo la cuestión étnica se refleja en el momento en que estas mujeres con una forma migratoria regular se insertan en el mercado laboral, pues el permiso solamente les permite ingresar como trabajadores agrícolas y de “otro sector” que no queda definido. Sin embargo, de acuerdo con el trabajo etnográfico realizado, sabemos que este “otro sector” se refiere a servicios del sector terciario, los más comunes de los cuales son el trabajo doméstico, el comercio y el trabajo sexual.

**Cuadro 3. Permisos migratorios expedidos en Chiapas por el INM**

Expedición de TVR* en Chiapas Enero-abril de 2014 Total: 27,777 País de origen Guatemala: 23,220			Expedición de TVTF* en Chiapas Enero-abril de 2014 Total: 6,211 Total documentado: 5,949 País de origen Guatemala Categorías: Trabajador agropecuario: 5,835 Otro sector: 114		
	H	M		H	M
San Marcos	4 210	4 367	San Marcos	1 475	431
Huehuetenango	2 108	1 263	Huehuetenango	1 859	280
Petén	1 306	957	Petén	515	12
Quetzaltenango	1 132	946	Quetzaltenango	171	34
Guatemala	1252	918	Guatemala	122	6
Escuintla	333	320	Escuintla	440	94
Suchitepéquez	280	262	Suchitepéquez	54	19
Retalhuleu	292	284			
TOTAL	13 070	10 150	TOTAL	5 017	932

* TVR: Tarjeta de visitante regional.

* TVTF: Tarjeta de visitante trabajador fronterizo.

* Fuente: Centro de Estudios Migratorio, SEGOB-INM (2014). Elaboración propia.

Es importante enfatizar que, pese a la existencia de estas cifras, el número total de mujeres migrantes que transitan y viven de manera irregular en Soconusco sigue siendo desconocido, pero está en aumento. En este rubro se encuentran todas las mujeres invisibles no contabilizadas como trabajadoras agrícolas porque solamente se ven como “acompañantes”. Invisibles porque son aquellas sin documentos quienes están en los bares botaneros, en el basurero municipal, invisibilizadas en sus propias casas y violentadas bajo la premisa de que si no tienen documentos pueden perder todo lo que tienen. O bien, visibilizadas como meros objetos necesarios para prestar servicios de cuidado en casas particulares, como en el caso de las guatemaltecas orientadas al trabajo doméstico.

La migración femenina en la frontera sur ha sido estudiada ampliamente desde diferentes perspectivas, bien sea desde su inserción laboral y el papel de las fronteras (Castillo, 1998; Rojas Wiesner y Hugo Ángeles, 2000; Fernández Casanueva, 2009); desde el enfoque de redes sociales (Fernández, 2009); desde la cuestión de la vulnerabilidad y la salud (Tuñón Pablos *et al.*, 2000); desde el Instituto Nacional de Salud Pública, cuyos trabajos se enfocan al análisis del vínculo entre migración y salud con énfasis en VIH-Sida (2010), y los de la Organización Internacional para las Migraciones con respecto a estadísticas y derechos de los migrantes (2010). Están también los trabajos que abordan esta problemática desde la perspectiva del desarrollo, las remesas y política y fronteras (Villafuerte, García Aguilar,



López Arévalo, Martínez Velasco, Tania Cruz, 2011) que realiza un trabajo novedoso sobre juventudes migrantes y las distintas percepciones sobre los y las migrantes.

Cuando las fronteras se incrustan en el cuerpo

Vamos a hacer alusión a un artículo rescatado del periódico guatemalteco *El Periódico* titulado “Cuando las fronteras se incrustan en el cuerpo”, porque es la metáfora más precisa en esta reflexión que hacemos sobre las distintas representaciones que existen en el imaginario local chiapaneco, y principalmente entre los y las habitantes del Soconusco, sobre las mujeres centroamericanas en Chiapas.

Durante el tiempo en el que trabajamos en los dos proyectos de investigación citados, pudimos observar cómo aunada a la problemática misma de la migración *per se*, existe alrededor de ella una gama de contextos, actores y problemáticas que convergen. En este sentido, en aquellos momentos (2007-2010) era muy común escuchar en medios de comunicación locales, nacionales e internacionales, los reclamos hacia las políticas estadounidenses y las formas racistas y discriminatorias con las que hasta la fecha tratan a nuestros connacionales y, en general, a los inmigrantes latinoamericanos y centroamericanos. Sin embargo, la realidad para los inmigrantes centroamericanos que cruzaban y siguen cruzando en nuestro país ha sido igual o peor, incrementándose cada vez la idea de verlos como un peligro y deshumanizarlos, como vemos con los sucesos de los secuestros masivos, en donde los y las migrantes son usados como mercancía, cosas desechables porque siempre habrá un *stock* de reserva.

En este sentido, el cuerpo en la migración es visto como una cosa más, un objeto traspasado por las fronteras. La cosificación emerge y el cuerpo migrante es visto como ese ente de perpetración de la violencia ejercida principalmente hacia las mujeres en razón de la condición tradicional que les ha sido dada por las sociedades de origen, tránsito y destino: la de cuerpos-objetos-sexuados, frágiles, de los cuales se puede hacer uso y abuso desde muy distintas formas; las más comunes son los riesgos a los que son expuestas durante el viaje, las violaciones a sus derechos más elementales, robos, violaciones y explotación sexual y laboral, agresiones físicas por parte de coyotes, autoridades, parejas y acompañantes.

Existen otras formas más sutiles y no por ello menos visibles de violencia y cosificación de las migrantes, en este caso dadas a través de los discursos locales y de cómo se expresan los habitantes de esta zona de las mujeres migrantes, lo que ha hecho que tanto sociedad como medios de comunicación local, prensa escrita, televisión, radio e internet, autoridades locales y autoridades migratorias produzcan y reproduzcan en el imaginario



social estereotipos específicos elaborados a partir del origen nacional, étnico y físico de estas mujeres. Un ejemplo claro es la idea generalizada de que las mujeres guatemaltecas son todas indígenas y su inserción laboral se da solamente como trabajadoras domésticas o trabajadoras agrícolas. Mientras que centroamericanas de otras nacionalidades como salvadoreñas y hondureñas son “más visibles” porque no son como las mujeres de ahí o las de Guatemala, referidas como de baja estatura, morenas y sin formas; porque ellas, las hondureñas y salvadoreñas, en palabras de las propias mujeres del Soconusco, son definidas de la siguiente manera:

Elas [hondureñas y salvadoreñas] son blancas, guapas, bonitas y su inserción laboral en razón de estas características se da en bares, centros botaneros y lugares de paso, pero muy difícilmente como empleadas domésticas o comerciantes (Gabriela, 33, Villa Comaltitlán)

Es innegable entonces que la representación que se hace de las migrantes gira en torno a estereotipos marcados y determinados por la nacionalidad, la etnia y atributos físicos que son en parte consecuencia del bombardeo cotidiano en todos los medios y representaciones de un canon de belleza occidental, pero también consecuencia de un racismo histórico que ha caracterizado a esta región del país.

En este sentido, la gran mayoría de la población de Soconusco ha internalizado estos estereotipos, junto a una simbolización sobre el cuerpo de las mujeres centroamericanas que en el escenario local gira en torno a la mejor utilización que se pueda hacer de ellos. De esta manera se preconfigura un mercado laboral en donde a cada centroamericana se le asigna un espacio y una actividad determinada en relación con su nacionalidad y cuerpo. Así tenemos cómo el carácter o forma de ser de las migrantes las ha hecho posicionarse únicamente en las actividades económicas que van de acuerdo con esta visión, puesto que a una mujer guatemalteca se le considera dócil, buena con los niños, apta para las labores en el hogar, limpieza, lavado, y todos los elementos característicos de una economía del cuidado. Mientras que la función de los cuerpos de las hondureñas y salvadoreñas es el de ofrecer placer y satisfacción sexual, por tener las características deseadas de belleza a los ojos de la población de este lugar. De esta manera las simbolizaciones del cuerpo femenino en el escenario local entran en juego en el mercado para prefigurar quiénes de las migrantes centroamericanas ocuparán espacios laborales en el área doméstica y quiénes son “adecuadas” para el comercio sexual, quiénes pueden desempeñar unas actividades y no otras. Esta marca, de la que difícilmente pueden escapar las migrantes, sella los cuerpos femeninos.

En este sentido, la categoría de género de Marta Lamas parece pertinente aquí:



En cada cultura una operación simbólica básica otorga cierto significado a los cuerpos de las mujeres y de los hombres. Así se construye socialmente la masculinidad y la feminidad. Mujeres y hombres no son un reflejo de la realidad “natural”, sino que son el resultado de una producción histórica y cultural, basada en el proceso de simbolización [...] (Lamas, 2000: 4)

Pero ¿qué es saberse “destinada” a una determinada labor remunerada? Pierre Bourdieu, quien en *La dominación masculina* (1997) ha realizado uno de los análisis más importantes del proceso por el cual se constituye y se introyecta el género, sostiene que la dominación masculina es el mejor ejemplo de la paradoja de la *doxa*, esto es, del hecho de que aun “las condiciones de existencia más intolerables puedan aparecer tan a menudo como aceptables por no decir naturales”.

Este análisis es pertinente en la medida en que explica cómo es que incluso las propias migrantes tienen esta condición introyectada y que les ha sido dada a partir del género, ya que es muy difícil encontrar en Tapachula entre las mujeres que acuden al parque a buscar trabajo a alguna mujer hondureña o salvadoreña que busque trabajo en casa o que esté empleada como doméstica y, por otro lado, es también difícil que si en algún momento decidieran llegar a hacerlo, también se encuentren frente a las empleadoras y empleadores locales que les permitan acceder a estos trabajos por razones como las siguientes:

Sí, en Tapachula las prefieren de Guatemala para domésticas, porque les pagan un salario muy bajo y con el pretexto de que les dan alojamiento, pues las tienen trabajando todo el día superando con ello las ocho horas diarias que deberían trabajar, y creo que las que se dedican a la prostitución son las que físicamente no tienen características indígenas, de que creo que no tienen la misma formación de valores, ya que como te dije antes las indígenas son utilizadas como domésticas y trabajadoras agrícolas porque los valores están más arraigados en las guatemaltecas, sobre todo mucha influencia de la religión y las costumbres, las buenas costumbres (Roberto, 33 años, Tapachula, abogado).

Las salvadoreñas y hondureñas también buscaban trabajo como domésticas, pero la desconfianza es mucha y ellas terminan trabajando en las casas de cita, obvio porque el tipo de mujer es diferente. Las que piden trabajo de casa en casa son las guatemaltecas y ellas sí son buenas y obedientes (Dulce, 32 años, Tapachula, abogada).

En el siguiente cuadro, se presenta el análisis comparativo de los distintos estereotipos asignados a las mujeres centroamericanas por su lugar de origen y de acuerdo con el imaginario social de los habitantes de la zona Soconusco y de la ciudad de Tapachula, Chiapas.



Cuadro 4. “Cuando las fronteras se incrustan en el cuerpo”. Estereotipos más comunes asignados a las mujeres migrantes centroamericanas

<i>Guatemala</i>	<i>Honduras</i>	<i>El Salvador</i>	<i>Otras nacionalidades</i>
Cachucas o cachuquitas*	Guapas	Guapas	Cuba
Enrolladas*	Blancas	Bonitas	Brasil
Dóciles	Bonitas	Blancas	Ecuador
Bajitas	De buen cuerpo	Voluptuosas	Etiopía
Trabajadoras	Altas	De buen cuerpo	
Decentes	Fogosas	Calientes	
Indias	Ardientes	Roba maridos	
Criadas	Calientes	Prostitutas	
Morenas	Divertidas	Divertidas	
Sucias	Simpáticas	Simpáticas	
Huelen mal	Roba maridos	Alegres	
Inocentes	Prostitutas	Bailadoras	
Maltrataditas	Alegres	Buenas para trabajar en cantinas y bares	
Sencillitas	Bailadoras	Vestimenta: Jeans, playeras, shorts cortos,	
Comerciantes	Son buenas para traba- jar en cantinas, bares	playeritas, gorritas, ropita ligera	
De confianza	Vestimenta: Jeans, playeras, shorts cortos,		
Sociables	playeritas, gorritas, ropita ligera		
Vestimenta: traje o corte, huipil			

* Más que estereotipos son las formas comunes en cómo se refieren despectivamente a ellas. Fuente: Martínez Cruz (2013) y entrevistas realizadas durante 2007-2010. Elaboración propia.

Cuerpos y destierros. Prostitución, trabajo sexual y trata de personas

Comenzamos este apartado recuperando una situación vivida durante el trabajo de campo.

Mientras hacíamos una entrevista a un funcionario de migración en el municipio de Tapachula, el chofer que nos había llevado hasta esa ciudad entró en contacto con un hombre que al parecer ya lo había visto bajarse de una camioneta estacionada cerca de la alcaldía y que se dedicaba a captar “clientes”. La camioneta denotaba seguramente para el observador anónimo algún estatus socioeconómico que, a su vez, pudiera garantizar el hecho de contar con dinero contante y sonante. Para el observador anónimo podía ser



que el chofer sin saber este estatus laboral buscase “algo”. El hombre que lo observaba le preguntó: “¿qué buscas?, Allí puedes encontrar muchachas para divertirte”, dijo señalando hacia la zona del mercado. Siguiendo las indicaciones, el chofer se dirigió al lugar indicado, tomó un pasillo y llegó hasta el fondo, donde otro hombre que lo esperaba se había comunicado por radio con el hombre que vigilaba fuera del mercado para buscar clientes. Dos preguntas le hizo al chofer: “¿quieres niñas o jovencitas?”, “¿para qué la quieres?”

Es evidente que este encuentro tenía mucho más que decir acerca de la posible trata de personas, particularmente mujeres jóvenes y niñas, que la entrevista con el funcionario público, quien, por otra parte, no nos refirió ningún dato comprometedor. Ilustra bien, pese a sus limitaciones, lo que está ocurriendo con migrantes centroamericanas, con los cuerpos femeninos, sus destierros y sus consecuencias. Pensamos que esta situación es el límite de lo que está pasando, pero contamos con escasa o nula información al respecto, y acceder a ésta obligaría a la academia a buscar y diseñar metodologías en investigaciones de riesgo como sin duda alguna es ésta.

Distinguimos, no obstante, entre trata de personas y prostitución o trabajo sexual. Como parte de las formas de inserción laboral que tienen las migrantes centroamericanas y también como estrategias de sobrevivencia, encontramos su inserción dentro de la prostitución ya sea de manera forzada, obligada por terceros, por engaños, por necesidad o bien por decisión personal, como un intercambio para obtener protección o transporte y llegar hasta su destino en Estados Unidos.

Sostenemos que la migración y la prostitución son una especie de destierro porque significa para la migrante dejar su hogar, y su inserción en este ámbito laboral implica también un abandono. Para las sociedades en países como los nuestros y en ciudades como Tapachula, la actividad y el término de “prostituta” y “puta” implican un destierro, una alienación del deber ser femenino tradicional, una transgresión a los cánones. Al mismo tiempo, como en el caso de la tolerancia hacia las migrantes guatemaltecas domésticas, también se tiene esta disposición hacia hondureñas y salvadoreñas porque se encuentra desde el imaginario social —construido incluso por las mismas migrantes— la idea de que su rol y sus oportunidades de trabajo están en este espacio y esta actividad específica.

Dentro de los estudios feministas existen posicionamientos polarizados a favor y en contra de la prostitución como estrategia de sobrevivencia, o bien las posturas abolicionistas que pugnan, como su nombre lo indica, por la abolición de la prostitución. Autoras como Lamas, Juliano, Peterson, Lagarde y otras han trabajado y realizado un esfuerzo para evitar el efecto que deshumaniza a las mujeres que realizan esta actividad.

Para nosotras, el término prostitución tiene una connotación peyorativa, puede ser una opción laboral en condiciones determinadas, en cuyo caso optamos por usar



“trabajadoras sexuales”, pero bajo ninguna circunstancia pensamos que este medio de vida constituye una forma de liberación femenina, de reivindicación del cuerpo femenino ni mucho menos de lucha contra la estructura patriarcal dominante. Todo lo contrario. No dudamos de que en este oficio, el más antiguo de las mujeres, ellas ejercen una agencia —limitada y acotada, pero agencia al fin—, pero sostenemos que contribuye en gran medida a reforzar las simbolizaciones más negativas que ha habido a lo largo de la historia acerca del cuerpo femenino.

Cuadro 5. Mujeres centroamericanas migrantes en México y en la frontera sur

Tipo de migración	<i>Tránsito Transmigrantes</i>	<i>Transfronterizas Pendulares</i>	<i>Temporales</i>	<i>Permanentes</i>
Cifras	20% (30 000) anuales	42.6% 81 337*	17.6% 57 222 *	15 323 4 676
Calidad migratoria	Irregulares Regulares	Regulares Irregulares	Regulares Irregulares	Regular Irregular
Características principales del proceso de migración	Por carretera (autobuses, tráileres, taxis y autos privados), migración laboral, migración forzada, uso de documentación falsa, vinculación con mexicanos, vías alternas, mayor estabilidad en cuanto al lugar de residencia, estrategias menos visibles	Migración por menos de 24 horas. Migración laboral por carretera (camiones, taxis, autos) pase local	Migración por periodos de más de 24 horas, pase local vencido, forma migratoria de visitante local, migración laboral, redes sociales, vinculación con mexicanos, mayor estabilidad en cuanto al lugar de residencia, precariedad, vulnerabilidad	Migración definitiva Por carretera Forma de residente permanente Trabajador –a agrícola. Migración laboral. Migración forzada. Reunificación familiar Redes sociales Nuevas expectativas de vida Vínculos con mexicanos. Estabilidad dentro del territorio mexicano
Características principales de las mujeres	Niñas y jóvenes (12-40 años) Guatemaltecas Hondureñas Salvadoreñas	Mujeres jóvenes en edad productiva y reproductiva Bajo nivel escolar De origen indígena	Mujeres jóvenes en edad productiva y reproductiva Bajo nivel escolar De origen indígena	Mujeres jóvenes en edad productiva y reproductiva Mujeres en edad adulta Bajo nivel escolar



Principales riesgos	Extorsiones Abandono por parte del pollero, coyote, parejas Violencia física, sexual, verbal Detenciones arbitrarias Secuestros Tráfico y trata de personas Trabajo forzado Riesgos de salud: ITS, VIH-Sida Muerte	Extorsiones Precariedad laboral Violencia física, sexual, verbal, Abusos laborales Sin acceso a derechos Explotación Trabajo forzado Enfermedades derivadas del hacinamiento ITS	Precariedad laboral Violencia física, sexual, verbal Abusos laborales Sin acceso a derechos Explotación Engaños Detenciones arbitrarias Violencia física, verbal, sexual Riesgos de salud	Precariedad laboral Violencia física, sexual, verbal, laboral, patrimonial Abusos laborales Sin acceso a derechos fundamentales Explotación Riesgos de salud Muerte
Quejas más comunes interpuestas	Detención arbitraria realizada por agentes de INM la Secretaria de Relaciones Exteriores Contra la Procuraduría General de la República	Incumplimiento en el pago Detenciones arbitrarias Falsedad en imputación de delitos no cometidos	Incumplimiento en el pago de salarios Detenciones arbitrarias Persecución	Incumplimiento de pensión alimenticia Actuación tácita y/o pasiva de las autoridades Falta de atención médica Falta de apoyo para regularización Falta de apoyo para la obtención de beneficios de programas sociales.
Tipo de inserción laboral en Soconusco	Trabajos temporales en bares, botaneros, servicio doméstico. Trabajo sexual	Trabajos temporales: Trabajadoras agrícolas Servicio doméstico Bares Restaurantes Lavaplatos Trabajo sexual Comercio informal: frutas, verduras, ropa, medicina.	Trabajos temporales Trabajadoras agrícolas Servicio doméstico Trabajo sexual Empleadas en bares, restaurantes Comercio informal: frutas, verduras, ropa, medicina, dulces	Sector terciario Comercio

Fuente: Imumi.org, INEGI, SEGOB, INMUJERES EMIFGUAMEX (2009). Elaboración propia.



Referencias bibliográficas

- Bourdieu, Pierre (1997). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Castro Apreza, Inés (2012). *Programa de acompañamiento y mejora de la SEDEM, de las Acciones del Proyecto PAIMEF 2012 y los servicios de atención para mujeres en situación de violencia, en su caso, sus hijos e hijas*. Chiapas, Sedem/Paimef, pp. 85.
- Cruz Salazar, Tania (2011). “Racismo cultural y representaciones de inmigrantes centroamericanas en Chiapas”. En *Migraciones Internacionales*, vol. 6, núm. 2, pp. 133-157. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062011000200005&lng=es&tlng=es (consultado el 17 de junio de 2014).
- Fernández Casanueva, Carmen (2008). “Experiencia de mujeres migrantes que trabajan en bares de la frontera Chiapas-Guatemala”. En *Papeles de Población*, vol. 15, núm. 59, enero-marzo, pp. 173-192. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- García Domínguez, Mar et al. (2012). *Cadenas globales de cuidados: síntesis de resultados de nueve estudios en América Latina y España*. S.l.: ONU-Mujeres. Disponible en: http://www.unwomen.org/~media/Headquarters/Attachments/Sections/Library/Publications/2012/sintesis_de_nueve_estudios%20pdf.pdf (consultado el 9 de junio de 2014).
- Herrera, Gioconda (2011). “Cuidados globalizados y desigualdad social. Reflexiones sobre la feminización de la migración andina”. En *Nueva Sociedad*, núm. 233, mayo-junio. Disponible en: http://.nuso.org/upload/articulos/3776_1.pdf (consultado el 10 de junio de 2014).
- Kauffer Michel, Edith F. (2012). “Entre la vulnerabilidad, reproducción de la subordinación y cambios alentadores: género y migración en tres flujos de la frontera sur de México”. En Esperanza Tuñón Pablos y Martha Luz Rojas Wiester (coord), *Género y migración I*. México: El Colegio de la Frontera Sur, El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, El Colegio de Michoacán.
- Lamas, Marta (2000), “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual”. En *Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18, enero-abril. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Landry, Verónica (2012), “Women, migración intrarregional e invisibilidad”. En *Nomadas*, noviembre, núm. 16, pp. 99-117.
- Magliano, María José y Eduardo Domenech (2008). “Género, política y migración en la agenda global. Transformaciones recientes en la región sudamericana”. En *Migración y Desarrollo*, núm. 11.
- Martínez Cruz, Susana Margarita (2013). “La migración internacional femenina en la frontera sur: mujeres guatemaltecas en la ciudad de Tapachula, Chiapas”. Tesis de



- Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Martínez Pizarro, Jorge (2007), “Feminización de las migraciones en América Latina: discusiones y significados para políticas”. En *Memoria del Seminario Mujer y Migración. Conferencia Regional sobre Migración*, San Salvador, El Salvador, 19-20 de julio de 2007.
- Parrell, Sonia (2000). “El trasvase de desigualdades de clase y etnia entre mujeres: servicios de proximidad”. En *Papers*, núm. 60, pp. 275-289. Disponible en: <http://raco.cat/index.php/papers/article/viewFile/25577/25411> (consultado el 10 de junio de 2014).
- Pérez Orozco, Amaia (2008), *Cadenas globales de cuidado. Género, remesas y desarrollo*. S.l.: INSTRAW-ONU. Documento de Trabajo núm. 3.
- Rodríguez Enríquez, Corina (2007). “Economía del cuidado, equidad de género y nuevo orden económico internacional. En Alicia Girón y Eugenia Correa (coords.), *Del sur hacia el norte: economía política del orden económico internacional emergente*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rojas Wiesner, Martha y Hugo Ángeles Cruz (2008). “Gendered Migrations in the Americas: Mexico as Country of Origin, Destination and Transit”. En Nicola Piper (ed.), *New Perspectives on Gender and Migration: Livelihood, Rights and Entitlements*. Nueva York: Routledge, Taylor & Francis, pp. 189-245.
- Rojas Wiesner, Martha Luz (2007). “Mujeres y migración en la frontera sur de México”. En *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, núm. 14. Disponible en: <http://alhim.revues.org/2252> (consultado el 17 de junio de 2014).
- SEGOB. Unidad de Política Migratoria (2014). *Boletín Mensual de Estadísticas Migratorias*. México: SEGOB-Unidad de Política Migratoria, Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, Instituto Nacional de Migración. Disponible en: http://www.gobernacion.gob.mx/work/models/SEGOB/CEM/PDF/Estadisticas/Boletines_Estadisticos/2014/Boletin_2014.pdf (consultado el 17 de junio de 2014).
- Todaro, Rosalba y Virginia Guzmán (2000). *Apuntes sobre género en la economía global*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer. Disponible en: http://www.cem.cl/pdf/apuntes_genero.pdf (consultada el 10 de junio de 2014).
- Villanueva Domínguez, María Isabel (2012). “Género y migración: estrategias de mujeres migrantes centroamericanas en tránsito por México”. En Esperanza Tuñón Pablos y Martha Luz Rojas Wiester (coord), *Género y migración I*. México: El Colegio de la Frontera Sur, El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, El Colegio de Michoacán, pp. 93-117.

Cuerpos rituales: experiencias en la diversidad religiosa

*Mónica Aguilar Mendizábal**

Introducción¹

Durante las últimas décadas del siglo XX ha ocurrido una disminución lenta, pero significativa, de la presencia católica en México. No obstante, la población católica continúa siendo la mayoría, con 82.7% de acuerdo con los resultados censales del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática en 2010. Dentro del amplio marco que es México, los estados del sureste reportan el mayor descenso en la población católica. Así, el estado de Chiapas presenta una importante disminución del catolicismo, frente al aumento de la presencia de grupos religiosos que aquí llamaré protestantismos evangélicos —sean estos: presbiterianos, pentecostales, presbiterianos renovados— o bíblicos diferentes de evangélicos —como Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día o los llamados Mormones—. Para el censo del año 2000, Chiapas presentó el

* Ha sido Coordinadora del Programa de Posgrado de Maestría y Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH).

¹ El presente trabajo forma parte de la tesis de doctorado: Aguilar Mendizábal, Mónica 2012, *Diversidad religiosa y transformación cultural en el mundo de vida cotidiana en Amatenango del Valle, Chiapas*. Tesis de Doctorado en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, unidad Occidente. Octubre, México.



63.8% de católicos, para ocupar así, a nivel nacional, el primer lugar en porcentaje más bajo de población católica, seguido de Tabasco, con el 70.4% y Campeche en tercer lugar con el 71.3%. Una década después, Chiapas continúa ocupando el primer lugar en dicha escala descendente, con una población católica del 58.3%, disminuyendo ésta considerablemente, casi seis puntos porcentuales. Campeche ha pasado al segundo lugar, con el 63.10%; Quintana Roo, con el 63.30%, rebasa a Tabasco, mientras que este último presenta una población católica del 64.53%. Llama la atención que sean tres estados localizados en el sureste de México los que han experimentado una clara disminución de la población católica. Análisis recientes señalan que esto responde a diversas causas, entre éstas la condición socioeconómica marginal de la población, con mayor tendencia hacia la adscripción a estas religiosidades, y la cercanía con países centroamericanos que fueron evangelizados por los protestantismos evangélicos y la influencia que esto ha tenido hacia los estados del sur de México (De la Torre *et al.* 2007).

En Chiapas, si bien la población adscrita a estos grupos proviene de diferentes identificaciones sociales, el componente de población de origen indígena es considerable. También, en este estado sureño se concentran altos grados de marginación, expresada en todo tipo de desigualdades sociales, a pesar de su riqueza natural y cultural. Es también una entidad que se caracteriza por un gran número de población indígena que, en la convivencia cotidiana con la población más amplia, llamada “mestiza”, protagoniza una dinámica cultural en la que confluyen, al igual, costumbres indígenas y mestizas ancestrales y los más novedosos medios tecnológicos que dan acceso al mundo y propician encuentros de carácter cosmopolita. En fin, un rico crisol cultural que en su interior representa constante movimiento, y no inercia.

En específico, la región llamada desde 2012 Altos Tsotsil-Tzeltal, conformada por diecisiete municipios, presenta mayor población adscrita a iglesias protestantes históricas de acuerdo con el más reciente censo. Tales municipios son Oxchuc (36.1%), Tenejapa (22.60%) y Chenalhó (19%). Mientras que la mayor presencia Pentecostal y Neopentecostal y de otras religiones, se ubica en primer lugar en Mitontic, con 35.1%, enseguida Teopisca, que presenta un porcentaje de 27.5%, cuando en el censo pasado presentó 10.65% y, finalmente Pantelhó y Tenejapa, que resaltan con 22.7% y 20.4%, respectivamente. Todas estas, localidades con población indígena en su mayoría.

Resulta sumamente interesante observar la disminución de aproximadamente 33 puntos porcentuales de la población católica en Chiapas desde 1970 a la fecha. Si bien la población en la región Altos Tzeltal-Tsotsil se diversifica en términos de su religiosidad, continúa conservando una mayoría de población indígena, que representa el 89% del total de los diecisiete municipios.



En este contexto y a partir de los datos que he podido constatar, es posible hablar de un paso paulatino hacia una realidad de diversidad religiosa, que se expresa en los niveles municipal, estatal y nacional. Por lo tanto, sostengo que la diversidad religiosa es también parte del paisaje en Chiapas, paisaje que, como el resto de México, tiene en su historia las raíces de un cristianismo católico de por lo menos quinientos años de vida, y que ahora se diversifica y se expresa no sólo en la geografía de templos y centros de culto no católicos, sino también en las conductas, en las formas de vida y, sobre todo, en el sentido que el ser humano busca dar a sus vidas a partir de la práctica de una u otra religiosidad.

Espacio religioso y diversidad en Amatenango del Valle

Haciendo un acercamiento a un caso concreto, nos adentramos en la cabecera municipal de Amatenango del Valle, localidad de origen tseltal ubicada en esta región, con una población total de 8728 habitantes, de los que 4600 habitan en la cabecera. Es una localidad eminentemente campesina y dedicada en gran proporción al trabajo artesanal, las mujeres alfareras producen y comercializan sus productos, a través del contacto local y regional, pero también nacional e internacional mediante redes oficiales de comercialización. Es una población que, no alejada de los grandes cambios globales, experimenta también la migración hacia ciudades nacionales y al vecino país del norte, las crisis del campo, la carencia económica y la marginación —principalmente en las rancherías y colonias fuera de la cabecera—. Nos ubicamos entre indígenas tseltales, hombres y mujeres que viven su cotidianeidad en medio de contactos constantes al interior y exterior de su comunidad, en la que la cultura es tradición, y es también presente innovador, que se manifiesta en las experiencias intergeneracionales de una cultura con elementos cofigurativos y postfigurativos (Mead, 2002). La configuración religiosa de la localidad es también la de un incremento de la diversidad en la que la población católica ha visto su gradual disminución: en 1990, el 96.1%; en 2000, el 76.7%, y en 2010 el 66.29%.

Así, la población de Amatenango del Valle, que tradicionalmente había sido católica en su mayoría hasta hace apenas un poco más de dos décadas, como la describe June Nash (1993) en sus investigaciones, se ha diversificado y ha experimentado una simplificación del sistema de cargos, otrora un pilar de la estructura social en la localidad. Actualmente ese sistema se limita a cuatro *alféreces* que reciben un apoyo económico del ayuntamiento por sus servicios, así como para sufragar los gastos necesarios para las festividades religiosas que continúan celebrándose a lo largo del año, pero ahora auspiciadas por el ayuntamiento y por los fieles católicos, como es la costumbre.



Hasta la fecha, la composición religiosa en la cabecera municipal es la siguiente: la iglesia católica diocesana, San Francisco, ubicada al centro del poblado; un templo de la Iglesia Nacional Presbiteriana, Paraíso; el templo Presbiteriano Renovado Shalom; la congregación Pentecostal Cristo Sana y Salva; el templo de la Iglesia de Cristo Elim Mi-el; y el Salón del Reino de los Testigos de Jehová, los cinco ubicados en el primer cuadro del poblado. Además, el templo Presbiteriano Renovado Alas de Águila, ubicado en el Barrio Pie de Cerro 1; y el templo de la Misión Bíblica Mexicana, ubicado en el barrio El Cascajal.

La vivencia de lo sagrado y el cuerpo

El interés en el cuerpo por parte de las ciencias sociales se ha manifestado principalmente desde la sociología y la antropología, así como desde otras disciplinas como la geografía humana, la filosofía o la psicología. Aunque con algunas diferencias obvias, en respuesta a los distintos enfoques que éstas puedan tener, también han encontrado algunas convergencias. El objetivo que proponen algunos estudiosos de la materia es redireccionar la noción de cuerpo como objeto de escrutinio, en un sujeto pensante y hacedor de experiencias, situado en contextos y procesos sociales e históricos específicos. Dentro de este esfuerzo podríamos ubicar el trabajo de T. Csordas, quien sigue la posición fenomenológica de Merleau-Ponty, para quien: “El cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (1974: 100). El cuerpo, en la fenomenología de Merleau-Ponty, es un “escenario en relación con el mundo” (Csordas, 1990), la visión fenomenológica del cuerpo no está desligada del mundo social, de tal suerte que observar el cuerpo ofrece también elementos para el análisis cultural.

En la esfera de lo religioso, el cuerpo-sujeto experimenta lo intangible, una emoción sublime que atrae hacia lo sagrado, que dirige al individuo hacia un comportamiento y que guía su conducta, su actuar social, que lo une indivisiblemente en tres dimensiones, que en términos metodológicos podemos llamar el cuerpo social, el cuerpo sexuado y el cuerpo religioso. En este trabajo me voy a referir al cuerpo religioso, en concreto al cuerpo ritual.

Podemos decir que en una práctica religiosa o ritual, se tenga la adscripción que se tenga, existe una vivencia de “lo sagrado”, “lo numinoso”, siguiendo a Rudolph Otto (2005), como una experiencia individual, íntima, que se expresa inevitablemente en un actuar social. No se trata de una solidaridad social, al estilo de Durkheim, de la religiosidad como un resultado meramente social, de “autoafirmación de la moralidad”;



no sólo a esta expresión meramente social me refiero, sino además a la experiencia individualizada, que en momentos específicos es compartida con otros en el ritual, pero que también se manifiesta en el ritual íntimo, cercano a aquello considerado sagrado, cercano a un “ser supremo”, a una deidad, a Dios. Visto de esta forma, no niego la repercusión social de la religiosidad, pero doy énfasis aquí a la vivencia del cuerpo como “la base existencial de la cultura y lo sagrado”, siguiendo a Csordas (1990). El cuerpo no se reconoce como un simple objeto o mero instrumento, sino como mucho más, como un cuerpo-sujeto actuante que vive y experimenta emociones, sensaciones, pensamientos e imágenes como en los sueños o anhelos que, si bien se desarrollan en un espacio místico, religioso, tienen correlación y se expresan en el campo de lo social una y otra vez.

Desde la perspectiva de Csordas, el cuerpo no es percibido como objeto, sino que el propio cuerpo ofrece la percepción del otro como otro “mi mismo” “[...] dejándolo lejos de ser simplemente un fenómeno en mi campo perceptual, apropiándose de mi fenómeno y confiriendo en éste la dimensión del ser intersubjetivo [...]” (Csordas, 1990: 37).

Se trata, entonces, de observar en las experiencias de los sujetos su vivencia religiosa corporizada, vivida en el cuerpo y expresada por éste, en medio del entramado de la vida cotidiana, de los mundos cotidianos, marcados por un entorno culturalmente definido, pero también como experiencia particular.

Para mostrar esa caracterización se presenta de manera etnográfica la vivencia religiosa de dos mujeres con diferente adscripción religiosa. Se describen y analizan también otras prácticas de la vida cotidiana de ellas, acentuando aquellas que son relevantes en cada caso con relación a su religiosidad. Se sigue el paradigma propuesto por Csordas, como *embodiment* o corporeización que propone una postura metodológica en la que el cuerpo “[...] no es un objeto a ser estudiado, en relación con la cultura, sino que es considerado como el sujeto de la cultura, como la base existencial de la cultura” (Csordas, 1990: 5).

Desde este ángulo, no es propiamente acerca del cuerpo lo que interesa indagar aquí, sino cómo a través de “mirar” en el cuerpo se pueden encontrar los rasgos de una cultura y cómo se amalgaman éstos con los de una práctica religiosa particular. Esta particularidad se expresa en las actitudes corporales, en la relación del propio cuerpo con el entorno religioso, en las expresiones de la relación íntima con lo sagrado, ya sea éste en el ritual individual o colectivo, pero también en su relación con las imágenes o representaciones de lo sagrado.

En este sentido, el cuerpo es creado, es resultado de un quehacer colectivo, corporeizando todo aquello que culturalmente forma el entorno, pero que, sin duda, también lo impacta, lo construye en sentido de “ida y vuelta”, completamente permeado y vinculándose permanentemente. El cuerpo, desde esta perspectiva, no es un objeto determinado y terminado, o “producto cultural ya constituido”, sino que éste es también



moldeado y percibido dentro de una forma de habitar el mundo. Esto es, el cuerpo como espacio desde donde se expresa la cultura, pero también como sujeto que experimenta de forma peculiar su entorno, y puede con ello también no sólo ser parte, sino modificarlo.

Pero, ¿qué sucede con la práctica religiosa?, ¿cómo se expresa en el cuerpo la religiosidad, y a su vez cómo la experiencia de lo sagrado se experimenta en el cuerpo? ¿Lo particulariza, lo hace transformable, bajo una expresión única? La relación del cuerpo con lo sagrado es, como decíamos anteriormente, intangible, sutil. La práctica religiosa en palabras de Csordas, “explora lo preobjetivo para producir nuevas objetivaciones sagradas, y explora el habitus para transformar las disposiciones en las cuales está constituido” (Csordas: 1990). El encuentro con lo sagrado no se hace consciente, simplemente se vive, se explora, se siente. Puede éste manifestarse dentro de un marco de referencia religiosa y objetiva, dogmática incluso, pero es el momento intersubjetivo, si lo pudiéramos llamar así, en el que se “toca” una dimensión que es real porque es experimentada, pero que roza lo inexplicable, lo que está fuera de un alcance meramente materializado. El *locus* de lo sagrado, nos dice Csordas, es el cuerpo, lugar por excelencia de la vivencia y la experiencia.

En los casos que se presentan en este apartado podremos observar las experiencias de personas que expresan, a través de su práctica religiosa, una forma concreta de corporeizar la práctica religiosa a la cual se adscriben, en forma de ese vínculo con lo sagrado, sea esto entendido como un espacio, un momento, una imagen o ícono, una deidad. Cada hombre y mujer establecen esa conexión con su propia religiosidad a través de un lenguaje, de un gesto o serie de gestos, al verbalizar una oración, hacer una lectura, al guardar un momento de silencio o hacer una alabanza o al estallar en gritos o en llanto. Se expresa en esta conexión un nivel de percepción de lo sagrado que es a su vez un proceso de objetivación (siguiendo la fenomenología de Merleau Ponty (1969) donde lo sagrado expresado en ese momento como “lo intangible” se vuelve también plenamente objetivado y parte de un proceso racional, podríamos decir consciente desde donde una doctrina, discurso, enseñanza ha sido asimilado y entonces corporeizado. Comencemos entonces a acercarnos a los casos que aquí se proponen.

El cuerpo ritual: experiencias de diversidad religiosa

Adentrémonos en dos formas rituales del protestantismo evangélico vividas en dos de los grupos religiosos ubicados en la cabecera del municipio de Amatenango del Valle. La primera, la Misión Bíblica Mexicana, con presencia en la localidad desde hace aproximadamente 20 años. Esta congregación, de corte más ortodoxo tanto en



su organización doctrinal como ritual en comparación con otras iglesias protestantes o evangélicas, surge de la separación de un pequeño grupo de la Iglesia Nacional Presbiteriana. La segunda congregación, proveniente de la familia pentecostal, de los Ministerios Elohim, la Iglesia de Cristo Mi-El Elim, “Jesús Fuente de Salvación”, que se conformara formalmente con miembros que se separan también de la Iglesia Nacional Presbiteriana en los primeros años de 1990, y cuya doctrina se mantiene muy cercana a la presbiteriana, mas no así en sus expresiones rituales.

En las denominaciones del protestantismo evangélico que aquí vamos a tomar como muestra, los rituales por excelencia son los cultos, momentos de oración, reflexión de la lectura de la Biblia y las alabanzas. Otros momentos rituales dentro de estas denominaciones son las ceremonias que se realizan para el cumplimiento de un sacramento específico, como el bautismo, el matrimonio, los funerales o aquellos que fungen como breves espacios de oración dedicados a alguna causa específica, como enfermedades y preocupaciones varias o incluso momentos para el agradecimiento por favores recibidos. El ritual religioso es también, en algunos casos, acto de curación o sanación, como en los rituales pentecostales. Pero es el ritual fundamentalmente el lugar de encuentro colectivo e individual con lo sagrado. En este momento nos adentraremos únicamente al momento del culto regular.

En la congregación La Paz de Cristo de la Misión Bíblica Mexicana

Como se mencionó anteriormente, esta es una congregación de corte evangélico, con características del presbiterianismo histórico, tanto ministerial como doctrinalmente.

En el culto, nos encontramos con Mercedes, quien es conversa desde la edad de siete años, de tal manera que sus referentes católicos han quedado prácticamente olvidados o le son indiferentes. Desde el interior de su experiencia cuerpo-sujeto, ella inicia la corporización de una serie de elementos normativos, culturales, que la guían hacia una nueva forma de estar en el mundo; da comienzo a un ser en el mundo, que está dejando atrás una vivencia católica temprana, que quizá no logró vivirse tan intensamente como sí lo ha hecho desde su experiencia como evangélica.

Ya en el ritual, un día domingo, éste comienza con un saludo del anciano² asignado a predicar ese día. La solemnidad de los asistentes se distrae en momentos con los adornos

² En la organización jerárquica de estas congregaciones, existen diferentes figuras que después del pastor —representante máximo y líder de cada congregación— realizan diferentes funciones en



plásticos de “papel picado” que cuelgan del techo y los dos grandes jarrones de barro, por supuesto hechos por las mujeres de la congregación, conteniendo sendos ramos de flores blancas: alcatraces naturales. Todo tiene orden en el lugar. Los escasos 25 hombres, mujeres y niños escuchan la palabra del anciano, quien lee un par de versículos y los comenta en español, sentados en las sencillas sillas de madera. Es domingo de culto, y tanto hombres como mujeres y niños se presentan limpios y con sus mejores ropas. Las mujeres llevan vestimenta tradicional —blusa bordada en llamativos colores, la falda de algodón oscuro con faja de lana roja enredada a la cintura y el cabello trenzado y pegado a la cabeza con listones de colores—. Los hombres usan pantalón y camisa en un estilo que se ha amestizado totalmente. Desde la experiencia de Mercedes, la religión sí ha marcado algunas pautas en su vestir, en su arreglo. Éste tiene que ser con limpieza, no llamar la atención con telas distintas a las que se utilizan normalmente, y no debe utilizarse ningún maquillaje. “Jesús salvó a nosotros de la costumbre, de las vanidades”, predica el anciano durante el culto dedicado a las mujeres. Observamos entonces que se unen dos preceptos: el religioso y el cultural o social que marca normatividades que también son corporeizadas.

Después de una oración de recibimiento, comienzan las alabanzas dirigidas por el mismo anciano, quien toca una guitarra eléctrica y los invita a seguir los himnos, que son alegres, pero moderados. Hombres y mujeres cantan, pero sobresalen las mujeres. Ellas siguen el himnario, que aunque está traducido al tseltal, es en vano, pues la mayoría de ellas no sabe leer; sin embargo, han memorizado las letras. Muchas veces el anciano sólo da el número del himno y los hermanos saben ya de cuál se trata.

Mercedes está de pie cantando, sigue su himnario, su cuerpo no se mueve, sólo permanece de pie cantando, al igual que el resto de los asistentes. No se permiten movimientos, el cuerpo está rígido, permanece firme. La disposición corporal de Mercedes nos lleva a observar los preceptos religiosos que han sido corporizados, aprendidos a lo largo de los años de su vida como evangélica. Esta expresividad corporal indica también una diferenciación con respecto a las formas rituales permitidas en otras experiencias religiosas, como las pentecostales que son mucho más expresivas. Pero el cuerpo de Mercedes sí expresa, expresa profundo respeto y seriedad hacia lo que cree.

Enseguida, hay una intervención del grupo de niños que ella dirige. Con su pequeño grupo pasa a cantar al frente del recinto. Hay una sonrisa en su cara, el cuerpo se relaja

apoyo a la figura principal. Así, después del pastor, se encuentran los ancianos y los diáconos. Los ancianos pueden, al igual que el pastor, predicar, dar consejo, discernir; mientras que los diáconos llevan a cabo actividades auxiliares para la organización de los cultos y las diversas actividades de la congregación.



y al lado de los niños hace las señas con brazos y manos que van guiando la letra. Esto les ha enseñado ella; cuando se menciona a Dios, levantan la mano hacia el cielo, después la acercan al corazón para referirse al “amor a Cristo”. Los congregantes escuchan a los niños, quienes al terminar regresan a sus lugares para esperar el fin del culto y la despedida por parte del anciano. Mercedes sale también, contenta de su participación en el culto.

De la misma manera, es posible decir que si bien en el ritual de Mercedes las expresiones son más discretas, marca una forma específica y distintiva de un vínculo con el mundo, muy distinto al de la segunda experiencia que vamos a retomar enseguida.

En la Iglesia de Cristo Mi-El Elim, “Jesús Fuente de Salvación”

Esta congregación surge también de la separación de algunos miembros de la Iglesia Nacional Presbiteriana, pero en su momento no decidieron iniciar con una congregación propia, sino hasta que fueron invitados a participar en Teopisca de los cultos de esta Iglesia cuya sede se encuentra en la zona del lago Atitlán en Guatemala.

Los cultos en esta congregación, a diferencia de la Misión Bíblica y de la Nacional Presbiteriana, son efusivos, con gran expresividad corporal, movimientos de brazos que se agitan, de cadera, cabeza, pies y piernas que en ocasiones brincan, saltan. Los hombres también danzan levantando los brazos, los niños se agitan, mueven la cabeza, los pies, los brazos. El ritual es el que caracteriza a las congregaciones pentecostales. Hay instrumentos musicales que son tocados por jóvenes (guitarra y bajo eléctricos), un teclado y una batería.

Josefa, mujer joven pentecostal de 22 años, es conversa desde hace nueve años, a causa de una enfermedad que tenía su papá, y que les hizo convertirse a ella, a su madre y hermano para que su padre se aliviara. Josefa expresa sentirse muy bien en el culto, ella piensa que los cultos son “más alegres” que en otras congregaciones. Durante cada secuencia de alabanzas, ya que cada una dura alrededor de treinta minutos, las voces se escuchan al lado de los instrumentos que resuenan hacia todo el pueblo, saliendo de las grandes ventanas y puerta principal del recinto. Josefa danza también, con movimientos que a veces parecen descontrolados, y es que ella dice sentirse muy bien, “hay mucho gozo”. Los participantes gritan, lloran, aplauden, danzan, exclaman espontáneamente un “aleluya”, un “Jesús mío”, un “amén”. Josefa lo hace también, con entrega, sellando su conexión con lo sagrado. Pero también los momentos solemnes —predicación y oraciones— requieren de volver el cuerpo a la calma: como el resto de las mujeres coloca en la cabeza una pequeña manta de tela sintética en colores pastel —azul, rosa o blanco— probablemente adquirida en las mercancías importadas, y que desentona



con lo artesanal del resto de sus ropas. Algunas de esas mantas tienen la inscripción en inglés: *I love Jesus*. En esos momentos, el cuerpo se recoge, vuelve a la calma, para expresar de forma distinta el gozo que les da el vínculo con lo sagrado. La efusividad del culto no significa un relajamiento en los preceptos doctrinarios, la conducta debe seguir siendo la de un buen cristiano. La austeridad y solemnidad del culto presbiteriano es fácil de contrastar con el expresivo y dinámico culto presbiteriano renovado, donde las alabanzas con cantos acompañados de música electrónica, el sonido de la batería, los bajos eléctricos y los aplausos que salen de los efusivos cuerpos hacen toda la diferencia. Un aspecto relevante en términos de la cultura local es la adopción de alabanzas nuevas, conocidas como los “coritos” que ya han dejado de seguir el himnario tselal presbiteriano para ser interpretados “en castilla” —en español—, al igual que gran parte de la celebración que es también en español —salvo algunas ocasiones en las que la predicación se hace en tselal—.

En algunos cultos se lleva a cabo una “adoración”, en lugar de las alabanzas acostumbradas. La “adoración” es un momento en el que el pastor hace alguna oración en voz alta, acompañado de una música suave que el grupo musical interpreta en vivo. La gente cierra los ojos y se dejan llevar en un vaivén, espontáneamente se hincan o levantan los brazos en movimientos suaves. No hay aplausos, ni danza, ni cantos en volumen alto, pero hay un ambiente sentido de profunda entrega también. Josefa está muy concentrada en sus oraciones, cierra los ojos y reza con gran devoción.

Conclusiones

En este trabajo he intentado ilustrar el acercamiento al estudio del cuerpo, como una forma relevante de mostrar que el encuentro con lo sagrado tiene una dimensión colectiva o social, y que entendidos éstos como parte de los preceptos religiosos y culturales, se introyectan en los cuerpos a través de los cuales se pueden leer, ver, percibir dichos contenidos sociales. Ese encuentro colectivo en el ritual se expresa desde la individualidad, desde el cuerpo religioso que en el ritual expresa su dimensión sagrada.

Es en el contacto interpersonal donde es posible captar la forma que toma la vivencia religiosa, pero también en el contacto con el propio cuerpo, como instrumento inmediato que permite a hombres y mujeres sentir, experimentar, tener contacto con el mundo que les rodea y del cual a su vez son sustancialmente parte. Asimismo, a través del cuerpo los sujetos tocan el mundo social y también lo componen, lo modifican y lo nutren.

Con el cuerpo nos situamos de una determinada manera en el mundo, y también el propio cuerpo nos condiciona a una situación. La fenomenología de la percepción y



del cuerpo puede ser el medio para mostrar cómo los sujetos interiorizan los discursos y normatividades religiosas y cómo son traducidas éstas en otras prácticas relacionadas, por ejemplo con la sexualidad, el cortejo y el matrimonio como una forma de introducirnos al ámbito del contacto entre individuos, entre cuerpos-sujetos (Aguilar, 2012).

Así, la relevancia de echar una mirada dentro del ritual nos da la pauta para comprender no sólo la dimensión social de la religión, sino la vivencia individual como fundamento de la práctica religiosa que muchas veces va más allá de la razón, y que evoca emociones, sentimientos, anhelos.

La perspectiva de la corporización (*embodiment*) nos ofrece mirar la vivencia del sujeto-cuerpo, situado en un entorno social y cultural, sin determinismos estructurales o totalmente subjetivistas, pero que sí sitúan una vivencia con matices diferenciados.

Referencias bibliográficas

- Aguilar Mendizábal, Mónica (2012), *Diversidad religiosa y transformación cultural en el mundo de vida cotidiana en Amatenango del valle, Chiapas*. Tesis de Doctorado en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Occidente, México.
- Csordas, Thomas J. (1997). *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- Csordas, Thomas J. (1994). *Embodiment and Experience: the Existential Ground of Culture and Self*. Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Csordas, Thomas J. (1990) "Embodiment as a Paradigm for Anthropology. En *Ethos*, vol. 18, núm. 1, marzo.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez (coords.) (2007), *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: CIESAS, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, Universidad de Quintana Roo, Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, CONACYT.
- INEGI (2010). *Censo de población y vivienda*. México: INEGI.
- Mead, Margaret (2002[1970]). *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Barcelona: Gedisa.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994[1975]). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Nash, June (1993[1975]). *Bajo la mirada de los antepasados*. México: CONACULTA, Instituto Nacional Indigenista.
- Otto, Rudolph (2005[1963]). *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.

6

Cuerpos y violencias.
Resistencias y dominaciones II

Trabajadoras sexuales. Un nuevo paradigma en la protección de sus derechos

*Cruz Yolanda Martínez Martínez**

Introducción

En los tres sistemas tradicionales —prohibicionista, abolicionista y reglamentarista— desde los que se ha concebido la actividad prostibularia, ésta ha sido considerada una actividad antisocial. Todo gira en torno a señalar la conducta de las mujeres que son consideradas, según su caso, como delincuentes, víctimas o como un mal necesario. A lo sumo, de estos regímenes hoy día, estamos ante una cuarta categoría que reivindica el derecho de las trabajadoras sexuales: la laborización.

La tendencia tradicional de los ordenamientos jurídicos frente al trabajo sexual ha sido bajo 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. Por tanto, el presente trabajo tiene como objetivo hacer algunas reflexiones en torno a la laborización, a partir del reconocimiento de trabajadoras que les otorga la Suprema Corte de Justicia de la Nación en México, a través de una sentencia emitida el 31 de enero de 2014, en el Juzgado Primero de Distrito, especializado en materia administrativa. Esto como

* Es licenciada en Derecho por la Universidad Salazar Narváez y maestra en Ciencias Sociales por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH).



resultado de una petición que mujeres plantearan sobre la expedición de una tarjeta de trabajo no asalariado, ante las autoridades gubernamentales del 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.

Aunque la sentencia ya mencionada contiene algunos puntos que pudieran ser superados, es un fuerte e importante precedente para la doctrina jurídica, la cual abona al reconocimiento de derechos de las trabajadoras sexuales.

En nuestro país, al hacer un análisis histórico de los criterios que el Poder Judicial ha tenido respecto a su tratamiento, encontramos que hasta antes del 31 de enero de 2014, la prostitución estaba prohibida, estigmatizada y señalada como un ejercicio inmoral. Esto puede corroborarse con el criterio de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, emitida por la Segunda Sala en el Amparo en Revisión 949/38, del año de 1938; y el amparo penal en revisión número 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, rompe con un paradigma en la concepción del trabajo prostibulario, por varias razones que en lo subsecuente se aludirán.²

Violaciones latentes

Reconocer la actividad prostibularia como un trabajo ha sido un logro de muchos años. En un Estado moderno en donde existe ya un reconocimiento constitucional y protección a los derechos humanos, no podía ser de otra manera. A partir de la reforma constitucional del 10 de junio de 2011, después de 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, cobra relieve la necesidad de reconocer estos derechos. Además, ya en muchos espacios se demanda respeto a la diversidad; los sistemas tradicionales de regulación

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 refiere el término de trabajadora sexual para estar acorde a lo resuelto en la sentencia aludida.

2 Trabajo prostibulario es un concepto que utiliza Baltasar Ramos Martínez (2002) para designar la actividad que ejercen las trabajadoras sexuales.



mencionados son insuficientes y vetustos, tampoco han frenado la trata de personas y tampoco se ha evitado la explotación sexual infantil.

Los regímenes vigentes en los municipios de Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de Las Casas, Chiapas son sólo un ejemplo de lo inoperante que es reglamentar el trabajo sexual. El control sanitario ejercido por el municipio de las zonas de tolerancia, en donde las mujeres son consideradas portadoras de enfermedades, un mal necesario, un aspecto inmoral de nuestra sociedad, solamente han garantizado al cliente-hombre el acceso a los servicios sexuales en condiciones salubres. En este régimen la mujer es sinónimo de “enfermedad”; y la finalidad de las disposiciones que se dictan en dicho régimen está encaminada a todo, menos a proteger o reconocer derechos a las mujeres, quienes desempeñan su trabajo en condiciones deplorables e inhumanas, violándoseles y desconociéndoseles en todo momento su derecho al trabajo.

En 2004-2006, periodo en el que realicé trabajo de campo con mujeres que ejercían su trabajo en zonas reguladas en el municipio en Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de Las Casas, fueron detectados diversos casos de severas e importantes violaciones de derechos humanos: atentados al derecho de libertad, a la salud, al trabajo, entre muchos otros (Martínez, 2006).

Las trabajadoras sexuales, al ser entrevistadas, refirieron haber tenido una vida en familia difícil: baja autoestima, violaciones físicas, maltratos, explotación; muchas eran alcohólicas y drogadictas, con un nivel socioeconómico precario. Este trabajo les da para el vestido, las medicinas, la comida, el esparcimiento y, fundamentalmente, para el mantenimiento y educación de sus hijos. Sin duda, las trabajadoras sexuales no olvidan su papel de madres, en su mayoría solteras. Ofrecen sus servicios para ganar lo que en otros trabajos no ganan; en éstos las despiden, no pueden faltar a ellos cuando no tienen con quien dejar a sus hijos cuando enferman o sufren padecimientos crónicos.

Los diversos aspectos que constituyen violaciones a los derechos de las trabajadoras sexuales fueron detectados en pláticas, entrevistas y observación participante con ellas.

En materia penal, se detectó: extorsión, maltrato físico, lesiones, violación sexual, privación de su 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, abuso de autoridad.³ Para ilustrar algunas de estas violaciones, a continuación se expone el siguiente caso:

³ Existe diferencias entre la trata de personas y el tránsito ilegal de personas. El *Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños*, define la trata de personas de la siguiente manera: Es la captación, transporte, traslado, acogida o recepción,



Una mujer me reclutó en mi país, habló con mis padres para que me dejaran venir a México. Llegué engañada pues me ofrecieron trabajo de mesera. Al principio no me dejaban salir, la mujer me amenazaba con golpearme si salía. Me llevaron al “Boom”, ahora ya no trabajo ahí, sino en el “Tropicana”, pero ya ni me importa dedicarme a la prostitución. Cuando hablo de esto me duele. Mando dinero a mi casa, para mi hijo de seis años. Mis padres no saben a qué me dedico, nunca acudí a ellos cuando empecé en esto, por vergüenza.

Desde lo laboral se comprobó: desconocimiento de pagos justos, falta de seguridad social (servicios médicos), desprotección al derecho de la maternidad, derecho de lactancia, derecho de guarderías, carencia de prevención de enfermedades; desconocimiento de la naturaleza de trabajadoras que tienen, despidos injustificados, falta de vacaciones, falta de participación en las utilidades de la empresa, días de descanso, pago por doble jornada, carencia de reconocimiento de prima vacacional, carencia de periodos vacacionales, desconocimiento total al derecho de asociación.

Respecto al ejercicio del derecho de familia se advirtió: desconocimiento del derecho de alimentos que tienen sus hijos frente al padre de éstos, pérdida de la patria potestad en razón de su condición de trabajadoras sexuales: cuando llegan a los tribunales a demandar; ellas son las perjudicadas si la pareja las delata por su profesión.

La mayoría de mujeres tiene miedo de denunciar y aceptan extorsiones, violaciones físicas, lesiones, privación del derecho de ver a sus hijos porque creen no tener ningún tipo de derecho de convivencia con ellos. Toleran en un nivel alto la violencia, o en algunos casos la consideran normal. Así se corrobora con el siguiente testimonio:

Mi marido se dedica a la construcción, él no trabaja, ya ahorita está juntando para una constructora, él se queda con los niños en la mañana, yo vengo más tarde a la zona y en la tarde una muchacha cuida a mis hijos. Yo siempre me quise superar, pero no se puede, ahora tengo miedo de que cuando mi marido ya tenga su constructora me deje y se lleve a mis hijos, yo me he sacrificado por ellos, y tengo miedo y estoy segura de que 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 mis niños, porque yo lo mantengo,

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. Por su parte, el *Protocolo contra el tráfico ilícito de migrantes por tierra, mar y aire* define al tráfico de personas así: 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.



no sé si anda con otras, tal vez sí. El siempre me ha pegado y sí le tengo miedo, pero si lo denuncio ¿quién me va a hacer caso?

En cuanto al derecho constitucional, las violaciones son: a la igualdad, a la salud, desconocimiento a la libertad de trabajo, desconocimiento a las garantías de seguridad jurídica. A este respecto hay que decir que son detenidas como delincuentes, sin contar con asistencia de un abogado, presentadas al ministerio público; desconocimiento de sus derechos, desconocimiento de su libertad de tránsito, desconocimiento de la libertad sexual y disposición del cuerpo. El cuerpo, pudiera decirse, es nuestra primera posesión. Es lo único con lo que llegamos al mundo y es también lo único que conservamos en el momento de la muerte. Pero la disposición del cuerpo encuentra condicionantes de todo tipo, desde las condicionantes religiosas hasta las jurídicas.

El siguiente caso ilustra algunas de estas violaciones:

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. Yo nunca lo denuncié porque le tenía yo mucho miedo, viví como ocho años con él, allá en Puebla, aunque soy de San Cristóbal; 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. Me hacía tomar anticonceptivos para que pudiera yo trabajar los 30 días del mes, me hacía ponerme algodones mojados o esponjas hasta dentro de mi útero, pero es bien incomodo, a veces estaba yo cansada sin ánimo de trabajar.

Estos casos ponen de relieve muchas de las deficiencias imperantes en los regímenes que el Estado ha impuesto respecto de la prostitución. En los tiempos compulsos y en donde se dejan de lado aspectos morales que antes era mal visto regularlos, es imperioso caminar por los derroteros que plantean las necesidades modernas. Por esta razón, es necesaria e impostergable una mayor protección de los derechos de las mujeres que se dedican a prestar servicios sexuales como opción laboral.

Nuevo paradigma: la trabajadora sexual como sujeta de derechos

A partir de 2011 tenemos en nuestro sistema jurídico mexicano un nuevo paradigma en la concepción y, por ende, en la protección y tratamiento de los derechos humanos las



trabajadoras sexuales, no existe una protección expresa pero sí un reconocimiento en donde 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 nos pone ante el cuarto y más reciente modelo de trato jurídico: la laboralización.⁴

El juzgado de distrito 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 el primer y muy importante precedente que viene a romper con un paradigma tradicional de concepción y tratamiento de la prostitución en nuestro país. No existe antes de la misma un indicio desde el derecho que dé al ejercicio prostibulario un trato jurídico a la luz de la interpretación de la Constitución, en donde a partir de 2011 los derechos humanos alcanzan un reconocimiento y protección de derechos fundamentales inherentes a todas las personas. A partir del 31 de enero de 2014, fecha en que se dicta la sentencia, ya puede ser replicado analógicamente, por cualquier trabajadora sexual que desee demandar el reconocimiento de su trabajo. Aunque la postura de la jueza parece demasiado maternalista en virtud de vulnerabilizar la condición de las solicitantes del amparo, en el sentido de que las trabajadoras sexuales carecen de opciones laborales por ejercer sólo bajo condiciones de pobreza y por sujetos marginados; contrario a ello existen casos en que la prostitución, y así lo han demostrado investigaciones sociales, es una libre y llana opción laboral para muchas mujeres que provienen de familias socioeconómicamente estables y aun con formación profesional.⁵

La autoridad jurisdiccional subrayó y dejó claro que el amparo fue presentado por mujeres y hombres, que señalaron tanto en la demanda de amparo como en su ampliación, ser todas y todos ellos 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

4 Se alude al término sexoservidoras para seguir el texto de la sentencia aludida.

5 Al respecto véase la tesis de Arango Posada (2006).



otro; quedando fuera de este contexto la explotación infantil, la trata de personas y el tráfico ilegal de personas.

La jueza federal adujo, en su resolución, carecer de algún efecto práctico el dictar una sentencia de amparo protectora de derechos humanos si no mediaba un resultado tangible. Bajo el argumento de que estando consciente de la profunda situación de vulnerabilidad en la que se encontraban las quejas —prostitutas—, y para que existiera pleno respeto a sus derechos fundamentales, además del debido cumplimiento de dicha sentencia de amparo, la autoridad administrativa demandada —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— debería acreditar ante su juzgado que les había explicado a las quejas sus derechos en lenguaje claro y comprensible, como eran, entre otros, el derecho a la educación, a la salud en general y a la salud sexual y reproductiva en particular, el derecho a una vivienda digna y a la alimentación, para lo cual deberían presentar las pruebas correspondientes para generar en su ánimo que las trabajadoras conocían sus derechos. De este modo, impuso explicarles qué autoridad competente era responsable de velar y vigilar que los agentes policiacos o ministeriales no las hostigaran, intimidaran o extorsionaran al ejercer su oficio, así también que tenían derecho a formar sindicatos para velar por sus intereses.

Ordenó también que les ofrecieran gratuitamente cursos y talleres para que pudieran tener otra alternativa laboral para que, en su caso, pudieran, si así lo deseaban, dedicarse a otro oficio o si, por el contrario, era su libre deseo dedicarse a la prostitución, la ejercieran 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 treinta y uno de marzo de dos mil cuatro, 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. Reconoció la jueza, siguiendo los principios constitucionales de los citados artículos, que toda persona goza de los derechos y de los mecanismos de garantía consignados tanto por la Constitución como por los tratados internacionales, y además garantizan la libertad de trabajo para dedicarse a la profesión que más le acomodara a las quejas. La inconstitucionalidad fue solicitada de forma expresa por las trabajadoras sexuales, puesto que consideraron que se les privaba del derecho a dedicarse a la profesión, industria, comercio o trabajo que prefirieran, esto es, a ser trabajadoras sexuales o ejercer cualquier otra profesión; solicitando también que de forma expresa se dijera si las autoridades demandadas estaban o no obligadas a emitir a favor de las



quejosas la credencial de trabajadores no asalariados para que pudieran ejercer su oficio de sexoservidoras/es.

El artículo 24, fracción VII, de la Ley de Cultura Cívica del Distrito Federal 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...

VIII.

Por tanto, para cuestionar esencialmente que se les negó la emisión de la credencial como trabajadoras/es no asalariadas/os, para poder ejercer libremente su oficio de sexoservidoras/es, no pasó desapercibido para la jueza que el asunto era 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 sexo servidoras se encontraban, en la mayoría de los casos, en una situación de vulnerabilidad extrema que cargaban a costas desde muy tierna edad, ya que en muchos casos, si no es que en la mayoría, cuando ingresaron al oficio del sexo-servicio, lo hicieron con engaños, a veces siendo menores de edad, habiendo sido abandonados/as familiar y socialmente, y también, por qué no exponerlo, dijo la jueza, habiendo fracasado el Estado en su conjunto en la atención de diversos derechos fundamentales como es el de la educación –de calidad–, derechos laborales, derecho a una vivienda digna, a la alimentación y, entre otros, a la salud, especialmente a la salud sexual y reproductiva.

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 porque están a expensas del control que sobre ellas ejercen los proxenetas. Asimismo, son sujetos a intimidación por parte de policías y agentes ministeriales, quienes en muchas ocasiones las extorsionan, discriminan, ejercen sobre ellas violencia física y verbal, y obstaculizan su oficio pues tienen que pagarles a éstos por realizarlo.

Es más, en este aspecto y para robustecer las afirmaciones anteriores, 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 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 cuales 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. ... (Sentencia 112/2013: 61)

Argumentos que reiteraron las trabajadoras sexuales, al señalar 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: 62)

La necesidad de una regulación laboralista abre la brecha para que se mitiguen extorsiones de las autoridades, los abusos y explotación laboral, brindando un instrumento de defensa ante la explotación de aquellas mujeres que desempeñan su trabajo con pleno conocimiento. Pasando, desde luego, como se hizo en esta sentencia histórica, por el respeto de los derechos de la mujer, y replanteando la influencia de la moral y la religión en el derecho. La sentencia es de importancia capital porque considera la prostitución un servicio personal que debe ser dignificado en su retribución y tutelado constitucionalmente si éste se presta voluntariamente. El derecho deja de lado las diferencias que han caracterizado a la prostitución de otros trabajos; al protegerlo, se dan los atisbos de la igualdad de las trabajadoras sexuales frente a otro tipo de trabajo.

El derecho para normar el ejercicio prostibulario

El ejercicio prostibulario ha estado influido en todos los sentidos por la moral, determinando la forma en que se debe regular. Dicen los reglamentos que es un mal que afecta a la sociedad y que por ello es necesario alejarlo de las buenas costumbres y la moral. Las zonas de tolerancia se encuentran en las afueras: en las cloacas, cercanos al cementerio, en medio de la basura, en efecto, alejados de las “buenas costumbres”. El derecho como instrumento cultural de regulación concibe la prostitución como un mal necesario, como un atentado a la moral, de tal modo que la reticencia a la regulación de esta actividad como un trabajo ha obedecido siempre a cuestiones de tipo moral más que a cuestiones de protección de derechos.



En el régimen jurídico se ha regulado desde una posición moralista, atendiendo a un fin principal que persigue el legislador: proteger la salud, la moral o resguardar las buenas costumbres de la población masculina, sin que preocupen en lo absoluto las circunstancias sociales o económicas en que las trabajadoras ejercen su oficio. Afirma Marcela Lagarde que la circunstancia estigmatizadora de la prostituta es considerarla transgresora de las normas y la moral y es el precio en dinero que recibe a cambio del placer sexual (1993: 540). En este sentido, Hart afirma que no existe evidencia empírica que nos lleve a demostrar que la modificación de los hábitos morales haya producido la desintegración de alguna sociedad. 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 moralmente indeseable, pero esto no sería suficiente para prohibirla moralmente. El derecho no debería intervenir en la vida privada de los ciudadanos (Charlesworth, 1993: 20).

A decir de Habermas, 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*” (citado en Garrido, 1992: 19).

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 la mujer, salvo en casos especiales de defensa propia o para impedir que un miembro de la comunidad dañe a otros.

Aunque en esta resolución histórica no se mencionan razones teóricas desde la moral y el derecho, en esencia esa fue la idea de la jueza. Para ella, al estar frente a personas mayores en pleno uso de sus facultades, hay plena libertad para elegir dedicarse al trabajo prostibulario a cualquier otro que decidan de forma libre y espontánea, no importa si para algunas personas, o socialmente, es considerada inmoral.

Conclusiones

Esta sentencia es el atisbo que replantea el tema de la prostitución. Nos proporciona entonces un marco jurídico cuya pretensión es desestructurar la discriminación, y el



Estado pasa de represor a garante de los derechos humanos laborales. La experiencia y las evidencias en las investigaciones sociales han demostrado que el ejercicio prostibulario, como en este caso, cuando es practicado por personas con plena conciencia y libre albedrío, es un ejercicio, como lo señaló la jueza de distrito en diferentes partes de su sentencia, que debe estar protegido desde el ámbito de los más elementales derechos humanos de quienes lo ejercen. No cabe duda que el problema de fondo que se esconde tras la reticencia al reconocimiento de la prostitución como un trabajo es de carácter meramente cultural y moral. Sin embargo, la filosofía del derecho ha acreditado que el derecho no puede descansar en cuestiones moralistas, debe ser puro, y no inmiscuirse en las cuestiones en donde estrictamente interfieren derechos corporales.

El Estado, por fin, deja de tener un control sanitario regulatorio represor en favor del cliente, y deja de favorecer la corrupción de las autoridades en contra de las trabajadoras sexuales que así han decidido ejercer su oficio, garantizando el derecho humano al trabajo, el cual está expresamente garantizado por la Constitución a partir de 2011.

Referencias bibliográficas

- Arango Posada, María Cristina (2006). *La prostitución universitaria. Las prepagos*. Tesis de grado. Universidad Pontificia Bolivariana. Escuela de Ciencias Sociales. Facultad de Psicología, Medellín, Colombia
- Charlesworth, Max (1996). *La bioética en una sociedad liberal*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Convención Internacional para la Supresión de la Trata de Mujeres y Menores (1998). En Jesús Rodríguez y Rodríguez (comp.), *Instrumentos internacionales sobre derechos humanos ONU-OEA*, 3 t. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- Habermas, Jurgen (1989). "Derecho y moral (dos lecciones)". En David Sobrevilla (comp.), *El derecho, la política y la ética*. México: Siglo XXI.
- Lagarde, Marcela (1993). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 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, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.
- Ramos Martínez, Baltasar (2002). *Militarización y trabajo sexual en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas



Rodríguez y Rodríguez, Jesús (comp.) (1998). *Instrumentos internacionales sobre derechos humanos ONU-OEA*, 3 t. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Documentos

Código Penal vigente en el Estado de Chiapas.

Código Penal vigente para el Estado de Chiapas.

Compilación de instrumentos nacionales e internacionales sobre VIH/Sida y Derechos Humanos, Comité Sida y Derechos Humanos, México, 1999.

Convenio sobre la Represión de la Trata de Personas y de la Explotación de la Prostitución

Ley de Cultura Cívica del Distrito Federal.

Ley Federal del Trabajo vigente en México.

Semanario Judicial de la Federación. Tomo: 205-216. Cuarta parte. Página: 144 Séptima época. Instancia: Tercera Sala.

Sentencia 112/2013, dictada por el Juzgado Primero de Distrito en Materia Administrativa en el Distrito Federal.

Cuerpos en el trabajo sexual de centroamericanas en Tapachula

*Rebeca Guadalupe Hernández Hernández**

Introducción

Esta ponencia se desprende del trabajo de investigación que realizo actualmente como proyecto de tesis para la Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas en el Centro de Estudios de México y Centroamérica (CESMECA). Voy a referirme en primer lugar a las dificultades que he tenido en mi investigación, debido a la temática: los cuerpos en el trabajo sexual de mujeres centroamericanas en el municipio de Tapachula; y posteriormente referiré cuál ha sido mi acercamiento metodológico. En seguida presentaré una serie de reflexiones iniciales en torno al cuerpo de las trabajadoras sexuales centroamericanas e incluiré un acercamiento descriptivo acerca del trabajo sexual de los cuerpos femeninos en centros nocturnos de Tapachula. En un primer momento esbozo teóricamente el concepto de cuerpo; en un segundo momento muestro el concepto de trabajo sexual, cuerpos y lugares en el trabajo sexual, según los teóricos, y en un tercer momento presento cuerpos y lugares de trabajo sexual en Tapachula, Chiapas.

* Licenciada en Lengua y Literatura Hispanoamericana por la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Estudiante de Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH).



Dificultades para realizar el trabajo de investigación

Las dificultades las he dividido en dos tipos, aunque en realidad la línea es muy delgada y a veces se pueden entrelazar; el primero se refiere al acceso al lugar en que laboran las trabajadoras sexuales centroamericanas: el centro nocturno, para el caso de esta investigación, y el segundo tiene que ver con el acceso a las trabajadoras sexuales del lugar y al diálogo. Las dificultades del primer tipo son las siguientes:

- La ilegalidad. El atractivo del lugar son las mujeres centroamericanas; su estancia en el país es ilegal, por lo que el centro nocturno, aun cuando tenga los papeles en regla que le solicita el municipio para mantener abierto el establecimiento, no deja de actuar en forma ilegal debido a la contratación de sus empleadas.
- El ser mujer. El centro nocturno es visitado por clientes del sexo masculino en su mayoría, por lo que mi condición de mujer me complicó la estancia en el lugar.
- El horario. El centro nocturno tiene establecido un horario de 5 pm a 5 am. Para conocer cómo funciona y qué actividades se realizan en el lugar, tuve que llegar al centro a diferentes horas, la mayoría de ellas en la madrugada.
- No ser potencial cliente. Visité el centro sola, lo cual suscitó sospechas. Como dije anteriormente, el hecho de ser mujer y no entablar ahí relaciones de índole sexual genera recelo en los encargados y dueños, quienes se preguntan qué quiero y qué hago entonces en ese lugar.
- Campaña contra la trata de personas. Esta fue una gran limitación para permanecer en el establecimiento porque los encargados y dueños mantienen el lugar con minuciosa vigilancia debido a la campaña. Cabe decir que el lugar no tiene mujeres reclutadas por la fuerza, como tampoco menores de edad, pero sí ofrece un lugar de trabajo a mujeres ilegales.
- Actividades ilícitas. El centro de trabajo se presta a otras negociaciones que muchas veces van ligadas al sexo, como lo son las drogas.

Ahora bien, las dificultades que se refieren al acceso a las trabajadoras sexuales son:

- La ilegalidad. Como hice mención anteriormente, la ilegalidad de las trabajadoras del sexo propicia que se forme una barrera porque llegan a pensar que mi acercamiento es con el fin de investigar su situación migratoria.
- Reglas del lugar de trabajo. Las trabajadoras sexuales deben cumplir reglas del lugar de trabajo como convivir, ingerir alcohol, bailar, platicar, tener interacciones eróticas sexuales sólo con clientes o potenciales clientes.



- La conversación. Dentro del lugar no se puede conversar con las trabajadoras porque tienen que estar en las actividades laborales, atendiendo a los clientes; mi presencia les significaría ocupar su tiempo en atenderme, lo que propiciaría alejarlas de la clientela que busca contratar sus servicios.
- Consumo de alcohol y drogas. Estar dentro del centro nocturno implica varios riesgos, entre ellos que alguna o algunas de las mujeres se encuentre en estado de ebriedad o con algún narcótico en el cuerpo, lo cual provoca que sus comportamientos no sean los idóneos y se sientan agredidas con alguna mirada, sonrisa o pregunta y reaccionen violentamente.
- El cuerpo. Las mujeres que trabajan en un centro nocturno cumplen ciertas reglas y parámetros de belleza relacionados con formas del cuerpo, lo cual quiere decir que son hermosas; a esto le agregamos la forma en que están vestidas y se tiene como resultado que son muy atractivas. El ego que manejan es muy elevado; por lo tanto, el acercamiento a ellas se complica porque se sienten bellas y esto forma otra barrera.
- El ser mujer. El escaso número de mujeres que acuden al centro nocturno consumen prácticas eróticas sexuales. Al no ser consumidora, abrí posibilidades de que las trabajadoras me vieran como elemento en competencia por su trabajo, lo cual agravaba la relación entre ellas y yo.

Acercamiento metodológico

En mi proceso actual de construir conocimiento, asumo que éste se deriva de una interpretación intersubjetiva de un fenómeno social determinado en cierto espacio, por ello me parece importante señalar cómo he estado llevando a cabo esta investigación. Esto ha sido con apoyo de un estudio basado en lo cualitativo y fundamentándome en la comprensión y observación de las acciones que realizan cuerpos en un trabajo sexual, sus testimonios registrados en entrevistas y registro etnográfico del lugar de trabajo.

He realizado la investigación de campo en cinco fases durante casi dos años, de octubre de 2012 a mayo de 2014, en distintos momentos y espacios donde las trabajadoras sexuales cubren aspectos que forman parte de su trabajo, como las prácticas, orientaciones e identidades sexuales que realizan cotidianamente, como actividades efímeras o permanentes que son parte de su actividad laboral. Dos seminarios realizados durante la maestría, bajo la denominación de “Familia, parentesco y sexualidad”, resultaron de gran ayuda para acercarme al campo y poder distinguir la diversidad de creación, producción y reproducción de prácticas sexuales; esto también me ayudó a obtener conocimiento acerca del trabajo que realizan las sexoservidoras, entablar relaciones y tener contacto con ellas.



Por último, la observación a diferentes espacios de trabajo sexual en la ciudad me fue de ayuda para definir el lugar y las trabajadoras sexuales como elementos de la investigación.

Cuerpo

El cuerpo es un tema que ha sido abordado desde distintas disciplinas de las ciencias sociales, entre ellas la antropología y la sociología, lo que ha permitido tener diversas perspectivas sobre éste. David Le Breton plantea que el cuerpo del hombre moderno se enfrenta a rupturas; el sujeto consigo mismo, con los otros y con el cosmos. Emerge así el individualismo, se posee un cuerpo más que ser un cuerpo. Este análisis del autor me ayudará a entender el cuerpo de las trabajadoras sexuales centroamericanas.

Trabajo sexual

Considero el trabajo sexual como una actividad comercial sexual realizada con el cuerpo a cambio de dinero. A continuación haré mención teóricamente del concepto; cada autor que retomo se posiciona desde un término, ya sea prostitución, ramera, miché, puta o esclava sexual, esto depende de la ciudad y contexto laboral al que se refieren.

Ignasi Pons i Antón en *La cara de la luna* hace una investigación a mujeres prostitutas en Asturias, España. Primero, Pons sigue la definición de Casares para referir la prostitución como “comercio que hace una mujer de su cuerpo, entregándose a los hombres por dinero” (Casares, 1988: 684), lo mismo que con el término ‘ramera’: “mujer que se entrega al negocio carnal por interés” (Casares, 1988: 702). Después él denomina “prostitución” a la intervención de la actividad sexual referida al cuerpo de la mujer a cambio de pago, generalmente de dinero, o “el comercio del cuerpo de la mujer que se realiza para usos sexuales a cambio de pago”. Y la otra definición que cita, la de “ramera”, sustituye el término dinero por el de interés (Antón, 1993: 15 y 16).

Por otro lado, Néstor Perlongher, en *Prostitución masculina*, realizó un trabajo con hombres prostitutas en Brasil, a los que define como *michés*, y menciona que la palabra alude al acto de prostituirse, sean cuales fueren los sujetos del contrato. Ser un *miché* es la expresión que utiliza el prostituto para referirse a su práctica. En algunos contextos, especialmente entre prostitutas y travestis, el término puede ser también aplicado al cliente.

Otras variantes del término *miché* son: *michette* (seno), *miches* (nalgas), *miché* (enfermedad venérea), *michet* (el que paga el amor) y *miche tonner* (pagar por amor).



Por su parte, Lotte van de Pol, en *La puta y el ciudadano*, analiza a mujeres prostitutas en Ámsterdam y define la prostitución como el intercambio de sexo por dinero, menciona que la definición de la palabra y su empleo está vinculada a cada época y a cada cultura.

Por otro lado, Yoshimi Yoshiaki en *Esclavas sexuales* se refiere a “mujeres de consuelo”, que correspondían a una estructura militar dedicada a la esclavitud sexual; eran mujeres retenidas en contra de su voluntad por medio de coacción e intimidación, capturadas con engaños y estaban obligadas a servir.

Estos conceptos me han servido para acercarme a una definición del cuerpo en el trabajo sexual, el cual considero una actividad comercial, en este caso realizada por cuerpos femeninos, a cambio de dinero.

Cuerpos y lugares en el trabajo sexual

La clasificación de cuerpos y lugares del trabajo sexual está nombrada según como los autores se refieren a esta actividad, cada uno desde su propio contexto y dinámica.

En España, Ignaci Pons categoriza la profesión de la prostituta en tres clases: la primera, la prostitución ocasional realizada por amas de casa y estudiantes; la segunda, prostitución semiprofesional realizada por mujeres del espectáculo y otras profesiones alejadas de la prostitución. La tercera, la prostitución profesional, cuando ésta es la única fuente de ingresos. Divide el contexto laboral en tres puntos: la prostitución callejera, la prostitución de bar y un tercero como subcategorial de bares denominados whiskerías, clubs, barras americanas, bares de alterne y “puticlubs”. El cuarto subcategorial son los bares de carretera; el quinto subcategorial son las casas o los burdeles; el sexto punto subcategorial son las casas cerradas, los lugares de vivienda y trabajo de las prostitutas.

En Brasil, Néstor Perlongher clasifica la prostitución viril en tres clases: la primera es “miché”, aquel que hace uso exagerado de la masculinidad; la segunda es “miché loca” que corresponde al prostituto homosexual afeminado, y la tercera es “miché gay” que corresponde a un híbrido. El autor elige para su estudio la prostitución de la calle ubicada en el área céntrica de San Pablo: las avenidas San Luis, San Juan, Ipiranga, Marqués de Itu y adyacencias.

Lotte van de Pol clasifica cuatro tipos de putas en Ámsterdam: las mantenidas, las mujeres que viven en “casas de citas discretas”, las que se jactan abiertamente de ser putas y las putas callejeras. Divide los lugares de trabajo en tres puntos: las casas de baile, ubicadas en su mayoría en el Barrio Rojo; “las casas de putas”, y el tercero se refiere a la prostitución callejera en las calles largas de Jonkerstraat y la Ridderstraat.



La clasificación elaborada por estos autores, en lo referente a cuerpos y lugares en el trabajo sexual, me ha servido para crear una clasificación propia en el caso del municipio de Tapachula.

Contexto sociocultural: el municipio de Tapachula

Para llegar a la clasificación de cuerpos y lugares en el trabajo sexual en Tapachula es conveniente antes explicar el contexto sociocultural de los conceptos manejados.

Ciudad ubicada en la frontera sur de México, en Tapachula como en muchos lugares existen cuerpos inmersos en un trabajo sexual, lugares para comprar placer y servicios sexuales, pero este sitio tiene particularidades que influyen en su proliferación. En primer lugar, se encuentra la ubicación y funcionalidad de la ciudad, pues es geográficamente cercana a países centroamericanos. Podría decirse que es una extensión centroamericana en México, un corredor migratorio con un flujo de personas que llevan necesidades económicas y se dirigen hacia el norte en busca de oportunidades.

En segundo lugar, los cuerpos de las mujeres constituyen otra particularidad, en un punto que dividiré en categorías. La primera, el cuerpo y la edad de la trabajadora como un elemento importante para la realización de la actividad. De los 18 a los 30 son los años más productivos en esta labor, y de los 30 a los 40 el periodo de menor demanda de servicios. La segunda categoría está referida a la nacionalidad de la trabajadora, pues en los centros de trabajo sexual se encuentran mujeres de Nicaragua, El Salvador, Honduras y Guatemala. La tercera categoría se relaciona con los factores de vida de las mujeres, me refiero aquí a experiencias sexuales vividas durante la infancia y pubertad, las cuales han tenido efectos en la construcción de prácticas y orientaciones sexuales fuera de la norma, punto importante para realizar el trabajo sexual. La cuarta categoría, finalmente, es la ciudad, en este caso Tapachula, que se caracteriza por contar con una gama amplia de cuerpos centroamericanos que laboran en centros de trabajo sexual prestando servicios. El lugar es frecuentado por múltiples clientes que van en busca de sexo, lo que explica la existencia de turismo sexual en la ciudad.

Cabe mencionar que una nota del periódico local *Diario del Sur* en la que se menciona la campaña contra la trata de personas, señala que la ciudad tiene más de cinco mil centros de trabajo sexual, dato que devela la enorme cantidad de lugares para realizar un trabajo sexual y para requerir servicios sexuales. Por ello, esta es una actividad donde las mujeres migrantes centroamericanas encuentran una ubicación laboral brindando sexoservicios.



Cuerpos femeninos en el trabajo sexual

Con base en el repaso teórico, a través de las observaciones realizadas y las conversaciones y las entrevistas sostenidas con las trabajadoras sexuales centroamericanas en los centros de trabajo sexual en Tapachula, desde el mes de octubre del año 2012, expongo una clasificación que nos permite identificar la diversidad de cuerpos, prácticas, orientaciones sexuales y lugares de trabajo sexual.

Cabe decir que en cada categoría de las trabajadoras sexuales existe la posibilidad de brindar o no servicios sexuales, dependiendo del trato que llegue con el cliente, respecto a las siguientes actividades:

- Mesera: el trabajo consiste en pasar botanas y bebidas a los clientes.
- Fichera: el trabajo consiste en tomar bebidas con o sin alcohol, que el cliente paga; por cada bebida le otorgan una ficha y al final de la jornada se arreglan con los dueños del lugar para intercambiar por dinero las fichas obtenidas.
- Bailarina erótica: el trabajo consiste en un baile erótico de tres canciones del género que ella decida. Este es un momento importante en el trabajo, es cuando el cuerpo está en el escaparate; a partir de ahí los clientes solicitan sus servicios que consisten en baile público o privado con posibilidad de acceder a una gama amplia de posiciones, prácticas y orientaciones sexuales.

Por lo que toca al tipo de prácticas que atienden, el trabajo comprende actividades o servicios sexuales, públicos o privados, que se ofrecen al cliente, tales como: el sexo oral, el sexo vaginal, el sexo anal, el autoerotismo, los tríos, las orgías y las posiciones con o sin penetración.

De acuerdo con el tipo de clientes que atienden, el trabajo consiste en atender a: hombres, mujeres, ambos heterosexuales, bisexuales o mujeres homosexuales.

Por el tipo de género musical que baila, el trabajo consiste en especializarse en un solo género musical como: la punta, el reguetón, el merengue, el perreo, el hip hop o la balada.

En cuanto al tipo de cuerpo, el trabajo exige utilizar partes corporales como los ojos, la boca, el cabello, los senos, la cintura, las caderas, las piernas y el color de piel, para atraer al cliente. Cabe mencionar que existe una gama amplia de formas, tamaños y colores de cuerpos.

En cuanto al tipo de ropa y accesorios, el trabajo consiste en vestir atuendos de connotación erótica, medias, corsé, catsuit y tanga, así como disfraces sugerentemente eróticos de enfermera, colegiala, mucama y conejita. Éstos pueden variar de acuerdo con la eventualidad de fechas, acontecimientos y festividades: box, fútbol, día de muertos o



navidad. Entre los accesorios, pueden encontrarse velas, látigos, aceite y agua en el caso de playeras mojadas.

Lugares de trabajo sexual

En la primera fase de trabajo de campo realicé la división de lugares de trabajo sexual, a partir de registros etnográficos realizados en centros que tuvieran presencia de trabajo sexual en la ciudad de Tapachula. Cabe anotar que en estos espacios de trabajo las mujeres no son forzadas a laborar. Distingo entre centro botanero y centro nocturno.

Centro botanero: lugar de diversión diurna, tiene trabajadoras sexuales que brindan servicios sexuales, compañía y suelen ser parejas de baile. Aquí los clientes pueden consumir bebidas alcohólicas, botanas y los servicios que brindan las trabajadoras. El horario es de lunes a sábado de 12 pm a 8 pm. Se trata de sitios en los que hay música en vivo o de rocola, tienen servicio de cervezas y licores con o sin botana, el mobiliario se compone de mesas y sillas para los clientes y disponen de un espacio para bailar. Cuentan con barman, cocineras, personal de seguridad y limpieza, músicos y trabajadoras sexuales llamadas ficheras o meseras.

Se tiene un registro de 35 centros botaneros ubicados de la siguiente forma en la ciudad: 1) La Fortuna, 20 calle oriente, 2) Sal si Puedes, Boulevard Díaz Ordaz, 17 oriente, 3) La Poblanita, novena oriente y tercera sur, 4) Cero en Conducta, primera sur y 12 oriente, 5) Portón de Christian, 13 oriente esquina con séptima norte, 6) Breve Estancia, 13 sur, 7) El mexicano, Boulevard Díaz Ordaz, 17 oriente, 8) Jacarandas, tercera sur entre novena y séptima oriente, 9) El Triángulo de las Bermudas, 13 sur esquina con 22 oriente, 10) Palomar, séptima norte y 13 oriente, 11) Juana Gallo, séptima norte y 11 oriente, 12) Carrusel, novena norte y 13 oriente, 13) Tropezón, primera sur y 14 oriente, 14) La Flor de la Azalia, 14 privada norte, 15) Aquí me quedo, 14 privada norte, 16) La Colina, 11 poniente, 17) El Brindis, 11 poniente, 18) La Chamba, primera avenida sur y 14 oriente, 19) Las Palmas, primera avenida sur y 14 oriente, 20) Dónde Vas, primera avenida sur y 14 oriente, 21) El Económico, primera avenida sur y 14 oriente, 22) La Güera, Par vial 11 sur, 23) Latinos, 11 poniente, 24) Milenio, tercera poniente, 25) Los Protagonistas, tercera poniente, 26) El Bar-kito, 12 avenida norte, 27) Bolos, 14 oriente, 28) Eclipse, 14 oriente, 29) Pez Vela, Par vial séptima sur, 30) El Pistón 2, Par vial séptima sur, 31) Gran Caballero, 18 oriente y 11 avenida sur, 32) Jefe de Jefes, 20 calle oriente, 33) Forever, 18 oriente, 34) Route 62, 15 avenida sur, 35) Anita, 15 avenida sur.

Centro nocturno: lugar de diversión nocturna, tiene trabajadoras sexuales que brindan servicios eróticos sexuales; los clientes pueden consumir bebidas alcohólicas, botanas y los



servicios que brindan las trabajadoras. El horario que manejan es de lunes a sábado de 5 pm a 5 am. Estos son espacios en los que hay música, con un dj encargado de programarla, cuentan con servicios de cervezas y licores con o sin botana, tienen sillas y mesas para los clientes, una barra o espacio para las trabajadoras, una barra de las bebidas, tarimas con tubos donde bailan las trabajadoras y un privado. Laboran ahí un barman, cocineras, meseros, personal de seguridad y limpieza, un *dj* y trabajadoras sexuales.

Se registraron diez centros nocturnos ubicados de la siguiente manera en la ciudad: 1) Jacalito, 12 oriente entre 11 y novena sur, colonia 16 de septiembre, 2) Zeppelin, 20 oriente, 3) Marinero, 16 norte entre séptima y novena poniente, 4) Morenitas, octava sur y 16 poniente, 5) El 44, 11 sur y 18 oriente, 6) Las Huacas, colonia El Confeti, 7) Caballo Dorado, 18 oriente y 11 avenida sur, 8) Latinos, 11 poniente, 9) La Chuy, 11 poniente, 10) Mi Oficina, 11 avenida sur.

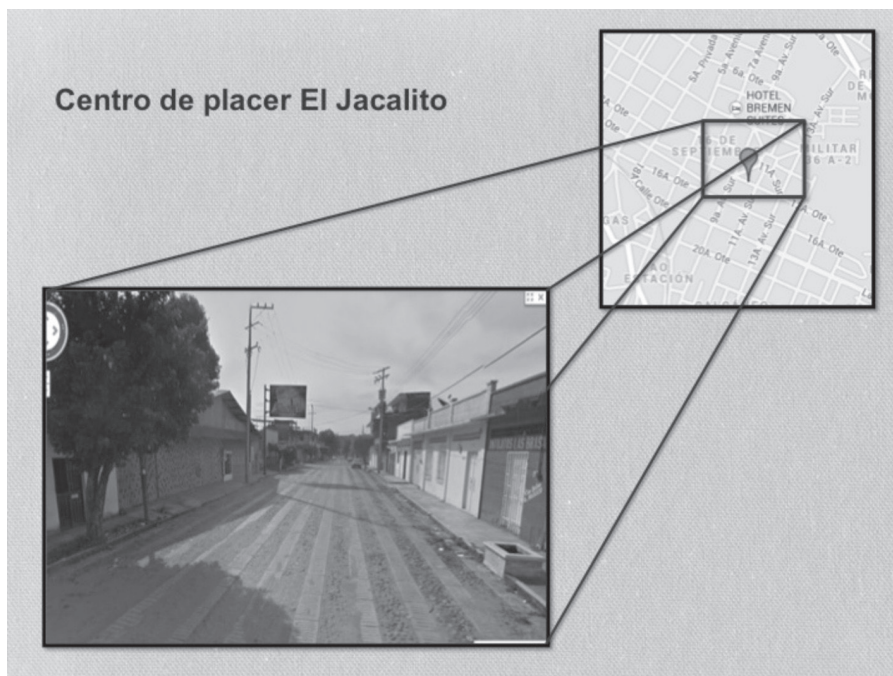
Mapa 1. Tapachula. 45 centros de trabajo sexual



Fuente: Google Maps.



Imagen 1. Tapachula. ubicación de 45 centros de trabajo sexual



Fuente: elaboración propia.

Reflexiones finales

Los cuerpos y lugares de trabajo sexual en Tapachula se han hecho cada vez más comunes entre sus habitantes. Este tipo de espacios están dispersos por toda la ciudad y cubren diferentes aspectos, entre ellos, ofrecen empleo a mujeres migrantes centroamericanas, quienes, a su vez, proveen de una gama amplia de prácticas y orientaciones sexuales a los habitantes del lugar. Esto significa que las personas cuentan con una gama amplia de lugares específicos para requerir servicios sexuales, espacios que tienen consigo una amplia diversidad de cuerpos que están al servicio del sexo, además de las posibilidades que existen de construir y reconstruir la sexualidad de las personas a través de la diversidad existente en cuanto a orientaciones y prácticas sexuales.



Como primer análisis provisional, la clasificación de cuerpos y lugares en el trabajo sexual en Tapachula devela una pequeña parte de cómo es la sexualidad de los habitantes de la ciudad. A través de la convivencia, las conversaciones y las entrevistas en diferentes espacios con trabajadoras sexuales, he podido conocer en qué consiste el trabajo sexual que estas mujeres realizan. Ellas están inmersas en espacios de convivencia que giran en torno a prácticas eróticas sexuales. Actualmente existen muchas trabajadoras y espacios de trabajo sexual en la ciudad. Los flujos migratorios y el espacio que la ciudad guarda para el sexo juegan un papel importante, por lo que cada vez más mujeres se interesan en desempeñar un trabajo sexual.

Sin embargo, ser trabajadora sexual implica demanda y reconocimiento de los clientes; por ello, cabe mencionar la importancia que tiene el cuerpo en este tipo de actividad para poder desarrollar habilidades eróticas sexuales. Las características de estos cuerpos, la edad, la nacionalidad, el aspecto, la forma, los accesorios y la ropa erótica corresponden a cuerpos en una actividad laboral sexual.

Finalizo diciendo que el cuerpo de la trabajadora sexual es su herramienta de trabajo, le sirve para atraer clientes y para realizar servicios sexuales.

Hay un señor que viene conmigo y me dice que le gusta mi cuerpo, mis senos sobre todo, se siente bonito que valoren cómo me muevo, cómo es mi cuerpo. Me gusta gustarles porque así me piden cosas, entre más les guste yo al cliente más dinero tengo [...] (Gardenia, 28 años, originaria de El Salvador, trabajadora sexual del centro nocturno “El Jacalito”, entrevista, 6 de mayo de 2014.)

Referencias bibliográficas

- Le Bretón, David (2010). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Perlongher, Néstor (1993). *La prostitución masculina*. Buenos Aires: De la Urraca
- Pons i Antón, Ignasi (1993). *La cara oculta de la luna. Condiciones de vida de las prostitutas en Asturias*. Tesis de Doctorado, Departament de Sociologia i Metodologia de les Ciénces Socials de la Universitat de Barcelona, España.
- Van de Pol, Lotte (2003). *La puta y el ciudadano*. España: Siglo XXI.
- Yoshiaki, Yoshimi (2010). *Esclavas sexuales. La esclavitud sexual durante el imperio japonés*. Barcelona: B. S. A.

Un granito de arena en la construcción de un mundo sin violencia

*Nancy Zárate Castillo**

Introducción

Esta ponencia que ahora presento tiene por objetivo compartir mi experiencia y la de varias mujeres dentro de la lucha que hemos realizado en contra de la violencia contra las mujeres y niñas en el estado de Chiapas; son varios los propósitos que me motivan a hacerlo. El primero: recordar la historia del nacimiento del Colectivo contra la Violencia Intrafamiliar, A.C. (COVIAC); el segundo, el entusiasmo de iniciar un diálogo intergeneracional con feministas jóvenes que han tomado la estafeta y han arribado a la vida social y política de nuestro estado con propuestas de activismo para abonar a la misma causa, pues la violencia de género no cesa, sino que, al contrario, se ha mutado para arrebatar día tras día la vida de las mujeres. Por último, esta ponencia me permite retroalimentar mi propio convencimiento en el feminismo, recordar la importancia de la palabra, de la voz y la sororidad, con ellas compartir y acompañarnos entre mujeres para evidenciar y erradicar las prácticas sociales y culturales que crean tanto daño, y recordar la certeza de que no hay peor ni menor lucha que la que no se hace.

* Es psicóloga y psicopedagoga. Estudiante del doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA).



Hilvanando proyectos

Iniciaban los años noventa del siglo pasado cuando por iniciativa del Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) estatal se realizó en Tuxtla Gutiérrez el primer Foro para conmemorar el Día Internacional de la Mujer. Éramos muchas, muchas que con nuestra voz deseábamos evidenciar la vida de las mujeres en Chiapas; la dinámica fue escribir unas cuantas cuartillas para leerlas frente a un Teatro de la Ciudad Emilio Rabasa abarrotado. Todas nos escuchamos durante dos días; había una gama de reclamos, solicitudes, anécdotas, cuentos, denuncias y propuestas que quedaron plasmados en un libro. Y ello era el inicio, ahora lo sé, de todo un movimiento organizado de mujeres en la capital del estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

Para ese entonces, en México estaba cimentado el feminismo como ideología fundante de transformaciones sociales, colectivas e individuales, así como teoría en varias disciplinas del quehacer científico.

El feminismo surge como movimiento social y político en el siglo XVIII, con una clara denuncia de las desigualdades entre los sexos, con demandas concernientes a los derechos políticos, civiles y sociales de las mujeres, es decir, con la exigencia común de reconocerse ante el Estado y la sociedad como sujetas de derechos, con una búsqueda clara de igualdad de derechos.

La fase sufragista del feminismo se caracterizó por la lucha para obtener el derecho al voto de las mujeres, comprendida desde 1880. Chiapas es el primer estado de la República Mexicana en adquirir este derecho en el año de 1925 durante el gobierno encabezado por César Córdova. Este significativo hecho se logró gracias a la participación veraz de las periodistas y feministas Florinda Lazos y Fidelia Brindis; veintiocho años después, se alcanza este derecho en todo el país, el 17 de octubre de 1953.

Entre los años 1965 y 1979, se gesta un nuevo feminismo organizado en torno a demandas relacionadas con la erradicación de la violencia de género y la maternidad libre y voluntaria, luchas que se vieron plasmadas en documentos como el de la Convención para la Eliminación de la Discriminación Contra la Mujer (CEDAW),¹ que sirve de base para las políticas públicas de diferentes gobiernos que han implementado políticas a favor de la igualdad.

¹ La Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) fue creada en 1979 por el Consejo Económico y Social de la Organización de las Naciones Unidas (ONU).



Género y feminismo

Desde la teoría feminista se explica cómo el sistema ideológico basado en una cultura patriarcal subordina a las mujeres por medio de los roles de género. Para explicarlo hacen referencia a los conceptos de condición y situación de género.

La condición de género se refiere a las circunstancias en las que se desenvuelven las mujeres, incluye las condiciones materiales, los roles, responsabilidades, funciones y espacios que socialmente se les asignan, es decir, nos permite ubicar las realidades concretas en las que viven las mujeres en momentos históricos determinados.

La situación de género se expresa de manera concreta en las particularidades que viven las mujeres, se objetiviza en las condiciones sociales en las que nace y se desarrolla, en las actividades que realiza, cómo las cumple, cómo las vive, los significados que da a sus roles, la relación que entabla con su mismo género y con los varones, su cultura, tradiciones, costumbres, ideologías, pensamientos, creencias, su identidad y subjetividad. Así, “las mujeres comparten como género la misma condición genérica, pero difieren en cuanto a sus situaciones de vida y en los grados y niveles de la opresión” (Lagarde, 2011: 79).

El concepto de género como categoría de análisis abrió un mundo de explicaciones epistemológicas, conceptuales, teóricas y políticas para entender lo que nos pasa a las mujeres. De inicio, permite entender el conjunto de disposiciones por los que una sociedad transforma la sexualidad biológica en producto de la actividad humana y en el que se satisfacen esas necesidades humanas transformadas (Rubín, 1975). Asimismo, permitió percibir la forma de organización social cimentada en una cultura sexista, correspondiendo las tareas productivas a los varones; y las mujeres, las de reproducción. Hoy en día, a pesar de los cambios de roles y de la inserción de las mujeres al ámbito laboral, continúan siendo las responsables de las actividades de cuidado y doméstico al interior de las familias, implicando doble o triple jornada de trabajo.

Después de todo, parecía obvio que tantas mujeres coincidiéramos en quejas y demandas en aquel Foro que nos tenía por vez primera reunidas, por lo que la convicción de organizarnos y transformar el mundo fue inevitable. Estaba segura de que abrir espacios para la reflexión colectiva desde el feminismo era un buen principio para emprender junto con otras mujeres el camino de la toma de conciencia que tendría como destino la emancipación.

En ese entonces, como ahora, la violencia hacia las mujeres es una muestra tangible de la desigualdad entre los sexos y como producto del patriarcado, ha sido un asunto por demás relevante dentro de las luchas del feminismo de América Latina y resto del mundo. La violencia de género está basada en una condición de sexo, es resultado de las estrategias para el sometimiento, la opresión y subordinación de las mujeres como producto de las



normas del patriarcado. No es un asunto individual, que atañe exclusivamente a la mujer o tenga que resolverlo sola, es un problema de tipo social y como tal hay que afrontarlo y resolverlo.

Nace el Colectivo contra la Violencia Intrafamiliar (COVIAC)

Abrir espacios para la atención de la violencia doméstica era urgente, así como evidenciar la magnitud del problema, sus causas y costos para las víctimas (ver Cuadro 1). Por ello, el 25 de noviembre de 1997 fundamos² el Colectivo contra la Violencia Intrafamiliar (COVIAC) con el objetivo de ser una instancia social que brindara servicios legales y psicológicos (ver imagen 1, 2 y 3 de las síntesis periodísticas publicadas en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez). Como metas teníamos la lucha por la erradicación de la violencia hacia las mujeres, construir la autonomía y la independencia de las mujeres y desmontar nuestro propio machismo, misoginia, racismo y homofobia.

Las acciones de COVIAC estaban primordialmente dirigidas a la incidencia en políticas públicas y la ampliación de la base social. Respecto a la primera el esfuerzo se dirigió principalmente al trabajo legislativo, había una urgencia de crear leyes que sancionaran a los agresores y protegiera a las víctimas. Es hasta el 1 de febrero del año 2007 que en México se aprueba la *Ley de Acceso para las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*, en Chiapas se homologa la Ley a partir del 12 de septiembre del mismo año.

Con referencia a la acción de la ampliación de la base social realizamos múltiples actividades en la ciudad, se organizaron movilizaciones sociales con amplios sectores de la comunidad, foros en universidades e instituciones sociales, programas de radio, televisión y se ocuparon amplios espacios en prensa. La actividad fue muy prolífera, fueron las bases para cimentar nuestros propios liderazgos así como acompañar y ver nacer muchos otros.

² Las fundadoras fuimos Elena Kramsky Espinosa, Nancy Zárate Castillo, Karina Ballinas Alfaro, Vidaura Gordillo Oropeza, María Petrona Mendoza Espinosa, Guadalupe Guillén Rivera y Elba Vallejo Martínez.



Cuadro 1. Prevalencia de violencia doméstica contra la mujer en el Continente Americano. Estudios realizados en la década de los noventa

PAÍS	TIPO DE MUESTRA	MUESTRA	%
Barabdos (1990)	Nacional	264 mujeres entre 20 y 40 años, incluyendo mujeres que nunca han estado en una relación	30%*
Bolivia (1998)	3 distritos	289 mujeres mayores de 20 años	17%
Chile (1997)	Santiago	1 000 mujeres de 22 a 55 años en relación de pareja por más de 2 años	26%
Colombia (1995)	Nacional	6 097 mujeres entre 15 y 49 años con pareja	19%
Haití (1995)	Nacional	1 705 mujeres	36%
México (1996)	Monterrey	1 064 mujeres mayores de 15 años que han tenido una relación de pareja	17%*
Nicaragua (1997)	Nacional	8 507 mujeres entre 15 y 49 años que han tenido una relación de pareja	12%
Perú (1997)	Lima	359 mujeres de nivel de ingreso medio y bajo, entre 17 y 55 años que tienen actualmente pareja	13%
Puerto Rico (1996)	Nacional	5 755 mujeres entre 22 y 25 años actualmente con pareja	10%*
Uruguay (1997)	Montevideo y Canelones	545 mujeres entre 22 y 25 años actualmente con pareja	22%
Estados Unidos (1993)	Nacional	8 000 mujeres de más de 18 años incluyendo aquellas que no han estado en una relación de pareja	22%
Canadá (1997)	Nacional	12 300 mujeres de más de 18 años que alguna vez estuvieron en una relación de pareja	25%

* Abuso físico o sexual.

Fuente: Buvinic, Morrison y Orlando (2005)



Foto 1. Portada del diario El Sol de Chiapas. 25 de noviembre 1997



Fuente: Archivo Nancy Zárate.



Foto 2. Columna periodística de José Bersáin Salas Culebro.
25 de noviembre 1997

En la Mira
José Bersáin Salas Culebro

EN CORTO... PERO MUY EN CORTO

*** ESTO NO ES UN ASUNTO DE BAJAR, SINO DE EQUILIBRAR, EL RAZONAMIENTO DEL PARTIDO DEL TRABAJO EN RELACIÓN AL IVA.**
*** EL COVIAC, GRUPO DE DAMAS EN DEFENSA DE LAS DAMAS.**

El martes pasado por la tarde un grupo de mujeres encabezadas por la LIC. **ELISA KANKY ESPINOZA** y la Psic. **NANCY ZARATE CASTILLO**, convocaron a una rueda de prensa en conocido café del centro de la ciudad, el motivo dar a conocer la presentación en forma de la Asociación **COVIAC** (Colectivo Contra la Violencia Intrafamiliar A.C.), en compañía de Karina Ballinas Alfaro, Vidaura Gordillo Oropeza, Ma. Petrona Mendoza Espinoza, LIC. Guadalupe Guillén Rivera y Elba Vallejo Ramírez, quienes se proponen entre otras cosas apoyar a las mujeres víctimas de violencia sexual y doméstica, que sufren el maltrato en todas sus formas: física, psicológica o económica, generando un espacio de atención individual y grupal de su problema y asesoramiento integral para su resolución, entre otras cosas, se les ofrece a las víctimas por agresión: Asesoría Legal, Psicológica, terapia Psicológica (para mujeres maltratadas y para hombres golpeadores) Atención Médica, Talleres para mujeres jóvenes para prevenir la violencia intrafamiliar. Las personas que necesiten ayuda favor de comunicarse a los teléfonos 5-72-43 y 1-08-76, a partir del mes de enero del próximo año, lo anterior en el marco del Día Internacional contra la violencia hacia la Mujer, instaurado por la ONU.

LOS PROTAGONISTAS: El Sindi-



Foto 3. Síntesis periodística, diario Vanguardia del Sureste.
25 de noviembre 1997



Fuente: Archivo Nancy Zárate.



La Red por los Derechos Sexuales y Reproductivos

Posteriormente, como parte del trabajo a favor de la erradicación de la violencia de género y la igualdad entre los géneros, me incorporo a la Red por los Derechos Sexuales y Reproductivos (Ddeser),³ la cual tiene como objetivo la promoción y defensa de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, las y los jóvenes en México. Se trabaja en ello a través de un grupo de mujeres líderes de grupos o comunidades indígenas, universitarias, jóvenes, representantes de medios de comunicación y sindicatos.

Las acciones a favor de los derechos sexuales y reproductivos es diversa, y la principal vertiente es el fortalecimiento de liderazgos de hombres y mujeres jóvenes a través de la capacitación constante.

Ddeser y otras organizaciones afines obtienen un financiamiento a través de la Unión Europea para implementar el proyecto “Promoción de la igualdad de género y las actitudes no violentas entre adolescentes de comunidades indígenas y rurales de México” durante el periodo de febrero de 2007 a febrero de 2010.

En el proyecto se consideraron dos o tres comunidades de los municipios seleccionados previamente para la implementación del proyecto en tres estados de la Republica Mexicana: Chiapas, Oaxaca y Tabasco, y tenía como objetivo principal desarrollar actividades estratégicas para la disminución de la violencia de género con la participación de las instituciones sociales y del Estado (salud, municipio, educación, iglesias, etc.).

Como primer quehacer del proyecto se realizó una investigación que estuvo a cargo de IPAS México A.C.,⁴ con el objetivo de elaborar un diagnóstico de la situación de violencia en estos municipios que fuera la base para los trabajos que posteriormente se efectuaron en las comunidades.

La muestra de la investigación estuvo integrada por tres municipios de cada estado. En Chiapas: Cintalapa, Reforma y Venustiano Carranza; en Oaxaca: Teotitlán del Valle, Santa María Tlahuitoltepec y San Juan Guelavia, y en Tabasco: Cárdenas, Comalcalco y Cunduacán.

3 La Red por los Derechos Sexuales y Reproductivos es una red de mujeres líderes y jóvenes activistas que en 12 estados del país trabajan arduamente porque las mujeres y jóvenes conozcan y, sobre todo, ejerzan libremente, sin coerción, y con información los derechos sexuales y reproductivos.

4 Organización civil que trabaja para aumentar la capacidad de las mujeres de ejercer, en un marco de equidad, sus derechos sexuales y reproductivos, entre ellos el embarazo elegido, y para reducir las muertes, las lesiones y el estigma relacionados con el aborto. Además, busca contribuir con la promoción y defensa de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres a través de incidencia en políticas y programas públicos.



El diagnóstico se realizó a través de una aproximación cuantitativa y cualitativa de investigación. La investigación cuantitativa se llevó a cabo a través de una encuesta a adolescentes de ambos sexos de 15 a 19 años de edad, que indagó los siguientes temas: a) experiencias de violencia de género, b) magnitud percibida y visibilización de la violencia de género, c) tipos más frecuentes de violencia, d) relaciones de género, e) identificación de organizaciones que trabajan violencia y f) disposición para participar en actividades sobre el tema.

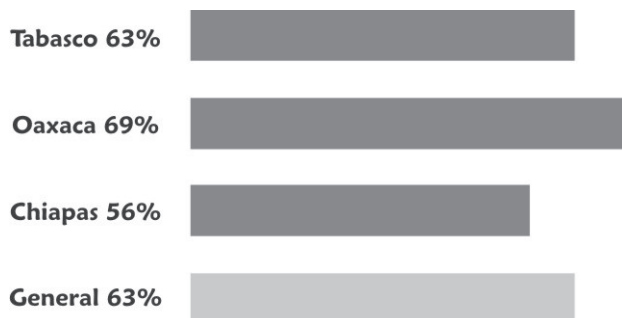
La aproximación cualitativa consistió en entrevistas semiestructuradas a informantes clave de las localidades de estudio, que indagaron los siguientes rubros: a) percepción del lugar, actividades, problemas y relaciones entre jóvenes, b) nivel de visibilización de la violencia de género en la localidad, c) nivel de organización y participación de los jóvenes en problemas comunitarios y de violencia de género y d) recursos comunitarios para enfrentar la violencia contra las mujeres (Aldaz, 2008).

Se aplicaron 631 cuestionarios a 315 mujeres y 316 hombres de 15 a 19 años de edad. En Oaxaca se entrevistó a 205 (32%), en Chiapas a 227 adolescentes (36%) y en Tabasco a 199 (32%). Los sujetos fueron seleccionados a través de un muestreo estratificado de asignación proporcional. Las características sobresalientes de los jóvenes que integraron la muestra fueron escolaridad media de secundaria, pertenecer la mayoría a familias nucleares y ser solteros mientras se llevó a cabo la investigación. Ver cuadro 2.

Cuadro 2

	CHIAPAS	OAXACA	TABASCO
Adolescentes	6%	83%	83%
Escolaridad	Primaria 13% Secundaria 39% Prepa 37%	Primaria 6% Secundaria 51% Prepa 30%	Primaria 6% Secundaria 51% Prepa 30%
Estado civil	Soltero/a 92% Casado/a 8% Separado/a .4%	Soltero/a 97% Casado/a 3% Separado/a .5%	Soltero/a 97% Casado/a 3% Separado/a .5%
Tipo de familia	Nuclear 65% Extensa 20% Monoparental 15%	Nuclear 62% Extensa 16% Monoparental 21%	Nuclear 62% Extensa 16% Monoparental 21%

Los resultados más relevantes de la investigación se muestran en las siguientes gráficas:

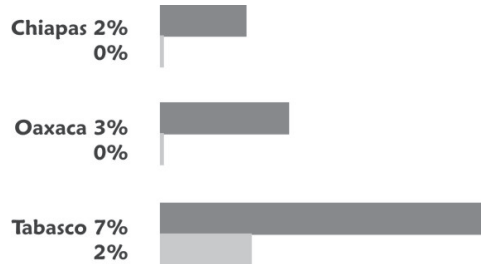
**Gráfica 1. Adolescentes de ambos sexos que recibieron golpes durante la infancia**

La gráfica 1 nos expone una situación ampliamente conocida desde que se ha evidenciado la violencia de género en el país. Me refiero al asunto de la naturalización de la violencia; es decir, socialmente hay un consentimiento y una práctica de la violencia física como formas de crianza, de educación y de corrección, las cuales se implementan desde la infancia; por otro lado, la violencia sexual también hace presencia desde la niñez (ver gráfica 2). El Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) reporta que, de acuerdo con investigaciones en el mundo, el 20% de las mujeres y entre el 5% y el 10% de los hombres sufrieron abusos sexuales durante la infancia.

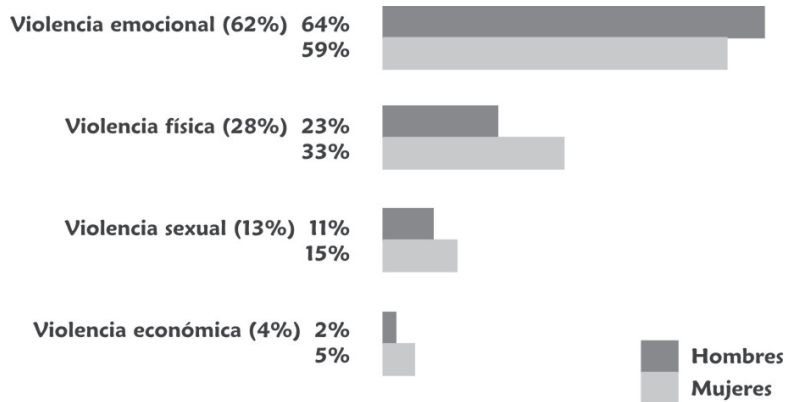
Uno de los hallazgos importantes que arrojó esta investigación fue identificar una clara diferenciación de la violencia recibida durante la infancia. Los niños reciben más violencia física y sexual, en tanto que las niñas son víctimas de violencia emocional y verbal (Ipas, 2008); con los datos anteriores se puede hacer una conexión entre la situación que viven mujeres jóvenes y adultas en las relaciones de pareja que establecen posteriormente, pues son ellas las víctimas de violencia física, emocional, verbal, económica y sexual por parte de sus parejas, y ellos, seguramente reproducen patrones de conductas basados en la violencia de los que fueron también inmolados en la infancia (ver gráficas 3 y 4). La Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) afirma que 67 % de las mujeres en México ha sido objeto de algún tipo de violencia (Sefchovich, 2011: 185), la cual también menciona que el 40% de las mujeres de Chiapas que sufren violencia por parte de su pareja, han sido víctimas de violencia física o verbal en su familia de origen (ENDIREH, 2006).



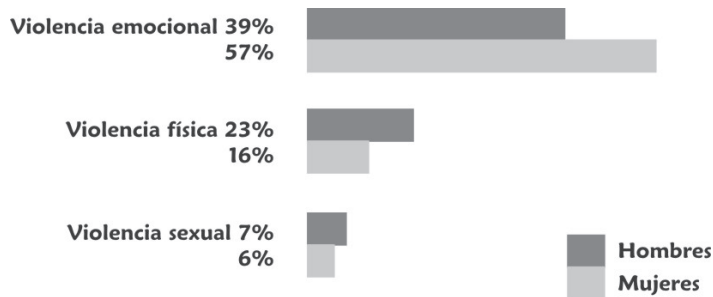
Gráfica 2. Adolescentes que durante la infancia fueron obligados a tener relaciones sexuales o hacer actos sexuales que no querían (2.2%)



Gráfica 3. Adolescentes que han vivido violencia en el último año, según sexo y tipo de violencia



Gráfica 4. Adolescentes de Chiapas que vivieron violencia en el último año, según tipo de violencia y sexo





Como parte del proyecto en las comunidades, continué trabajando principalmente con jóvenes de ambos sexos, lo mismo en la difusión del tema que en la construcción de materiales y estrategias que contribuyeran a la disminución de la violencia en las comunidades.

Uno de los productos finales fue el manual *Sexo o género, a quién le importa*, el cual fue elaborado con la participación de los promotores que fueron incorporándose al proyecto de las comunidades en donde éste se realizó, el cual posteriormente se replicó y ha constituido un material básico para trabajar el asunto de la violencia en contextos diversos con población joven.

Si bien es cierto que no fue una tarea fácil coincidir principalmente con las instituciones comunitarias y municipales para asumir un trabajo conjunto e impactar en la cotidianidad de la comunidad, el entusiasmo, la disposición, la confianza y la convicción de las personas de las comunidades estuvieron a la orden del día. Los jóvenes se caracterizaron por la certeza de que sus acciones tienen un efecto positivo en su propia vida y en la de los demás, que contribuir con un granito de arena para la construcción de un mundo mejor no es en vano. Los jóvenes percibieron que en muchas partes y rincones de México y América Latina día a día amanecemos personas convencidas de que nuestra acción en comunidad es la mejor arma que tenemos para resistir y construir territorios sin violencia.

Foto 3. Comunidad Villa Morelos, municipio de Cintalapa, Chiapas, México



Fuente: Nancy Zárate, como parte del proyecto “Promoción de la igualdad de género y las actitudes no violentas entre adolescentes de comunidades indígenas y rurales de México”.



**Foto 4. Capacitación a promotores y promotoras del proyecto
“Promoción de la igualdad de género y las actitudes no violentas
entre adolescentes de comunidades**



Foto: Nancy Zárate.

Conclusiones

En estos años en los que he trabajado con mujeres diversas, participado en el nacimiento de organizaciones feministas y acompañado la disolución de otras, han sido constantes las dificultades para organizarnos, lograr coincidencias y enfrentarnos a los enemigos en común; obtener consensos en las prioridades de las agendas políticas no ha sido una tarea fácil, porque a pesar de que contamos con una ideología fuerte hay tendencias que marcan diferencias y distancias dentro del mismo movimiento feminista. Pero también creo que no estamos obligadas a portar un mismo modelo ideológico y de activismo.

Retomo la explicación de Marcela Lagarde acerca del desarrollo de la conciencia política feminista que, me parece, retrata perfectamente lo que como persona y colectivos hemos vivido en nuestra constitución como feministas. Lagarde dice: “[...] el tránsito de tener conciencia de ser mujeres, a tener una conciencia de que a las mujeres nos pasan cosas, desarrollar de esto una conciencia política y luego asumirla como causa de una colectividad, es un proceso muy complejo y complicado. Pero además



asumirnos como feministas es más complicado todavía, a veces tardamos veinte años en adquirir la conciencia de que a las mujeres nos pasan cosas, que es preciso intervenir y participar; pasan veinte años hasta que un día decimos a trancazos, un poco con la lengua engarrotada, que “somos feministas”. Así, igualito, me pasó, para mi fortuna no fueron veinte años, sino unos cuantos en definirme y nombrarlo públicamente, en ocasiones aún me cuesta, y es que, bien lo sabemos todas, muy buena parte de nuestra subjetividad es patriarcal y, maldición, la tenemos de la piel para adentro.

Ahora puedo decir con certeza que gracias al feminismo mujeres de todo el mundo hemos tenido acceso a una mejor vida, y con ello me refiero a una vida diferente en la que la libertad ha sido la protagonista y el guión la emancipación; que soñar e imaginarnos la utopía de la igualdad de derechos no ha sido en vano y que si bien es cierto aún existen muchas deudas pendientes, derechos por alcanzar y retrocesos que denunciar, no debemos de claudicar, ni permitir que el cansancio haga su arribo; por el contrario, es necesario continuar evidenciando las trampas del patriarcado y compartir entre mujeres la forma en que las estructuras sociales nos seducen y convencen para reproducir, desde nuestra propia subjetividad, modelos de subordinación y opresión.

Es necesario no dejar de intentarlo nunca, continuar difundiendo y defendiendo el feminismo como ideología necesaria en estos momentos de crisis y complejidad humana.

Referencias bibliográficas

- Aldaz, E. (2008). *Diagnóstico y evaluación de la situación de violencia de género en comunidades rurales e indígenas de Oaxaca, Chiapas y Tabasco*. México: IPAS, A.C.
- Buvinic, M., A. Morrison y M. Orlando (2005). “Violencia, crimen y desarrollo social en América Latina y el Caribe”. En *Papeles de Población*, vol. 11, núm. 43, pp. 167-214.
- Chant, S. y N. Craske (2007). *Género en Latinoamérica*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Rubin, G. (1986). “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”. En *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, pp. 95-145.
- Sefchovich, S. (2011). *¿Son mejores las mujeres?* México: Paidós.

La construcción social del amor y la violencia doméstica

*Blanca Olivia Velázquez Torres**

Como psicóloga y feminista, muchos de los análisis e inquietudes presentadas en este trabajo forman parte de una problemática observada en mi práctica profesional como psicóloga clínica. Cuando comencé a trabajar con mujeres que viven violencia doméstica, tenía la idea, como muchas personas, de que aquella era una problemática individual vivida como resultado de infancias traumáticas. Con la experiencia y la práctica cotidiana cuestioné muchos de mis supuestos con relación a la violencia que vivían las mujeres; mis hipótesis iniciales perdían fuerza, ya que si éstas resultaban ciertas, ello significaría que una gran cantidad de mujeres tendrían experiencias infantiles traumáticas relacionadas con la violencia. Su problemática, pues, no era solamente individual.

Conforme seguía trabajando con este tema, me surgían cada vez más dudas. Leía desde la psicología clínica, sobre todo, ámbito profesional desde donde en ese momento realizaba mi trabajo, y no encontraba respuestas satisfactorias. Mis dudas empezaron a centrarse en las razones por las cuales había tantas mujeres que vivían en relaciones de maltrato, un problema que se presentaba además en mujeres muy diversas. Fue entonces

* Es feminista, psicóloga de formación inicial y tiene una Maestría en Psicopedagogía en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Actualmente cursa el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH).



que comencé a conocer y estudiar la teoría de género, que es, hasta ahora, desde la cual he podido encontrar explicaciones que me ayudan a entender y trabajar en el campo de la violencia doméstica.

Para explicar el acceso que tengo al conocimiento directo de la diversidad cultural, mencionaré que trabajo en San Cristóbal de Las Casas. Esta ciudad se encuentra ubicada en la región de Los Altos de Chiapas; en ella viven y conviven personas de muy diversas culturas: indígenas de las etnias tsotsil y tseltal principalmente, personas mestizas mexicanas del estado de Chiapas y de otros estados de la República y población extranjera de múltiples países tanto de Europa como de América del Norte y Latinoamérica. Esto en lo que respecta a quienes residen habitualmente en la ciudad. Pero, además de ello, por ser el turismo la actividad económica preponderante de la ciudad, existe un porcentaje importante de personas que se encuentran de paso por la ciudad en calidad de visitantes, originarias de múltiples lugares de todo el mundo.

En este contexto, he tenido la oportunidad de trabajar con mujeres de diversas culturas, edades, religiones, niveles educativos y situaciones económicas. Así, he visto cómo la violencia doméstica atraviesa cualquiera de estas características: mujeres indígenas, mestizas, extranjeras, ricas, pobres, analfabetas, universitarias, etcétera, que son víctimas de este tipo de violencia. Conforme avanzaba en mi trabajo, trataba de explicarme cómo mujeres tan diferentes podían estar viviendo situaciones similares en sus relaciones de pareja e intentaba conocer qué tenían en común estas mujeres.

Me parece importante señalar que, sea cual sea la mirada que tengamos para explicarla, la violencia contra las mujeres se puede reconocer por los efectos que tiene en las víctimas; son aquellas mujeres que la padecen quienes pueden definirla, aunque siendo la violencia uno de los elementos estructurales del sistema en el que vivimos, es naturalizada de tal forma que frecuentemente no es fácil reconocerla.

A través de los años y las experiencias desde una práctica feminista, he tenido la oportunidad de conocer diferentes aspectos y componentes de la violencia doméstica; una problemática tan compleja requiere sin duda un abordaje multidimensional y multidisciplinario. En trabajos anteriores he profundizado en el examen de la violencia doméstica, por lo que aquí únicamente utilizaré las ideas que considero más importantes y centraré mi análisis en la construcción del amor en las mujeres (Velázquez, 1997 y 2006).

En años recientes he enfocado mi atención en la relación existente entre la violencia doméstica y el amor, relación que se manifiesta claramente en el llamado ciclo de la violencia caracterizado por Leonore Walker (1978), una de cuyas fases es denominada “Luna de miel”, precisamente por ser ahí cuando la violencia y el amor se entretajan y dan lugar al sostenimiento y permanencia de la relación en un círculo difícil de romper.



Muchas personas cuestionan que ese sentimiento sea identificado como amor; hablan de dependencia, codependencia, apego e incluso masoquismo (Gómez, 2009; Estrada, s.f.). Sin embargo, me parece que esa es una forma de amar, construida socialmente.

Para explicar esta construcción social del amor, utilizaré como eje el género como concepto y categoría de análisis. El género es un concepto y una categoría de análisis y política que fue acuñado por el movimiento feminista a mediados del siglo XX. El concepto de género permite explicar la manera en que se construyen en esta sociedad las identidades femenina y masculina, es decir, cómo ser mujeres y cómo ser hombres y, por lo tanto, cómo los roles son asignados y asumidos socialmente. El género, en tal sentido, es una construcción social.

Como categoría de análisis, nos permite identificar cómo se establecen las relaciones sociales de desigualdad entre hombres y mujeres. Es a través del género como categoría de análisis como se ha revelado el carácter sexista de las atribuciones y los roles de género, es decir, la desigualdad genérica existente, desigualdad basada en el sexo, en la que el género masculino es determinado como superior en relación con el género femenino.

Como categoría política, el género describe y analiza la construcción de las desigualdades de género y propone estrategias de transformación de modelos o paradigmas, subjetividades y relaciones. En una sociedad con rasgos patriarcales, existe un sistema de valores en el que mujeres y hombres no somos valorados igualmente. Es una sociedad androcéntrica donde los hombres son sobrevalorados y en contraposición las mujeres somos devaluadas. Si analizáramos cómo funciona la lógica binaria y dicotómica patriarcal, podríamos ver las contradicciones por las que se rige el mundo y la vida. En ese sentido, el género como categoría política es una opción global, es decir, no sólo explica las relaciones entre mujeres y hombres, sino que aporta un cambio de lógica, un cambio de conducta, un cambio de perspectivas de mundo y un cambio de prioridades, esto es, una manera diferente de ver el mundo y la vida. El género como categoría política implica de manera indispensable la acción para la transformación, la transformación en los paradigmas, las relaciones y principalmente en las subjetividades.

Desde esta perspectiva, en la constitución genérica se enseñan comportamientos, ideas e inclusive sentimientos. En este sentido, podría entonces afirmarse que el amor como sentimiento es también construido de manera diferenciada dependiendo del sexo y, por tanto, del género.

Así, aunque lo pareciera, el amor tampoco es neutral y ha contribuido en gran medida a la reproducción del sistema patriarcal, desde la parte aparentemente invisible de las personas: la subjetividad, esa parte muy nuestra, pero en mucho construida con los otros.

Siendo tan íntimo, diferente, particular e incluso personal, el amor, sin embargo, parece tener coincidencias en cuanto a su significado en las mujeres; su importancia en



la vida de las mujeres sin duda no es menor cosa. Platicando con algunas mujeres en diferentes situaciones y espacios, frecuentemente el tema central de las conversaciones ha sido el amor, pero no todas las manifestaciones que pudieran conocerse de él, sino, especialmente, el amor de pareja. De ese amor pareciera que las mujeres podríamos conversar horas y horas sin que agotásemos todo lo que a él se refiere en nuestras vidas.

Nuestras subjetividades son conformadas de manera diferente y en relación directa con el sexo con el que nacemos; sin embargo, así como todo lo referente a la construcción genérica, el amor no sólo es construido de manera diferente, sino también, y sobre todo, desigual. En ese sentido, ideologías y normativas sobre el amor para las mujeres pueden llegar a constituirse uno de los mecanismos de opresión y subordinación entre los géneros (Herrera, 2007; Esteban y Távora, 2008).

Aunque el amor como sentimiento puede ser manifestado en múltiples y diferentes relaciones, es en la de pareja donde se circunscribe, para muchas mujeres, como espacio de realización absoluta.

Así pues, uno de los mandatos sociales para el género femenino es el del amor, presentándose, sin embargo, como si éste fuera inmanente, como si fuera parte natural del ser mujer; es decir, para las mujeres es una característica de identidad de género, una parte constitutiva del ser. Aunque podemos escuchar desde diferentes contextos que el amor es lo que mueve al mundo, a las mujeres no sólo las mueve, sino que las define (Lagarde, 2000).

Como mencioné, he tenido la oportunidad de trabajar, convivir y aprender con mujeres diversas, y la mayoría de ellas tienen una idea del amor de pareja, con elementos comunes en su constitución: incondicional, monogámico, sufriente, todopoderoso, puro y eterno.

Otra de las características frecuentemente asociadas al amor entre muchas mujeres es la de ser la prioridad en la vida; no “una” de las prioridades, sino “la prioridad”. En años recientes he trabajado particularmente con mujeres muy jóvenes, entre los 13 y 25 años, y me ha llamado la atención cómo esa concepción del amor permanece aunque los roles de género hayan cambiado en muchas de las chicas.

El amor así concebido no sólo se circunscribe al ámbito de la pareja, aunque ésta sea el eje de ese amor; en pro de ese amor la vida de las mujeres ve definida sus relaciones con su propio cuerpo y con la vida en general; la primera relación sexual simbolizada con la virginidad es entregada y recibida como símbolo que prueba el “verdadero amor”. Y el espacio por excelencia para la realización de ese amor es el matrimonio —monógamico y para toda la vida—. El placer sexual es vivido como pecado, con su correspondiente culpa, que sólo es justificado en nombre del amor y la maternidad como vínculo amoroso eterno con la persona amada.



Esa forma de amar, con características bien definidas, la han internalizado muchas mujeres de tal manera, que pareciera parte de su naturaleza misma; sin embargo, es una construcción social que remonta sus orígenes a la época industrial en donde, a la par de la invención capitalista de los espacios público y privado, el amor reconocido como romántico halla su nicho en una identidad femenina que transita hacia la modernidad.

Si lo anterior señalado fuese de esa manera, uno de los retos importantes del feminismo será explicar la naturaleza y dinámica de este modelo de amor que está construido e internalizado en el género femenino de tal modo, que han pasado más de trescientos años y aún es vigente en las relaciones amorosas de muchas mujeres. Será necesario, en todo caso, construir alternativas en las cuales el amor no sea sinónimo de sufrimiento y subordinación para nadie.

Referencias bibliográficas

- Estrada, Enrique (s.f.). “El vínculo traumático: el estilo de apego en mujeres maltratadas”. En *Revista Cultura de Guatemala*. Guatemala.
- Esteban, Mari Luz y Ana Távora (2008). “El amor romántico y la subordinación social de las mujeres: revisiones y propuestas”. En *Anuario de Psicología*, vol. 39, núm. 1, abril, pp. 59-73. España: Universitat de Barcelona.
- Herrera Gómez, Coral (2007). *El amor romántico perjudica la igualdad*. Costa Rica: El Rincón de Haika. Disponible en: <https://sehablarloperoamiestilo.files.wordpress.com/2013/04/elamorromanticoperjudicaseriamentelaigualdad-coralherreragomez.pdf>.
- Gómez, Godoy, García (2009). *Amor y violencia: otro coctel neuropatológico en el siglo XXI*. Colombia: Salud Uninorte.
- Lagarde, Marcela (2000). *Claves feministas para la negociación en el amor*. Managua: Universidad de Las Mujeres.
- Velázquez Torres, Blanca Olivia (1997). “Mujer: violencia y salud mental” [documento inédito].
- Velázquez Torres, Blanca Olivia (2006). “Autoestima y violencia doméstica: una propuesta desde el aprendizaje cooperativo”. Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Chiapas, México.
- Walker, Leonore (1986). *Mujer y violencia. Compilación*. Ecuador: Centro de Planificación y Estudios Sociales.

Cuerpo-imaginario. Representaciones de la corporalidad y la sexualidad entre estudiantes universitarios

*Susie Morales Moreno**

I

Este texto se basa en un estudio previo¹ llevado a cabo entre estudiantes de dos universidades públicas, la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) y la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), ambas con sede en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, entre los años 2008 y 2012. Ese estudio tuvo como propósito general conocer las significaciones imaginarias asociadas con la sexoafectividad femenina entre el estudiantado universitario, mediante la identificación de las representaciones en el discurso de estudiantes heterosexuales varones y mujeres. Dado que mi interés investigativo se orientó no solamente a las prácticas sexuales, sino a las motivaciones subjetivas que la fundan, hice uso de la teoría del imaginario social de Cornelius Castoriadis ([1975]1989), lo cual implica partir de la premisa de la circularidad establecida entre los polos psíquicos y sociales del despliegue de ese imaginario (Tovar, 2011), es decir, de la interrelación compleja entre los modelos sociales de identificación, por una parte, y, por otra, de la

* Susie Morales Moreno, docente de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), México.

¹ Los resultados del mismo formaron parte de mi disertación doctoral en el programa de posgrado del Centro de Estudios de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH) y se defendieron públicamente en agosto de 2013.



subjetividad originada en el proceso de individuación y transformada a medida que se amplían los horizontes de interpretación de la realidad.

La variación en el tipo de argumentación cultural enunciada por los estudiantes hizo evidentes tanto una medida de diversidad en las representaciones aludidas, como el tránsito actual desde las significaciones sociales tradicionales mexicanas hacia otras que presentan rasgos compartidos con el imaginario contemporáneo occidentalizado en extenso (Altman, 2006), en lo tocante a la sexualidad y las relaciones intergenéricas heterosexuales. Esto se explica parcialmente por el incremento general en la velocidad de los cambios sociales, que se hizo patente de manera dramática a finales del siglo XX, lo que dio lugar a que algunos estudiosos aplicaran el calificativo de “modernidad local” (Ayora y Vargas, 2004) a las configuraciones y dinámicas de la vida sociocultural regional. A partir de 1994, la región se vio expuesta a una serie de procesos que la llevaron a la notoriedad internacional, a lo que, en el caso específico de la localidad de San Cristóbal, se añadió el crecimiento urbano descontrolado. Convertida en punto de confluencia de actores y organizaciones sociales identificados en mayor o menor medida con los discursos del altermundismo, y bajo la influencia y proliferación de los medios masivos de comunicación, así como la afluencia incrementada del turismo, la ciudad vio emerger un paisaje social de gran pluralidad que expuso a sus habitantes, cada vez en mayor grado, y de modo análogo a como ha sucedido en otras regiones y países, a la relativa “pérdida de lo dado por supuesto” (Berger y Luckman, 1997), uno de cuyos efectos consistió en abrir de manera más marcada que nunca la posibilidad, y en muchos casos la necesidad, de autoconstrucción a partir de una sucesión de acciones guiada por la autorreflexión: la necesidad, más explícita o menos explícita según el caso, de vivir una vida entendida como trayectoria deliberada.

En el caso concreto del sector estudiantil universitario, a todo lo anterior se añade una dimensión más, la migración, pues el estudiantado se compone de jóvenes provenientes de todas las regiones del estado e incluye a una minoría de procedencia extra-estatal;² más

2 En el estudio aludido, la muestra aleatoria de 338 estudiantes en total se dividió por género en 183 mujeres y 155 hombres, distribuidos en 18 grupos, de semestres que van del segundo al noveno en los distintos programas educativos ofertados por la UNICH y la UNACH en San Cristóbal de Las Casas. La muestra presentó una composición diversa en cuanto a procedencia: el 29% de los estudiantes son originarios de la localidad de San Cristóbal, y el 20% proviene de distintas localidades de la región de Los Altos. El 44% del estudiantado de la muestra procede de regiones diferentes del estado de Chiapas: de la Costa, de la Selva, de la región Fronteriza, de la Frailesca, de la región Centro y del Norte. Casi el 7% viene de otros estados del país y se presentan dos casos en total de procedencia extranjera. La población sexualmente activa entre las estudiantes universitarias que forman parte de la muestra analizada asciende al 45.9 %, mientras que la población estudiantil masculina muestreada se ha iniciado sexualmente en un 87% de los casos, a edades más tempranas que las estudiantes.



aún, en un alto porcentaje los estudiantes provienen de localidades rurales e indígenas, lo cual hace necesario considerar la confrontación de visiones que se suscita a partir de la exposición a la pluralidad que caracteriza a la localidad, también desde el ángulo de sus implicaciones posibles para la transformación cultural.

La recurrencia en las significaciones asociadas a lo sexoafectivo se suscita tanto entre la población urbana como entre la rural, y aunque existen matices en las representaciones, en pocas instancias es posible trazar correspondencias nítidas entre una inclinación valorativa y una pertenencia sociocultural determinada. En particular, en lo que atañe a las representaciones de lo corporal relativo a lo sexual y lo afectivo, es especialmente dificultoso identificar nexos entre la enunciación tocante a esas representaciones y las diversas adscripciones étnicas, culturales o lingüísticas del estudiantado. El imaginario relativo al cuerpo, o “cuerpo-imaginario”, permite distinguir polos de representación, pero estos forman parte de un continuo ampliamente distribuido entre la población, lo cual obliga a hablar de prevalencia o dominancia de las representaciones culturales occidentalizadas en el discurso estudiantil, sin que con esto se pretenda negar la existencia de procesos de adaptación y resemantización de las significaciones culturales en cuestión.

Con el objeto de exponer de manera sucinta las figuras que se presentan en el discurso estudiantil respecto al cuerpo, me referiré de entrada a algunas ideas extraídas de la reflexión académica en torno a las valoraciones diferenciadas por género que se presentan de modo general en la cultura occidental en las representaciones de lo corporal y la sexualidad, la sensibilidad amorosa y el deseo. Estas ideas me servirán como punto de apoyo y de contraste en la exposición y la argumentación que de forma esquemática realizo, a favor de la consideración de las representaciones locales como parte de un proceso vivo de cambio en la cultura sexoafectiva regional, que se desarrolla de forma evidente, aunque no libre de contradicciones, entre la población estudiantil universitaria.

II

Michel Foucault, a través de su crítica a la “hipótesis represiva” (1977), defendió la idea de que nunca se devuelve al cuerpo lo “natural” de su propio deseo; en vez de ello, puede decirse, pensando con Castoriadis ([1975]1989), que el imaginario habita los cuerpos, dotándolos de significación cultural: la representación funda la interacción de los sujetos, de tal modo que ni la anatomía ni la biología “natural” determinan por sí solas las formas que esa interacción toma. En la medida en la cual las representaciones de lo masculino y lo femenino pre-significan el sentido de la biología y la anatomía, los cuerpos se encuentran siempre investidos de sentido imaginario; el papel que esas



representaciones juegan como encuadre de las relaciones de género, las constituye a su vez en pautas de largo aliento histórico para la modulación de la vida sociocultural (Schnaith, 2003).

En relación con lo anterior, y de manera general, para lo que se ha dado en llamar “la cultura occidental” las significaciones imaginarias de lo corporal femenino y masculino han estado, hasta tiempos recientes, muy claramente diferenciadas. De modo particular, la erótica masculina heterosexual no ha sido exactamente recíproca a la femenina, ya que esta última “se halla mucho menos enfocada sobre el deseo que la mujer tiene del varón que sobre el que él posee de ella, que es precisamente el mismo foco de la fantasía femenina” (Bleichmar, 1997: 96). Aunque Emilce Bleichmar habla de tendencias y no de reglas, para ella las mujeres heterosexuales de Occidente, incapaces de identificarse con la imagen masculina, tampoco responden a esa imagen visual en tanto objeto de deseo sexual (Bleichmar, 1997: 97). Este hecho constituye para la autora un apoyo empírico a la tesis del posicionamiento de la mujer como “objeto causa del deseo del hombre”. En otras palabras, para Bleichmar, la imagen visual de la mujer es objeto que despierta el deseo del hombre; el cuerpo, la belleza, la perfección de lo ofrecido a la mirada, son formas vigentes de despertar ese deseo. Pero la mujer, en vez de posicionarse como sujeto deseante, se centra en el deseo masculino del cuerpo que lo provoca. Este centramiento facilita, según la autora, que en el escenario erótico sea el cuerpo de otra lo que da figuración al deseo propio de la mujer, ya que éste, su deseo, es exterior a sí misma, está allí en el cuerpo, y no en la subjetividad (Bleichmar, 1997: 97).

En el momento de la inflexión, desde ser objeto de la mirada hasta ser un sujeto del deseo, la valorización femenina se transforma, y, para Bleichmar, “un lugar psíquico queda habilitado, lugar impensado para el hombre: el de la mujer deshonrada por la puesta en acto de la pulsión”. La dimensión sexual del relacionamiento es, así, aquella en la que la desigualdad social entre los géneros se demuestra de modo más radical: si la mujer intenta ser sujeto de su deseo y satisfacer sin restricciones la pulsión, se encuentra no sólo con la condena social, sino con el peligro real de la pérdida del objeto, ya que ni las mujeres ni los hombres de la cultura occidental legitiman esa disposición como femenina.³

3 Uno de los temas recurrentes en la literatura femenina es el deseo de poder reaccionar, eróticamente, como el hombre, separando la sexualidad y el amor. Francesco Alberoni, al analizar un pasaje de *Una espía en la casa del amor*, de Anaïs Nin, escribe: “En el preciso momento en que Anaïs Nin nos dice que alcanzó la libertad masculina del placer sin amor, nos da una descripción exclusiva, profunda y radicalmente femenina. Cuando el hombre se separa, como vimos, se siente feliz, ligero. La mujer que tuvo una relación sexual sin amor siente, en cambio, que la han defraudado, robado, engañado. Quiere recuperar lo que dio” (1986: 91).



Sin embargo, como parte del repertorio de representaciones tradicionalmente específicas de la cultura occidental que atañen al juego simbólico de base en la interacción sexoafectiva heterosexual, encontramos también que el cuerpo femenino socialmente valorizado de manera positiva es concebido y vivido como repositorio de sensibilidad afectiva, y que entre más abiertamente cumple la función de objeto de deseo del varón, menos valorizado se encuentra. Esta aparente y muy conocida paradoja tiene raíces, que no rastreamos a detalle aquí, en la muy añeja idea de la conexión entre cuerpo y pecado; la interacción heterosexual en Occidente, al tiempo que ha favorecido la creación de un tipo antropológico subjetivamente diferenciado por género en lo tocante a su psicología libidinal, parte de la ambigüedad presente en la concepción simultánea de la mujer como menos racional —y más relacional—, y menos “sexual” —más emotiva—, que el varón, en su versión positivamente valorizada.

Por el contrario, la versión socialmente estigmatizada de lo femenino se conecta directamente con la idea de un comportamiento sexual femenino no mediado por lo simbólico, es decir, con la fantasía de una mujer-materia, una mujer-cuerpo, de respuesta instintiva inmediata. Como ha consignado Francesco Alberoni, entre esas fantasías y la prostitución hay una conexión estrecha,⁴ sobre todo en la pornografía dirigida al público masculino, en la cual se imagina a las mujeres como seres poseídos por el deseo sexual:

Nunca hay un obstáculo, nunca hay un rechazo. Y se nos brindan no porque se fascinen con alguna cualidad del hombre, sino porque están deseosas de sexo. El hombre las toca y ellas caen en el desenfreno. Es un gesto mágico que no admite excepciones, una potencia irresistible. Todas se excitan, sienten deseos, se humedecen, son insaciables. Es el encuentro del macho con la perra en celo. La razón, la cortesía, la educación, son frágiles barreras que ante el simple contacto desaparecen en un instante [...] La prostituta, con su cuerpo

4 Baltasar Ramos Martínez y María Patricia Pérez Moreno (2009), en su libro *Militarización y trabajo sexual en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, examinan entre otros procesos el auge de la prostitución en San Cristóbal y las reacciones suscitadas entre la población ante la visibilidad incrementada de sexoservidoras y centros prostibularios en la ciudad. Centrando su análisis en el barrio de El Cerrillo, San Diego y Fátima, realizan entrevistas entre los vecinos de dichos barrios. Las formulaciones de los sancristobalenses que desapruaban la presencia de las sexoservidoras en cada barrio dejan entrever la persistencia de la conceptualización de la prostitución como un “mal necesario”, casi exactamente en los mismos términos en que se expresaba en discursos del siglo XIX, como el de Fernández de Moratín. Frases del tipo “de por sí deben existir [las prostitutas], pero que las establezcan en lugares donde no pongan un mal ejemplo a los niños” implican la idea de que las sexoservidoras proporcionan un canal de desfogue a los deseos sexuales masculinos que no deben manifestarse ante la población femenina socialmente valorizada.



real, es la encarnación de la mujer hambrienta de sexo, representada por la pornografía [...] Pornografía y prostitución nos demuestran que hay una región del erotismo masculino que es totalmente ajena a la mujer. Que no le interesa. (Alberoni, 1986: 15).

La evolución del erotismo femenino y la autfiguración discursiva de las mujeres en Occidente se correlaciona con la estigmatización histórica e incluso lingüística de la expresión del deseo sexual por parte de las mujeres. En congruencia con lo anterior, ellas se han construido cultural e históricamente como sujetos preponderantemente orientados al aspecto afectivo-emotivo de la interacción heterosexual. Esto no implica, sin embargo, que las mujeres occidentales no hayan desarrollado una psicología libidinal o erótica propia. Por el contrario, como lo consigna una tradición literaria muy larga, y resume de nuevo el propio Alberoni:

En cada época existe un tipo de hombre particularmente deseado por las mujeres: el caballero en la Edad Media, el oficial con uniforme en el siglo XIX, en el XX el ídolo cinematográfico, el cantante de rock o el jugador de fútbol [...] Entre los hombres esto no ocurre. Los hombres se sienten eróticamente atraídos por aquellas mujeres cuya belleza responda a los cánones estéticos del momento: así pues, altas o bajas, entradas en carnes o flacas según la época y las modas. Son además muy sensibles a la indumentaria y al maquillaje, que las hace más eróticas. Pero no les importa demasiado que sean campeonas famosas o imitadoras desconocidas [...] (Alberoni, 2005: 87-89).

De estas observaciones, Alberoni deriva un importante corolario sobre la relación entre sexualidad y amor: mientras en el hombre es muy fácil encontrar formas de sexualidad totalmente separadas de sentimientos como la estimación, la admiración, la ternura o el amor, en la mujer, normalmente, siempre hay alguno de estos componentes. La mujer, por supuesto, puede experimentar atracción sexual hacia un hombre cualquiera, pero es más fácil que la experimente hacia un hombre que tiene alguna cualidad particular, algún valor concreto, algo que le hace parecer merecedor a sus ojos. Por consiguiente, cabe decir que la puesta en acto de la sexualidad femenina de forma absolutamente impersonal es más rara, mientras que es más frecuente su mediación simbólica.

III

Entre las jóvenes mujeres y los varones sujetos del estudio en que baso este escrito, es también en el cuerpo femenino donde éste se construye y se enuncia a sí mismo



como repositorio de sensibilidad afectiva. En él, el ejercicio sexual adquiere dimensiones culturalmente significativas, legitimadas como bellas y correctas por la mayoría. Entre la población femenina estudiada, y especialmente entre el subgrupo mayoritario, figura la vinculación sexoafectiva en términos de una relación perseguida/perseguidor o “cazador/presa”; ese mandato cultural ejerce un poder configurante tal, que aún entre aquellas estudiantes que declaran como su móvil de iniciación sexual un motivo distinto al afecto, la representación de los atributos del género femenino en el terreno sexoafectivo sigue dando como resultado que las mujeres se piensen en términos de una figura, en la cual ellas son las que “entregan” el cuerpo y el placer y se enamoran, mientras que el varón “toma” el placer y el cuerpo y disfruta.

La significación de la “entrega” se ve matizada por las particularidades del tiempo histórico y del sustrato cultural al cual pertenecen las mujeres sujeto de estudio: la cultura local hereda ideas del relacionamiento sexoafectivo/intergenérico teñidas por las concepciones hispánicas y coloniales tanto del amor, como de lo propio del género, aunque es posible entrever las diferencias en la concepción y la vivencia del amor entre los integrantes de estratos y clases sociales distintas,⁵ diferencias que estuvieron ligadas en la Nueva España colonial, el México independiente, y en alguna medida en la actualidad, a la adscripción étnica.⁶

5 En *La Celestina*, por ejemplo, mientras que entre Calixto y Melibea, los protagonistas principales de la historia, el amor, sin dejar de ser un amor de los sentidos, hereda las concepciones caballerescas que llevan a divinizar el sentimiento, entre otros personajes, integrantes de las clases inferiores, reviste una significación mucho más directa: Areúsa y Elicia mantienen relaciones con Pármemo y Sempronio, que se desarrollan casi abiertamente, en las cuales la iniciativa es femenina. El hecho de que la misma diferencia con arreglo a la clase de pertenencia se retrate en el *Libro del buen amor*, anterior por varios siglos, es un claro indicador tanto de la condición no monolítica de las significaciones que forman parte de un mismo campo nocional, como de la contradicción entre las concepciones de lo propio del género en relación con el ideal social, y las modalidades de acción y visión del mundo social que potencialmente encierran una mayor capacidad de agencia para los sujetos.

6 En 1900 Julio Guerrero, jurista liberal, propuso una clasificación de los habitantes de México basada en la vida privada de los individuos, atendiendo a su situación económica, sus costumbres morales, formas de vida, usos lingüísticos, tipo de vivienda y vestido, concepción y vivencia de la enfermedad y la muerte, ideas religiosas, grado de instrucción y condición de las mujeres. Con arreglo a las diferencias encontradas entre la población respecto a todos estos criterios, dividió a la población en cuatro categorías: a) “los infelices”, grupo al que correspondían los mendigos, las hilacheras, domésticas y ladrones, así como los indígenas; b) la tropa, soldaderas y obreros y sirvientes; c) artesanos, escribientes, gendarmes, oficiales y extranjeros, y d) los trabajadores intelectuales, profesionistas y clases dirigentes. Guerrero establecía una liga entre la clase, el género y el código de valores socialmente aceptado, incluyendo los valores relativos al dominio del ejercicio sexual.



A pesar de esa diversidad relativa, históricamente presente, en la vivencia de la sexoafectividad, los elementos discursivos identificables en la representación mayoritaria de manera recurrente remiten a una visión prevalente acerca de los géneros divididos por características subjetivas y actitudes inherentes esenciales y divergentes, con arreglo a las cuales se configura la diferencia posicional con que mujeres y hombres ingresan al terreno de las transacciones sexoafectivas.

Consistentemente, las estudiantes expresan sentirse atraídas por la mediación simbólica involucrada en el cortejo y por la posibilidad de considerar cualitativamente los rasgos de la personalidad del sujeto deseante, es decir, del varón: en el decir de muchas de ellas, a los hombres sólo les gusta disfrutar a las mujeres por el sexo, en cambio las mujeres nos enamoramus de las cualidades de los hombres, quienes a su vez son más visuales, etcétera

Entre las estudiantes que consideran el papel femenino dentro de las relaciones sexoafectivas en términos de la metáfora “cazador/presa”, el “raptoso amoroso” del que habla Barthes,⁷ en el curso del cual el sujeto amoroso se encuentra “raptado” —capturado y encantado— por el ser amado, funciona como en el modelo que Barthes considera “arcaico”, es decir, aquel en el cual sigue siendo el hombre el que conquista y rapta, no el que es raptado. Por esto al seductor se le llama conquistador y se habla de “sus conquistas”. Las mujeres piensan en sí mismas como las conquistadas, las que se “enamoran fácilmente”, pero, además, se enamoran sobre todo de “las cualidades” del varón. Se invoca el amor para explicar la “entrega”, pero esta última se entiende como exclusivamente femenina. A la figuración de la “entrega” se suma la figuración de la “debilidad” femenina, que complementa la “fortaleza” masculina. Aquí también actúa con fuerza un conglomerado de significaciones heredadas de la cultura hispánica y, más en general, de las valoraciones de raigambre judeo-cristiana. La “debilidad” a la que hacen referencia las estudiantes universitarias locales, sin embargo, tiene menos que ver

7 “La lengua (el vocabulario) ha planteado desde hace mucho tiempo la equivalencia del amor y la guerra: en los dos casos se trata de conquistar, de raptar, de capturar, etc. Cada vez que un sujeto “cae” enamorado, prorroga un poco el tiempo arcaico en que los hombres debían raptar a las mujeres (para asegurar la exogamia): todo enamorado que recibe el flechazo tiene algo de Sabina (o de cualquiera de las Raptadas célebres). Sin embargo, curiosa contradanza: en el mito antiguo, el raptor es activo, quiere secuestrar a su presa, es sujeto del rapto (cuyo objeto es una Mujer, como se sabe, siempre pasiva); en el mito moderno (el del amor pasión), ocurre lo contrario: el raptor no quiere nada, no hace nada; está inmóvil (como una imagen), y el objeto raptado es el verdadero sujeto del rapto; el objeto de la captura deviene el sujeto del amor; y el sujeto de la conquista pasa a la categoría de objeto amado. (Del modelo arcaico subsiste sin embargo un rasgo público: el enamorado —el que ha sido raptado— es siempre implícitamente feminizado)” (Barthes, [1977]1982).



con la condición física que con la disposición psicológica a la relacionalidad y, por tanto, al enamoramiento y su posible consecuencia, la “entrega” sexual.

Alberoni, aludiendo a la narrativa de relatos románticos dirigidos a un público femenino, resalta el rol de la debilidad como componente erótico de tales relatos:

[...] lo que es específicamente erótico en estos relatos no es la relación sexual. Es la debilidad, el sobresalto. Es la turbación de los celos. Es el enamoramiento que no se busca y que oprime el corazón, que hace sufrir, que hace desesperar. El erotismo se enciende cuando esta mujer cualquiera, que nada tiene que dar, siente sobre sí la mirada y el interés del hombre. Cuando sucede lo increíble, como en el mito de la Cenicienta o en el de todos los débiles a quienes todo les es concedido por gracia (Alberoni, 1986: 165).

La asunción de la posición psicosocial de la mujer, por parte de las estudiantes, debe entenderse parcialmente como surgida de su deseo por caracterizarse como débiles, toda vez que la debilidad, naturalizada, es un elemento valorado positivamente como componente subjetivo de la feminidad.

Ahora bien, dentro del subgrupo de mujeres sexualmente activas, si bien en forma minoritaria (15.4%), existe también un discurso que caracteriza el amor y la sexualidad, así como el relacionamiento intergenérico heterosexual, en términos que corresponden a una figuración horizontal, mediante la que se atribuye a las mujeres una capacidad de “agencia” equivalente a la de los varones, lo cual se corresponde con una caracterización de lo pertinente genérico más cercana a un modelo de autonomización de la posición y el destino social de la mujer. El “principio activo” en estas representaciones por parte de las estudiantes supone el posicionamiento de mujeres y varones dentro de una interacción en la que la búsqueda del diálogo entre los sujetos es altamente valorada. Lo que interesa resaltar en esta ocasión es que, con alguna frecuencia, la figuración de la atracción entre hombres y mujeres, entre este subgrupo del estudiantado, no postula diferencias importantes entre la psicología libidinal de los géneros: el enamoramiento inicial se considera detonado por el atractivo físico ejercido por los cuerpos de los hombres sobre las mujeres y viceversa. En estos casos, que no por ser pocos dejan de ser significativos, se plantean los factores que disparan el deseo de varones y mujeres en forma homogénea, contradiciendo las observaciones de estudiosos del erotismo y la sexoafectividad, como Alberoni y Bleichmar, citados anteriormente. Tenemos así que las estudiantes de este subgrupo minoritario expresan que el hombre y la mujer tienen las mismas necesidades sexuales; que la atracción entre hombres y mujeres se da por los elementos visuales, la belleza del cuerpo y el rostro; que se enamoran de igual forma porque en primer lugar encuentran atractivo el cuerpo del otro, después “otras cosas”. Resulta destacable que entre el subgrupo de estudiantes



no se encuentran casos de justificación por “debilidad” o presión en la enunciación de la motivación para la iniciación sexual; aún en los casos que invocan el amor para explicar esa iniciación, la condición “amorosa” no se entiende como exclusivamente femenina.

Hay que señalar también que el hecho de que la mayoría de las estudiantes guarde una imagen del género femenino que las presenta como más sensibles, afectivas y amorosas que los varones, y menos orientadas a los aspectos visuales-sexuales del relacionamiento, no impide en todos los casos que las estudiantes defiendan los derechos sexuales femeninos. El mandato cultural se ve matizado así por las influencias contradictorias de la actual situación de pluralismo y proliferación signíca y por el propio proceso de individuación femenina, que implica una incipiente crítica, si bien no siempre explícita, a los contenidos culturales de las significaciones heredadas.

Una práctica que, aunque minoritaria, es una clara indicación de la transformación de las significaciones heredadas, consiste en la admisión explícita de la vivencia de la experiencia sexual con más de un compañero. En el contexto regional, en el cual las tasaciones mayoritarias del ejercicio sexoafectivo femenino se inclinan a la consideración positiva de este ejercicio en el marco del relacionamiento monógamo estable orientado a la procreación, la admisión abierta de la incidencia de más de un compañero sexual indica la ascendencia de la valoración positiva de la auto-disposición sexoafectiva entre un sector diferenciado de la población; las estudiantes que admiten abiertamente haber tenido más de un compañero sexual pertenecen, en un porcentaje mayor que quienes no lo admiten, a familias cuyo nivel socioeconómico es más elevado que el de la mayoría en la muestra global. La diferencia más notoria del subgrupo en cuanto al tipo de familia de pertenencia viene dada por el porcentaje registrado de madres que no son exclusivamente amas de casa. Mientras que en el conteo global el registro de madres amas de casa asciende al 70%, en este subgrupo ese registro es del 52%.⁸

8 Veinticinco estudiantes sexualmente activas —29.7% de un total de 84 mujeres activas— admiten explícitamente haber tenido más de un compañero sexual. Al examinar las pertenencias socioeconómicas expresadas en las ocupaciones de las cabezas de familia de las estudiantes, se encuentran diferencias considerables con respecto al registro del conteo global. El 48% de las madres de las estudiantes que declaran abiertamente haber tenido más de un compañero sexual se divide entre la dedicación al comercio (24%), el empleo en oficinas de gobierno (12%), la docencia (8%) y las profesiones independientes (4%). Entre los padres de familia de las estudiantes de este subgrupo, las ocupaciones también varían en los porcentajes registrados cuando se comparan con el conteo global. El 24% de ellos, en el subgrupo, son profesores, mientras que para la muestra global este porcentaje es del 21%; el 16% son profesionistas independientes, y globalmente esta ocupación asciende al 3.2%; el 8% son agricultores, mientras que en la muestra general este porcentaje es de casi un 32%.



Todo lo anterior lleva a considerar que, sin lugar a dudas, en la región se atraviesa por un periodo de cambios en las representaciones de lo genérico y, en general, de las imágenes y representaciones de los cuerpos en relación con la sexoafectividad; actualmente, tanto en el discurso femenino como en el masculino se abren los espacios para la variación en la argumentación cultural a este respecto.

En algunos casos, que para la región resultan extremos, el tránsito femenino hacia representaciones alternativas a las tradicionales en este ámbito se suscita desde la repulsa subjetiva por el lugar socialmente más valorizado, hacia la afirmación del yo con base en prácticas socialmente estigmatizadas, como lo es la puesta en acto de la sexualidad con fines no procreativos con más de un compañero. Este tránsito, en dichos casos “extremos”, es enunciado y relatado por las estudiantes mediante una apropiación de los discursos culturales a su alcance, aunque no siempre las enunciantes logran incorporar elementos de esos discursos de un modo que permita la construcción de una visión holística de sí; la trayectoria traza en estos casos figuras de fuga más que de aserto, pues resulta de una negación y una caída en la ausencia de sentido psíquico-social más que de la voluntad de encuentro subjetivo. Sirva de ilustración el siguiente extracto de entrevista:

[Al momento de iniciar vida sexual] no era que nos conociéramos. Ni él sabía de mi vida ni yo de la suya, era sólo una atracción física y se acabó. Entonces así es como me inicio en una sexualidad supuestamente madura, o lo que se espera que pueda ser. [...] Yo diría que en esa relación hice una disociación, disocié, como lo hace esta sociedad, nos enseña a hacerlo, disocié la parte sexual de la emotiva, que por allí flotaba, la parte más espiritual. [...] A partir de esa experiencia vienen aconteciendo otras experiencias que me han permitido ver más que al que tengo enfrente, a mí misma, para saber a través de la introspección cuáles son los aspectos de mí misma que tengo que modificar, y estar consciente de qué realmente es la sexualidad humana y qué es lo que implica. [...] La experiencia sexual en mí, para mí, ha sido generalmente gozosa, he sentido que mi cuerpo ha sido mío, está a mi cuidado, estoy a cargo de él, es mi templo, mi espacio, el espacio que estoy ocupando. Independientemente de lo que ha sucedido con mis relaciones, sigo teniendo una buena conectividad con mi cuerpo. Le doy lo que necesita, aunque no como antes, que se me antojaba ese güerito o algo, ahora siento que ha habido un cambio, tal vez en las hormonas, es una época de mucho reposo.

En este discurso, la negación de la condición sensible en el pasado reciente y la necesidad actual de su afirmación vuelven evidente la tendencia a la re-espiritualización de la sexualidad, re-significación en la que entra en juego la transformación del imaginario subjetivo social: posicionarse en el lugar de igualdad, para la enunciante, implicó, en



el extremo, la pérdida o la negación de la dimensión afectiva, la reducción en vez del crecimiento subjetivo. La aspiración actual a la reincorporación de una dimensión afectiva espiritual tanto como la aspiración a la igualdad social, emergen mediadas por el posicionamiento en lugares sociales de poder desigual, y deben leerse como parte viva del proceso de giro y transformación en la significación, tanto individual como social, de la puesta en acto de la intimidad intergenérica, aún cuando la subjetividad de la estudiante no es impermeable a las mismas significaciones culturales específicas a las que se resiste. Es evidente el esfuerzo deliberativo consciente que realiza hacia la ponderación de las dimensiones de su devenir vital, pero el proceso en marcha de creación de significaciones subjetivo-sociales es un proceso que se desarrolla en un lugar imaginario que abarca e incluye las representaciones del cuerpo, de lo que somos y lo que los otros son en tanto cuerpos, y este imaginario antecede y moldea la subjetividad.

Efectivamente, esta joven mujer disocia, como expresa, el placer del afecto, lo cual, como se ha visto, en el universo cultural del que forma parte corresponde a la posición subjetiva masculina: la figuración de las características inherentes a los géneros en el ámbito sexoafectivo asigna a los varones la inclinación a lo visual y la inmediatez física, y a las mujeres la relacionalidad y la atención a “las cualidades”. Al ser consciente de la “división de poderes” de acuerdo con el género, esta joven mujer asumió una postura masculina. Al tiempo que rechaza las consecuencias de las significaciones tradicionales para ella en tanto ente generizado, su posicionamiento como “agente” de las relaciones sexoafectivas pasa por la asunción de la posición masculina, que precisamente, en esa visión tradicional, disocia el alma del cuerpo, los afectos del placer. Así, a pesar de que reflexiona críticamente acerca de su propia trayectoria y habla de los “huecos” afectivos, de la incomunicación y de la disociación somático-psíquica, sigue haciéndolo en términos que establecen esa división como base de su apreciación de sí misma. Su concepción de su cuerpo como algo a lo que “le da lo que necesita”, “independientemente de lo que ha sucedido” con sus relaciones, y la “conectividad” del “sí” con el “cuerpo”, permiten ver claramente cuál es la imagen que configura la autorrepresentación de la estudiante, y esta imagen, profundamente anclada en la historia del imaginario sociocultural occidental, reproduce la tensa separación entre la “materialidad” y el “espíritu”, el cuerpo y la subjetividad.

Resulta esclarecedor comparar esto que he llamado “caso extremo” con el correspondiente extremo encontrado en el discurso estudiantil masculino. Este discurso puede ser considerado postradicional, puesto que, lejos de presentar la disyuntiva entre afectividad femenina y sexualidad masculina, liga ambos aspectos del relacionamiento y la vinculación en la figuración del “deber ser”, tanto masculino como femenino, trascendiendo la imagería de lo tradicional y situando la figuración de lo legítimamente femenino en una posición de igualdad subjetiva.



El tránsito se da, para quienes sostienen esta representación, desde la posición arcaizante del “varón-cazador-fuerte-visual-sexual”, hacia la posición del hombre igualitario y multidimensional, que en otro lugar y a falta de un término mejor he llamado “feminizante”, lo cual proporciona a los enunciantes, en términos ético-morales, un punto de partida para su consideración de su propia entrada en relación con el “otro” en tanto sujeto deseante, figurando el carácter de ese relacionamiento como lugar de afirmación subjetiva.

Sin embargo, aún en los casos en los cuales la caracterización de la propia motivación masculina de la puesta en acto de la sexualidad alcanza el polo de la búsqueda de autoafirmación reflexiva en los términos descritos en el párrafo anterior, se encuentra una menor evidencia discursiva de la valoración positiva de la iniciación sexual y la puesta en acto de la sexualidad femenina por motivos análogos a los motivos masculinos. La enunciación masculina de la valoración positiva de la puesta en acto de la sexualidad femenina por el afán de autoconocimiento desligado de intenciones procreativas o tendentes al establecimiento de estructura familiar, se hace patente únicamente en aproximadamente una tercera parte del total de los casos muestreados.

En este sentido, es incipiente el diálogo con las posturas de mayor apertura sustentadas por las estudiantes. Más recurrente en el discurso masculino es la asignación a mujeres y varones de conductas, necesidades y sensibilidades diferenciadas en el terreno sexoafectivo.

Aún cuando la reconfiguración discursiva parcial puede leerse como signo del proceso de giro y transformación en las significaciones culturales que conforman el magma del imaginario social regional, las diferencias en la direccionalidad de la creación de nuevas significaciones imaginarias asociadas a lo corporal y lo sexual ponen en evidencia las posibilidades y los límites a los que se enfrenta la aspiración a la autodisposición por parte de las mujeres jóvenes en este contexto social particular; posibilidades y límites que expresan la fuerza que aún guardan las representaciones y mandatos relativos al género en el ámbito sexoafectivo.

Referencias bibliográficas

- Alberoni, Francesco (2006). *Sexo y amor*. Barcelona: Gedisa
- Alberoni, Francesco (1986). *El erotismo*. Barcelona: Gedisa.
- Altman, Dennis (2006). *Sexo global: del nuevo desorden amoroso a la mundialización de los apetitos*. México: Editorial Océano.
- Ayora, Igor y Gabriela Vargas (2004). “El más acá de la modernidad. Los usos de



- la modernidad como temporalidad actórica”. En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. II, núm. 2, diciembre.
- Barthes, Roland ([1977]1982). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós
- Bleichmar, E. (1997). *La sexualidad femenina, de la niña a la mujer*. Barcelona: Paidós.
- Castoriadis, Cornelius ([1975]1989). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, Michel (1977). *Historia de la sexualidad*, México: Siglo XXI.
- Schnaith, Nelly (2003). “Condición cultural de la diferencia psíquica entre los sexos”, en Marta Lamas (comp.), *La bella (in)diferencia*. Argentina: Siglo XXI.
- Tovar Restrepo, Marcela (2011). *Foucault and Castoriadis: New Approaches to Subjectivity, Social Change and Autonomy*. Nueva York: Continuum Press.

Del cuerpo normado al cuerpo transgresor. Experiencias de aborto en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

*Fabiola Ixchel Muñoz Soto**

*En el primer aborto es cuando la mujer empieza a “comprender”.
Para muchas de ellas, el mundo no volverá a tener jamás la misma figura.
(Beauvoir, 1949: 269)*

Introducción

El aborto es una experiencia profunda para las mujeres ya que en sus cuerpos tuvo lugar un comienzo absoluto cuyo desarrollo se detuvo, lo que generó en ellas cambios corporales y subjetivos que abren a su vez posibilidades de transformación.¹

Para comprender esta experiencia consideré imprescindible partir de la voz de las propias mujeres, y para ello realicé varias entrevistas a profundidad. A través de la narrativa de las mujeres entrevistadas, delimité cuatro tipos de corporalidades que se entretejen entre sí, y que definí como: el cuerpo normado, el cuerpo fragmentado, el cuerpo transgresor y el cuerpo performativo. Esta tipología constituye el eje de análisis para dar cuenta de la experiencia. No obstante, cabe mencionar que en este escrito

* Licenciada en Pedagogía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y maestrante en el Programa de Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes del estado de Chiapas (CESMECA-UNICACH), en el ciclo 2012-2014.

¹ Este trabajo se desprende de una investigación que se está realizando en el CESMECA-UNICACH. Tesis dirigida por la Dra. Inés Castro Apreza.



me limito a los tres primeros cuerpos, puesto que, como mencioné, el proceso de investigación está aún en proceso.

Mi cuerpo encarnado fue la base para empezar a hilar esta investigación, ya que partir de mi propia experiencia, mi aborto, ha sido el punto clave para vislumbrar y tejer los pasos para intentar comprender la experiencia de otras mujeres que han abortado, y de esta manera producir conocimiento situado y responsable ya que, como afirma Esteban:

La propia experiencia es fuente de conocimiento pero es también un revulsivo, y esto es esencial. Su análisis es reivindicativo como una estrategia única para llegar a contenidos e interpretaciones de la experiencia que serían inaccesibles de otra forma, al ser excesivamente intelectualizados en otro tipo de estudios (Esteban, 2004: 50)

El aborto: cuerpo y subjetividad

El aborto es una experiencia encarnada que se posibilita en el cuerpo de las mujeres por su capacidad reproductiva. De acuerdo con Teresa de Lauretis, la experiencia es un:

[...] proceso por el cual se construye la subjetividad de todos los seres sociales. A través de ese proceso uno se coloca a sí mismo o se ve colocado en la realidad social, y con ello percibe y aprehende como algo subjetivo (referido a uno mismo u originado en él) esas relaciones —materiales, económicas e interpersonales— que son de hecho sociales, y en una perspectiva más amplia, históricas (Lauretis, 1992: 253).

La experiencia de un aborto genera no sólo subjetividad, sino también prácticas corporales diversas ya que este evento coloca a la mujer ante una decisión compleja que definitivamente marcará su vida, ser o no ser madre, en un contexto en el que la maternidad se concibe como un pilar constitutivo del ser mujer.

La experiencia del aborto no sólo se constriñe al término de la preñez porque, como Beauvoir comenta, en la mujer tiene lugar un acontecimiento que es un comienzo absoluto —en el más amplio sentido, puesto que históricamente la función de las mujeres es ser madres— y cuyo desarrollo se detiene, generando cambios corporales, subjetivos, en el cuerpo de la mujer, ya que con ese acto se transgrede un mandato social y el papel histórico que se imprime a su cuerpo. Amuchástegui afirma que:

El aborto es [...] un proceso corporal inmerso en múltiples relaciones sociales, entre las cuales las de sexo/género son las más inmediatas [...] En este sentido las condiciones sociales,



los vínculos, las emociones y los significados que las mujeres viven en las relaciones sexuales respecto al embarazo y su interrupción son tan centrales como la propia terminación de la preñez (2012: 368).

Tanto es así que para poder entender la experiencia del aborto es necesario remitirnos a la construcción de las categorías de sexo y género que permean la subjetividad y la corporalidad de las mujeres, y las va construyendo como tales.

El aborto es una experiencia corporal, y como tal no es posible hacer una división entre lo biológico y lo social, ni reducir lo uno a lo otro, porque ambos se relacionan y se afectan en un continuo proceso dialógico, es decir, que el cuerpo es modificado y a su vez modifica el entorno en el cual se desarrolla. Por ello, para entender esta experiencia y comprender cómo los discursos y las relaciones de poder interactúan y construyen discursivamente el cuerpo, me ceñiré al desarrollo de las tres primeras corporalidades señaladas —el cuerpo normado, el cuerpo fragmentado y el cuerpo transgresor— a través de la narrativa de cinco mujeres que conforman mi universo de estudio. Ellas son mujeres mestizas, profesionistas, cuyas edades oscilan entre los 29 y los 33 años. El nivel de escolaridad mínimo de dos de ellas es de licenciatura, y las tres restantes se encuentran realizando estudios de posgrado. Todos los abortos fueron voluntarios y se realizaron en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en el estado de Chiapas. Al ser ésta una práctica penada por la ley, los nombres han sido cambiados con el fin de mantener su anonimato.

Cuerpo normado

Pensar en el cuerpo es un asunto complejo, porque el cuerpo no es algo ya dado *per se* ni se constriñe únicamente a aspectos biológicos, naturales e instintivos, sino que es también una construcción social. No obstante, es imposible separar todos los aspectos porque todos se relacionan y se afectan.

Simon de Beauvoir en 1949, en su libro *El segundo sexo*, escribía “las mujeres no nacen, se hacen”, aseveración que ha sido clave para el feminismo y la teoría de género ya que marcó un punto fundamental al desnaturalizar la supuesta esencia femenina y demostrar que biología no es destino; es decir, que el hecho de nacer con vulva no nos convierte *ipso facto* en mujeres, sino que el ser mujer es algo que se construye. En este sentido, Butler dice que:

Si la afirmación de Beauvoir de que no se nace mujer, sino que se llega a serlo es en parte cierta, entonces mujer es de por sí un término en procedimiento, un convertirse,



un construirse del que no se puede afirmar tajantemente que tenga un inicio o un final. Como práctica discursiva que está teniendo lugar, está abierta a la intervención y a la resignificación (Butler, 2000: 98).

Para Judith Butler el género es performativo, es una actuación; no obstante, esta actuación no es la “verdad” del género, sino que responde a esa reiteración de normas que preceden a la persona y la obligan a actuar de una determinada manera.

En el momento en que se nos nombra, es decir, se nos designa un sexo, y por medio de éste un género, los discursos y normas hegemónicas nos van moldeando y van impregnando a los cuerpos una determinada manera de ser, de actuar, de mirar, e incluso de sentir. Así pues: “[...] el género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas —dentro de un marco regulador muy estricto— que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser” (Butler, 2000: 98).

Esta especie natural de ser es un ideal que se forja a través de diferentes discursos. De acuerdo con Tuñón, “[...] un discurso no es un lenguaje ni un texto, sino ‘una estructura histórica social e institucional específica de enunciados’, que implica un código de comprensión del mundo que incluye valores, nociones diversas y presupuestos ideológicos y requiere de lenguajes y soportes específicos para expresarse en representaciones” (2008: 22).

Para Foucault, “el discurso [...] no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también el objeto del deseo y está vinculado con el poder, de manera que lo que se prohíbe muestra aquel poder del que quiere adueñarse” (1999: 14); un poder del que quieren adueñarse otros discursos que pretenden controlar la sexualidad, principalmente la sexualidad femenina.

La sexualidad femenina ha causado temor y a lo largo de la historia se ha pretendido controlarla a través de los discursos médicos, legales y religiosos, lo que casi siempre se ha logrado. Es en los cuerpos de las mujeres donde existe la posibilidad de que se gesticule la vida, razón por la cual se ejerce un control sobre sus cuerpos y su capacidad reproductiva a través de la naturalización de la maternidad y la planificación familiar.

A manera de ejemplificar el cuerpo normado, me constreñiré a una institución y práctica específica: el matrimonio y la virginidad en la Iglesia católica, en donde la maternidad juega un papel clave y fundamental en ese constructo de convertirnos en mujer.

En Occidente permea una moral judeocristiana que tiene una gran influencia en los significados de lo que es ser mujer y ser hombre, y la construcción social de los cuerpos está permeada por esos valores que no se pueden negar. Seamos o no católicos, seamos o no practicantes, vivimos con culpas y con miedo al castigo, ya que somos formadas y formados bajo esos valores.



El único lugar en donde las relaciones sexuales son permitidas es dentro del matrimonio, puesto que la unión —que tiene que ser heterosexual— se consagra para formar una familia, es decir, para asegurar la perpetuación de la especie, no obstante, bajo ciertas normas que apuntan a cumplir el mandato de “traer al mundo los hijos que Dios mande”. Por esta razón se prohíbe el uso de métodos anticonceptivos de cualquier índole, e incluso sólo se permiten ciertas posiciones sexuales.

A las mujeres se nos niega el placer porque nuestra función es ser reproductoras de la especie, de manera que la mancha del pecado de la relación sexual se limpia por medio de la maternidad. Desde el momento de la concepción, los cuerpos de las mujeres, según la visión católica, alcanzan un grado de pureza. Desde entonces, y por el resto de nuestros días, nos volvemos las madres eternas que tenemos que cuidar y estar al pendiente de los otros; nuestra vida se consagra a los hijos y jamás a nosotras mismas.

Al ser la maternidad la función primordial que se otorga a los cuerpos de las mujeres, es necesario imponer reglas y controles para garantizar esta función. Se exalta a la madre. El mayor don en el que se concentra todo el valor de ser mujer es la maternidad, esto reforzado por el mito de la Virgen María y la idea que transmite de sacrificio, virginidad y pureza: “Se canta, se persigue, se vigila hasta la obsesión la virginidad de las muchachas. La Iglesia, que la consagra como virtud suprema, celebra el modelo de María, virgen y madre” (Perrot, 2006: 56).

En la familia, que para Foucault es uno de los elementos tácticos más relevante para el dispositivo de la sexualidad, es donde, entre otras cosas, a las mujeres se nos trasmite la importancia de la virginidad, siendo la figura de la madre la encargada de tal fin:

Mi mamá me decía: cuídate, pórtate bien, esas cosas, que yo como que entendía a lo que se referían [...] es muy complicado el hecho de que te digan cuídate, pero no sabes, como que te cuides ¿de qué? Nunca me dijeron directamente que si tenía relaciones sexuales podría quedarme embarazada, te pueden transmitir alguna enfermedad, era más bien cuídate y el rollo de la virginidad. Mi mamá sí era así de que las mujeres valemos por nuestra virginidad, algo así, y si yo me quedaba así de chale, pero ¿por qué? [...] Ella sí estaba convencida de que, una vez que las mujeres empezamos a tener relaciones sexuales, pues ya no nos tratan igual los hombres, o sea, como que en ella hubiera la idea de que las mujeres que ya no somos vírgenes ya no valemos nada, sino que como en el rollo de esa relación con el hombre, sobre todo en su tiempo, para el hombre era importante que la mujer no tuviera relaciones sexuales antes de estar con él, con la pareja que te vas a quedar para siempre [...] (Ana Laura, 31 años).



Veamos el siguiente relato:

Cuando empecé a menstruar mi mamá sí me dijo: va a ser otra etapa y vas a querer hombre pero te aguantas. Y mi papá me dio un libro de sexualidad con monitos y todo muy bonito, pero lo único que me dijo fue: “aquí está el libro y si tienes alguna duda me preguntas”. ¡Aguanta, aguanta!, esa era la información... aguanta, sé virgen, porque si no te esperas pues eres puta. Estaba muy recalcado esto y con mis tías también. Mi mamá era muy abierta, en el sentido de que te van a dar ganas y vas a querer y el cuerpo se calienta, pero hay que aguantar, casi de que te tienes que dar tu baño de agua fría para que no pases más allá [...] Mi mamá, entre todas las pláticas que me daba, me contó en algún momento: *mira hijita, en el momento en que te toque coger, vas a tener que planificar, ya casada obviamente, ¿no?, pero nunca vayas a tomar pastillas porque esas madres no sirven, te sacan mancha en la cara, te ponen de mal humor* (Echeri, 30 años, cursivas añadidas).

Estos dos relatos muestran cómo el control de la sexualidad y la importancia de la virginidad se nos trasmite y reitera constantemente a las mujeres. Sin embargo, como señala Butler, a pesar de que estos discursos influyen de una manera muy poderosa, no determinan, puesto que al ser necesaria su reiteración, implica la posibilidad de la existencia de otros cuerpos, de otros sexos, de otros géneros, e incluso de otras prácticas negadas por los discursos hegemónicos y heterosexistas que rigen la cultura. Así, estas mujeres, a pesar de la reiteración y la amenaza de perder su valor, se revelan y transgreden dicha norma:

[...] pero luego, rebelde que es una y te vale y dices: “pues yo no valgo por la virginidad, yo valgo por lo que soy” (Ana Laura, 31 años).

[...] y lo que decía siempre: “del cuello para arriba lo que quieras y del cuello para abajo no soltar prenda”. Pero después a una le viene valiendo madres eso [...] (Echeri, 30 años)

Estas mujeres han roto con las normas impuestas, aunque la transgresión de normas no siempre implica un trance sencillo, sino que encierra en sí contradicciones, miedos, dudas, temores y afirmaciones. Y es así como, a través de un proceso siempre en construcción, Butler menciona que las normas de género:

[...] producen ideales que no pueden alcanzarse plenamente [...] En su mayor parte, éstas son actuaciones impuestas que ninguno de nosotros ha elegido, pero que todos estamos obligados a negociar. Y digo “obligados a negociar” porque el carácter obligatorio



de estas normas no implica que siempre sean eficaces. Su propia ineficacia las perturba permanentemente; de ahí el intento angustiosamente repetido de instalar y aumentar su jurisdicción. La re-significación de las normas es pues una función de su ineficacia y es por ello que la subversión, el hecho de aprovechar la debilidad de la norma, llega a ser una cuestión de habitar las prácticas de su rearticulación (Butler, 2002: 333).

Cuerpo fragmentado

En la experiencia específica de un aborto, el cuerpo fragmentado comienza a hacerse presente cuando la mujer se presiente embarazada, confirma esta sospecha y comienza en ella un proceso subjetivo ante un hecho contundente que está sucediendo en su cuerpo y le ofrece la posibilidad de convertirse en madre. Este suceso inesperado la llena de dudas y temores, y entra en un diálogo con otras voces. En definitiva, las mujeres no nos embarazamos solas, en el sentido de que es indispensable la participación del varón para que este acontecimiento se produzca en nuestros cuerpos, por consiguiente, me atrevo a afirmar que tampoco tomamos la decisión de abortar solas, sino que son múltiples las voces que nos acompañan y están presentes en el momento en que tomamos esa decisión, que apela a nuestros proyectos de vida, a la idea o imagen de cómo queremos ser madres y a la posible vida que le podríamos ofrecer a ese ser en potencia —tanto económica, como emocionalmente—, por lo que influye en la pareja y en la familia.

De acuerdo con María Georgina Rivas (2009), las mujeres se embarazan sin deseárlolo por: violencia, subordinación, necesidad de afecto, falta de poder y autodeterminación, o bien por una actitud de negación frente al riesgo y, por lo tanto, por la creencia en la propia invulnerabilidad. Sólo como muestra de uno de los tópicos que se enuncian en este cuerpo quisiera mostrar el momento en que este embarazo se produce:

[...] lo hizo intencional, nunca se venía adentro y esa vez lo hizo porque estaba en mis días. Pues agarra y se viene dentro, hasta él me jaló para eso, porque él quería ser papá y yo le debía un hijo, desde entonces y hasta la fecha yo le debo un hijo, el chiste es que eso fue el 16 de septiembre y yo “¿por qué? [...] tú sabes que no quiero”. [...] Pues fue en un momento de inconsciencia porque él sabía que yo lo iba a abortar y yo le dije: “vamos a pedir una pastilla del día siguiente”. Y la pedimos y según yo ya había pasado y no, según yo cuidándome de no volver a lo mismo (BK, 29 años, segundo embarazo).

Cabe mencionar que BK ya había experimentado un aborto en esta misma relación, y a pesar de que ella no deseaba pasar por lo mismo, nuevamente dejaba el cuidado en



manos de él, puesto que el método que utilizaban era el *coitus interruptus*, que transfiere el control única y exclusivamente al varón. Veamos otro caso:

Ya teníamos año y medio sin cuidarnos, pues no había pasado nada y mi cabecita inocente y tonta decía, “no, pues si no ha pasado nada en un año y medio ¿por qué va a pasar ahorita?” Y con mi novio anterior, que pase dos años y no nos cuidábamos nunca, te digo que tuve relaciones de riesgo y no, nunca me embaracé. Me creía inmune, yo creo en esas cosas [...] como que no visualizamos que somos personas que nos pueden pasar cosas y somos vulnerables. Nos creemos todopoderosos, de nunca me va a pasar, nunca me va a dar sida, nunca me va a dar cáncer, nunca me va a dar lo otro, nunca me voy a embazar y pasó (Sofía, 30 años).

Ambos relatos corresponden a alguna de las razones que Rivas menciona en su tesis, y sólo pretenden ser una breve muestra de la complejidad que implica el hecho de quedar embarazada. Es común escuchar que existe mucha información sobre métodos anticonceptivos y que los embarazos no planeados sólo reflejan la irresponsabilidad, e incluso la falta de moral en las mujeres, además de que es en ellas sobre las que recae la responsabilidad. La frase “la mujer llega hasta donde el hombre quiere” es muestra de ello. No obstante, un embarazo no deseado incumbe a dos partes, entre las cuales las relaciones de poder que se ejercen son un punto nodal a tomar en cuenta, no sólo en el momento del embarazo, sino también en el proceso de la toma de la decisión.

El cuerpo fragmentado es sumamente complejo y nos permite observar las distintas relaciones de poder² que se entretujan al controlar el cuerpo de la mujer con la penalización de dicha práctica.

Las mujeres sospechan que están embarazadas no sólo por la ausencia de la menstruación, sino por los cambios físicos que ocurren en el cuerpo, todo lo cual viene acompañado por preocupación y por la negación de lo que está sucediendo; sin embargo, llega el momento en que se vuelve indispensable la confirmación:

2 El poder entendido desde una visión foucaultiana como: “la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en el que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o al contrario, los desniveles, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales” (Foucault, 2011[1978]: 87).



[...] me hago una prueba de embarazo y me dice la enfermera: ¡felicidades! Yo iba con mi novio, nos sentamos, y ella: ¡felicidades! Ella pensó que era algo anhelado y ve mi cara, no recuerdo si llore, pero ve mi cara de: “eso no es nada de felicidad”. Entonces ella misma me dice algo así de: “noto que no es algo que esperabas o querías”, porque no platicamos nosotras. El chavo se sale y me dice, oye, como algo así de qué pasa, vienes con tu novio, ¿qué hay? Y ya le empiezo a decir que yo no puedo estar embarazada porque mi mamá no está aquí, está en un tratamiento muy enferma en el D.F., mi hermana no está aquí tampoco y yo con mi papá no tengo una relación muy buena, que digamos. Casi casi de me muero, estaba en tercer semestre de la universidad, tenía 19 años, no recuerdo qué semestre, pero tenía 19 o iba a cumplirlos, y estaba muy joven y no, estaba a mitad de la carrera, de eso que sientes que el mundo se te viene encima (Ana Laura, 31 años).

La expresión de la enfermera denota la idea de que un embarazo constituye una alegría para la mujer, lo cual no siempre es verdad. Así se observa este acontecimiento de carácter biológico, que es dotado de un significado social que asigna sentimientos de alegría y felicidad. Un ejemplo de esto es el llamado “instinto maternal”, el cual no es biológico, sino social. Sin embargo, los testimonios de las mujeres entrevistadas confirman la sospecha de que un embarazo implica sentimientos de miedo, temor, enojo, e incluso de negación.

A partir de este momento los hechos que atraviesan sus cuerpos se dejan sentir con toda su fuerza y es necesario establecer un diálogo con otras voces, un diálogo que no siempre suele ser horizontal y que se da por lo general en un campo de poder donde la voz masculina tiene una fuerza importante:

[...] él, por favor no me obligues y, lalalá, y ahí fue donde me convenció. Sí, pues el tipo de argumentos fueron de que yo estaba estudiando, que este era el momento de mi vida para estudiar, que yo recibía una beca y tenía que aprovecharla, que yo tuve un accidente —hace un par de años, tuve una fisura de cadera y yo no podía tener hijos por esa fisura de cadera—. Pero bueno, realmente apeló a todo. Él me decía: “usted cree que yo voy a poder con eso, yo no voy a poder con eso, no me haga eso”. Entonces el tema de él era “no me obligue a ser papá que yo no quiero ser papá”, ese fue un argumento, y el otro es que yo quiero un hijo deseado por su papá y su mamá (Elizabeth, 33 años).

En algunos casos hay otras voces que intervienen en la toma de la decisión, como las redes de apoyo, los discursos familiares y el saber médico, que entran en este campo de poder en el cual la mujer está inmersa y confundida. En algunos casos estos discursos pueden generar más confusiones, o bien ayudar a la mujer a pensar en ella misma:



Y a mí eso me sirvió mucho, porque venía así de, una que me dice que aborte, la otra me dice que no, que hay posibilidades, y ella fue de: tú eres quien decide. Y yo traía mucho ese conflicto de qué paso ahí, por qué a pesar de que yo tomé las precauciones, que fui cuidadosa, pasó algo, y como soy una persona muy racional, pues suelo olvidarme de que hay cosas en la vida que no son tan racionales, que simple y sencillamente pasan, y pues tomé la decisión de hacerme la interrupción. Y le dije: “yo no quiero tener el bebé, estoy segura”. Y me dijo: “está bien, yo respeto tu decisión” (Echeri, 30 años).

Hay diversas situaciones que conducen a una mujer a tomar esta decisión, que no es sencilla, sino que encierra múltiples voces. La mujer tiene que poner en juego sus deseos y temores ante una realidad que su cuerpo le anuncia, y además debe decidir pronto, pues el tiempo es un factor importante. Tras un complejo proceso, estas mujeres decidieron abortar, transgrediendo así —sin explicitarlo directamente en sus narrativas— las normas y preceptos sociales que imprimen a la mujer la maternidad como la esencia que las constituye como tales, así como también trasgredieron las leyes que en este estado penalizan³ esta práctica.

Cuerpo transgresor

Marcela Lagarde afirma que:

La transgresión social es un espacio privilegiado para el análisis de las normas y de la vida social. En el caso de las mujeres, definidas genéricamente por la obediencia, la transgresión adquiere una doble significación metodológica: define los hechos de poder que socialmente traspasan las mujeres y permite evaluarlos en torno a la construcción de su autonomía. La dependencia vital de las mujeres es el trasfondo de la consecución de autonomías (Lagarde, 2005: 50).

Considero el hecho de abortar como una transgresión puesto que el embarazo se trata de un evento que ocurre en un cuerpo producido y transformado por relaciones sociales;

³ Si bien el aborto en Chiapas es considerado un delito, las leyes estipulan algunas razones específicas que están despenalizadas. En su artículo 181, el Código Penal establece tres causales que no son punibles y son: cuando el embarazo sea consecuencia de violación, cuando la madre embarazada corra peligro de muerte, o cuando pueda determinarse que el producto sufre alteraciones genéticas o congénitas. A pesar de que el aborto por violación está despenalizado, en Chiapas no están reglamentados los procedimientos para acceder a esta interrupción.



así, las mujeres que abortan —sin ser necesariamente conscientes de ello— transgreden las normas establecidas que les impregnan y asignan a sus cuerpos la función, no sólo biológica, sino también social, de ser madres. Por consiguiente, abortar se vuelve en sí un acto transgresor ya que, como se ha venido esbozando, es una práctica que se encuentra condenada socialmente y está penalizada por las leyes y criminalizada por algunos sectores de la sociedad. Cabe aclarar que la transgresión radica no en el acto de abortar en sí, sino en que ellas deciden sobre su propio cuerpo y su vida al transgredir un mandato social, así como el papel histórico que se imprime en su cuerpo.

En el cuerpo transgresor incluyo el momento justo de la interrupción. Lagarde señala que hay días excepcionales en la vida de las mujeres, refiriéndose a aquellos hechos que marcan hitos en sus vidas, entre los cuales incluye el aborto.

En países como México, en donde esta práctica se encuentra penalizada,⁴ la experiencia del aborto se vive de manera clandestina, de modo que las mujeres que deciden abortar tienen que buscar el lugar para llevar a cabo el aborto, lo que implica contar con dinero suficiente para hacerlo. En algunos casos esta situación se vive con mucha angustia si no poseen el recurso suficiente y ven que el tiempo pasa. Las mujeres con recursos pueden viajar a la ciudad de México, en donde esta práctica es legal, o pagar sin tanta complicación la atención particular, lo que agrega a este tema la peculiaridad de la desigualdad social. Por consiguiente, las mujeres pobres son las que más dificultades enfrentan, ya que, de no contar con el recurso económico, su desesperación puede conducir las a prácticas riesgosas para provocar la expulsión del producto, como la inserción de ganchos para ropa o agujas para tejer, la ingesta de té o algunos brebajes, hacer ejercicio en exceso, cargar cosas pesadas o tirarse por las escaleras. Las mujeres que cuentan con el recurso económico y conocen dónde acudir, pueden enfrentarse a dos situaciones: tener la suerte de llegar a un lugar donde existe personal capacitado, y en algunos casos incluso sensible, que respetará nuestro derecho a decidir, o, por el contrario, llegar a un lugar de higiene dudosa,

4 El Código Penal de cada estado establece las causales por las cuales no es punible el aborto. Al ser un tema de regulación local, encontramos las siguientes diferencias en cuando al número de causales permitidas: por violación, 32 estados; imprudencial o culposo, 30 estados; por peligro de muerte de la mujer, 29 estados; por malformaciones genéticas o congénitas graves del producto, 14 estados; grave daño a la salud, 11 estados. Otras causas: inseminación artificial no consentida; económicas, cuando la mujer tenga al menos tres hijos, 12 estados. Fuera de estas causales, la práctica de un aborto es un delito. Sólo en el Distrito Federal en 2007 se aprobó la despenalización del aborto hasta la semana doce de gestación. La interrupción legal del embarazo se lleva a cabo en los hospitales de la Secretaría de Salud del DF de forma gratuita, lo que posibilita que mujeres de escasos recursos tengan acceso a ella, además de que cuentan con el equipo adecuado y el personal capacitado para realizar la interrupción y actuar en caso de alguna emergencia.



sin servicios ni personal capacitado en caso de presentarse alguna emergencia, y con la posibilidad de ser atendida por personas que lucran con la necesidad y desesperación de las mujeres, lo que puede conllevar que la atención sea violenta y antihigiénica, e incluso ocasionar graves daños a la salud. De esta suerte, a la ilegalidad de la práctica se suma la inseguridad.

Al tomar la decisión sobre nuestro propio cuerpo y nuestra vida, cuando abortamos las mujeres nos volvemos ilegales en nuestros propios cuerpos. Es necesario esconderse, ya que, si nos llegan a descubrir, corremos el riesgo no sólo de ser señaladas o estigmatizadas, sino también de ser encarceladas, aunque lo que importa en ese momento es salir de esa situación:

Abortar es un proceso muy doloroso, muy doloroso físicamente, no emocionalmente. Emocionalmente yo estaba feliz, yo era de lo que quieran, si me muerdo aquí no me importa, pero no voy a salir con un hijo, con un embarazo. Fue aspiración por las doce semanas... pero si de verdad tú hubieras visto la desesperación con la que yo estaba, yo creo que nunca en mi vida me había sentido tan desesperada... fue doloroso, sentía que me iba a morir ahí, duele mucho, te arrepientes de todo ahí (Sofía, 30 años).

La interrupción del embarazo es el momento más corporal en la experiencia del aborto y es un suceso muy doloroso físicamente para las mujeres. Actualmente son dos los procedimientos que se utilizan para realizar un aborto: por medio de medicamentos o a través de una aspiración. La experiencia corporal y subjetiva varía de mujer a mujer dependiendo del procedimiento, de si hubo o no algún tipo de acompañamiento, así como de la atención del personal. Asimismo, el marco de ilegalidad también juega un papel importante. Más allá de ello, todas las mujeres refieren este momento como doloroso y nada grato:

Yo no sé si haya otro tipo de abortos que sean menos dolorosos, yo recuerdo, en primer lugar, desde la posición como te colocan, abierta de patas y en pleno consultorio. De hecho yo nunca me había hecho un papanicolau ni nada de esas cosas, entonces estás ahí, toda expuesta y, bueno, no conozco mucho de aborto, y hay aspirado y no sé qué, pero yo ni siquiera investigué qué me iban a hacer, yo lo que quería era quitarme el problema, no recuerdo, no sé si fue un aspirado, no sé el término, pero sí recuerdo ver, yo acostada así, en la cama que te ponen fierros alrededor, unos aparatos medio aparatosos, no eran pequeñitos, como te lo pasan en la tele, tu charolita. No, eran cosas así como viejas, yo hasta pensaba: “capaz y están oxidadas estas chingaderas” [...] Me puso como una inyección y la inyección es dolorosa, porque te inyectan en el cuello o en el cérvix, o



no sé dónde, el chiste es que te inyectan y ahí duele un resto, y yo estaba tan nerviosa y no sé si no agarró la anestesia o era tan chafa el asunto que prácticamente fue en vivo y a todo color. Yo veía cómo mi vientre se movía así, como olas de mar, y que ella con un aparatote acá no sé qué me estaba haciendo, y un dolor espantoso. Creo que de las veces que he sentido más dolor en mi vida ha sido al practicar me eso, no sé si la anestesia, te repito, desconozco, fue terrible [...] ahorita, ya después de diez o quince años, la capacidad que tenemos las mujeres de practicar nos esto, pero hacerte un aborto no es bonito. (Ana Laura, 31 años)

Pasado este momento, sobrevienen diversos sentimientos, aunque generalmente el alivio y la tranquilidad son algunos de los que ellas relatan:

Yo salí de esa clínica, me sentí la mujer más liberada, más feliz, más, no sé, de verdad, como que me hubieran quitado un peso enorme de encima. En ningún momento me pasó culpa por mi cabeza, no sentí culpa, aparte mi hermanito más chico tenía como 7 años y era como mi hijo, así que culpa ¿de qué?, al final de cuentas yo estoy cuidando a un niño que ni siquiera yo procreé y me siento con toda la responsabilidad de estar con él, entonces no sentí culpa (Sofía, 30 años).

Me sentí aliviada, sin un cólico, nada, feliz, ni sangrado, nada, todo bien. Yo me fui a comer un helado para festejar, y caminamos al centro y fuimos por un helado con mi amiga Lupita para festejar que ya no había nada, era como cuando terminas tu examen profesional, me sentí feliz, aliviada (BK, 29 años).

No obstante, esta experiencia no termina aquí. De acuerdo con Beauvoir, para las mujeres que atraviesan esta experiencia el mundo ya no volverá a ser el mismo. Esta experiencia encarnada traerá consecuencias sobre sus vidas, puesto que la toma de la decisión las condujo a plantearse y pensarse en torno a diversas situaciones y relaciones, como la relación que establecen con sus cuerpos, con el hombre involucrado, e incluso con el mundo al pensar en la posible viabilidad de ser o no ser madres.

Conclusión

Los fragmentos que han sido retomados constituyen tan sólo una pequeña muestra de historias complejas que encierran un ir y venir entre la corporalidad y la subjetividad de esta experiencia.



Cierro con esta reflexión de una de las mujeres, que da voz al cuarto tipo de cuerpo, el performativo, que refiere a la relación que se plantean las mujeres consigo mismas y con el mundo a partir de esta experiencia.⁵

Yo creo que al final de cuentas pasa algo con el cuerpo en el sentido lunar, porque tienes algo y de repente te lo quitan y no lo veo tanto como una cuestión ética, la pérdida de un ser que estaba creciendo en mí no fue para mí; para mí fue el vacío de ver cómo me relacionaba conmigo misma y con mi cuerpo. Me pegó muy duro esto. Yo estaba segura que iba a menstruar la siguiente semana, y después de que estaba segura de que apenas acababa de iniciar el embarazo ya estaba de dos meses y medio, y fue como *plop*, algo no estás haciendo bien, algo no estás escuchando, con algo no te estás relacionando de todo eso. Y me costó hasta que descubrí el ecofeminismo y la cuestión existencialista de las mujeres y no sé qué, pero sí, empecé a leer otro tipo de literatura femenina en torno a la menstruación, a la relación con el cuerpo y este rollo de saber que existe otra manera de poder relacionarnos con nosotras, fuera del discurso de lo otro, de la onda laboral, saber también escuchar todo esto, es parte de apropiarte de ti, de estar contenta contigo misma, es parte de ti (Echeri, 30 años).

Referencias bibliográficas

- 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, pp. 367-392.
- Beauvoir, Simone (1949). *El segundo sexo*. Argentina: Siglo XX.
- Butler, Judith (2000). *El género en disputa*. México: Paidós.
- De Lauretis, Teresa (1992). *Alicia ya no. Feminismo, semiótica y cine*. Madrid: Cátedra.
- Esteban, Mari Luz (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- Foucault, Michael (1978). *Historia de la sexualidad 1 La voluntad del saber*. México: Siglo XXI.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: CEIICH-UNAM.

⁵ Las características de este cuerpo son ampliadas y exploradas en el trabajo de tesis que me encuentro desarrollando.



- Perrot, Michelle (2006). *Mi historia de las mujeres*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Rivas Bocanegra, María Georgina (2009). *El embarazo no deseado en San Cristóbal de Las Casas. Una aproximación desde la perspectiva de género*. México: El Colegio de la Frontera Sur.
- Tuñón, Julia (2008). *Enjaular los cuerpos*. México: El Colegio de México.

El cuerpo adolescente: entre lo estético y lo sexual

*Óscar Cruz Pérez**
Carlos Eduardo Pérez Jiménez
*Germán Alejandro García Lara**

Introducción

El presente trabajo, producto de una investigación cualitativa sobre la identidad de los adolescentes, da cuenta de la difícil situación que éstos viven cuando su cuerpo se transforma de niño a adulto.

Los datos empíricos fueron recogidos a través de observaciones no participantes, realizadas en un centro de bachillerato en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. Los datos muestran los distintivos anclados en el cuerpo y en la vestimenta, los altercados o simulaciones de riñas, el uso de un “tipo” de lenguaje verbal, las acciones o juegos que implican abrazarse, agarrarse de las manos y tocar zonas erógenas del compañero, y las relaciones de noviazgo heterosexuales como simbolismos del proceso de transición identitaria que implica la transformación del cuerpo.

El análisis se realizó bajo la idea de que los cambios biológicos en los adolescentes les precipitan a realizar dos tareas fundamentales en su proceso de construcción de identidad como adultos: una es la búsqueda de objetos sexuales para desplazar las figuras paternas

* Óscar Cruz Pérez y Germán Alejandro García Lara son profesores de tiempo completo en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH).



como objeto de satisfacción sexual, y la otra es la elaboración del duelo sobre el cuerpo infantil perdido.

El cuerpo adolescente

La adolescencia tal y como la conocemos hoy es un producto social que aparece con la industrialización, el desarrollo tecnológico y económico, y la complejización de la sociedad en Occidente a finales del siglo XX que se difundió en todo el mundo.

Los teóricos ubican esta etapa entre la niñez y la edad adulta, y la entienden como un periodo de la vida del ser humano (Mckinney, 1982), como una etapa de transición (Erikson, 1987), o como una fase en la que se establecen grupos que forman una cultura particular permeada por una más general, que se crea y re-crea en una contextualidad específica (González *et al.*, 1999). Según Gómez-Bustamante y Cogollo (2010), la adolescencia se considera una etapa del desarrollo con continuos cambios y desafíos, no necesariamente negativos ni problemáticos, al menos que condiciones socioculturales o neurobiológicas específicas los provoquen, o alteren el equilibrio afectivo y la percepción subjetiva y objetiva de bienestar.

La adolescencia tiene un principio biológico que es la pubertad, en la que se da un desarrollo físico acelerado con cambios en la estatura y el peso corporal, cuando se experimenta el crecimiento y desarrollo de los órganos reproductores y la aparición de los caracteres sexuales secundarios. Estas transformaciones en el cuerpo se generan como producto de un repentino funcionamiento hormonal. El primero de los cambios físicos es el aumento de la estatura conocido como “arranque de crecimiento”. El segundo lo constituye el crecimiento y desarrollo de los órganos reproductores; es el inicio de la maduración sexual y se caracteriza por importantes cambios en el organismo tendientes al pleno desarrollo del sistema reproductor.

En términos generales, existe una transformación del cuerpo que define de mejor manera la figura física del adulto. Para Mannoni y colaboradores (1985), la pubertad es una situación puramente individual que no plantea ningún problema social importante, no se modifica con la situación sociohistórica del sujeto y además no pone en tela de juicio la estructura social en la que el individuo se encuentra inmerso; más bien es un proceso natural que prepara al individuo para la reproducción de la especie. Sin embargo, aunque la pubertad sea un fenómeno de índole anatómico y fisiológico, impacta la psique del joven, afecta todo su ser y su relación con los otros, conduce a múltiples fantasías sobre el propio cuerpo y el de los demás y genera sentimientos encontrados.



Por lo tanto, es preciso preguntarse lo que significa el cuerpo en la adolescencia, cómo entender las situaciones que viven los hombres y mujeres adolescentes y qué sentido pueden darle a sus acciones. Para ello, retomaremos algunos conceptos propuestos por el psicoanálisis de Freud y Lacan, y examinaremos algunas acciones que consideramos “típicas” en este grupo de población.

Para Freud (1979), lo que sucede en el ser humano, desde los actos más nimios, como los actos fallidos, el sueño, el chiste, las alucinaciones y hasta las alteraciones en el funcionamiento del cuerpo, tienen explicación solamente en la historia de vida individual del ser humano. Freud descubrió que las mociones pulsionales, que no pueden designarse sino como sexuales, en sentido estricto y en sentido lato, desempeñan un papel enormemente grande en la causación de enfermedades nerviosas y mentales, cuyos síntomas son restos —reminiscencias— de vivencias profundamente conmovedoras que han sido apartadas de la conciencia cotidiana a través de un proceso de represión, lo que constituye el inconsciente.

Sostiene que la vida sexual de los seres humanos se inicia en la niñez, por lo que ese contenido inconsciente producto de la represión es precisamente un contenido sexual infantil. De esta manera, los padres son los primeros objetos de amor sexual en el niño o la niña, a quienes posteriormente deberá renunciar por la presencia de la ley cultural para volcarse en la búsqueda de objetos sexuales fuera del hogar. Bajo esta perspectiva, el sujeto nada sabe del origen de sus acciones, deseos o actitudes ni de su relación con los demás, ya que estos elementos, que definen y marcan al sujeto para el resto de su vida, están inscritos en un mundo inconsciente. Esta es la idea central para entender lo que sucede con el cuerpo en la estructura psíquica de los adolescentes.

El cuerpo que ha dejado de ser infantil y se ha convertido en cuerpo adulto genera ciertas exigencias en lo estético y en lo erótico y es objeto de satisfacción y de admiración en el púber. Puede decirse que el cuerpo aparece como un significante, como algo que puede significar muchas cosas que solamente se particularizan desde la historia de cada sujeto. El significante para Lacan (1996) es una traza material, una huella acústica, una imagen visual, algo del orden de lo sensible o capaz de convertirse en perceptible — un fonema, un olor, una palabra, una acción, un síntoma o una imagen—, que en la medida que se diferencia de otros se convierte en portador de un significado específico, único, personal e íntimo para el sujeto. Esta diferencia es creada por el propio sujeto dependiendo del lugar en que aparece en su vida anímica. A través de los significantes queda inscrito algo que es de otro orden, algo que no se sabe qué es y que encuentra su forma de expresión en lo que afecta a los sentidos.

El cuerpo es lo que representa al individuo, pero no es lo que lo representa simplemente dentro de sí, sino que es la frontera entre el yo y el mundo, entre yo y el otro —diferente



a mí—. Es lo primero que se muestra y lo que el otro ve, es también lo que uno mismo ve aunque no lo ven los demás.

El cuerpo es un estímulo social y a partir de la adolescencia es un estímulo sexual que se muestra y genera deseo. Es en la etapa de la adolescencia cuando el cuerpo se convierte en cuerpo de deseo para el otro. En este sentido, se posiciona en un lugar para ofrecerse, aparece como cuerpo erotizado para el otro y para sí mismo.

Lo estético: cuerpo y lenguaje

El adolescente vive una situación de crisis por las modificaciones en el cuerpo que no había experimentado anteriormente; la representación de su cuerpo y de su imagen le exigen construir una idea coherente de su ser, y encuentra un soporte importante en sus compañeros, que están pasando por la misma crisis. En este sentido, van construyendo una estética en el cuerpo y en el lenguaje. En su cuerpo, pueden utilizar, por ejemplo, aretes en las orejas, en la nariz y en el ombligo, pintura en el cabello o pulseras de hilo en sus muñecas; en el vestido, son comunes los candados en los zapatos, las mangas de los pantalones deshilados, los pantalones flojos que dan la sensación de que se van a caer, o una playera debajo del uniforme de la escuela, más larga que éste y que deja salir las puntas.

Los distintivos aparecen como una marca del grupo adolescente, pero en su forma particular son también características particulares en cada sujeto. Cada uno de ellos busca el tipo de vestido o de arete, el color de cabello y sus accesorios. Los distintivos muestran lo que es, pero al mismo tiempo ocultan su diferencia y sus características propias: funciona como velo. Eso que se deja ver, que al mismo tiempo esconde su necesidad y temor a la pérdida de su estructura psicosocial, oculta su inseguridad, angustia, fragilidad e incertidumbre por las condiciones que enfrenta en el presente y por los retos que tendrá que enfrentar en el futuro.

En las observaciones hallamos un mosaico de características con que los adolescentes van definiendo grupos diferenciados. Encontramos pequeños grupos que se pintan el cabello del mismo color, algunos comparten el mismo tipo de arete en las orejas o los pantalones caídos. Esto muestra que, de alguna manera, la identificación toma forma de apropiación del otro y sirve, entonces, para establecer una relación con él. Su expresión más inmediata, la más rápida, es la de convertirse en ese otro.

Ribeiro (2013) analiza las dificultades que tienen los adolescentes para encontrar a ese otro que le permita sostenerse, que sea su modelo o le refleje una imagen que lo constituya; a alguien con quien identificarse parcial, o metafóricamente, a quien copiar los plumajes para ser él. En la sociedad posmoderna, una opción aparece en las empresas que



ofrecen las máquinas y los artefactos para “ser alguien”, de manera que se establece una relación imaginaria con lo inerte, que trastoca las relaciones sociales y hace aparecer la idea de renovación mediante la actualización del artefacto o de la máquina —computadoras, celulares, piercings—. De esta manera, los adolescentes quedan atrapados en el consumo, como una ilusión pasajera de encontrar respuesta a los designios de su condición. Según Lora: “el siglo XXI transcurre bajo la presión del régimen capitalista, que junto a la ciencia y la tecnología, opera con un pragmatismo universal, destinado a obtener la uniformización de los sujetos, sus respuestas y especialmente sus modos de gozar” (2012: 119).

Para Suárez Ledezma (2013), el modelo capitalista ha sobrevivido inventando sus propias reglas para que la ciencia, la técnica y otros saberes se sometan a él. En este contexto, sostiene que la adolescencia es un sector que se adapta y se moldea cada vez mejor al capitalismo, pues es un sujeto condenado al consumo y a la búsqueda de satisfacciones efímeras.

En el lenguaje se observa frecuentemente la utilización de frases como: “me vale verga”, “no mames o manches”, “pinche güey”, “puta madre”, “verga”, “vergazo”, “madrizando”. Las frases marcan una diferencia entre los niños y los adultos, y parecen colocarlos al margen de la prohibición social. Remiten a la posibilidad del ejercicio de un poder que les está negado socialmente por no estar a la altura de un rol y estatus adulto.

En la dificultad de aceptar y reconocer el crecimiento genital y su capacidad para erotizarse, los adultos les van poniendo vallas, o por lo menos no les facilitan el ejercicio libre de su genitalidad y de sus capacidades, por lo que los adolescentes utilizan palabras “groseras” en un intento de hacer frente a ese mundo social frustrante, de tal manera que: “[...] pronunciar la palabra es como realizar el acto en un mundo social en donde es impotente para hacer uso de sus logros, tanto en el plano genital, como en el pensamiento” (Aberastury y Knobel, 1987: 124).

En este sentido, la palabra compartida por los adolescentes opera en un doble sentido: permite hacer frente a un contexto social que frustra las posibilidades de mostrar los logros adquiridos por la pubertad, y al mismo tiempo es un ejercicio que muestra la identificación mutua en la tarea de definir una identidad.

El adolescente jamás podrá volver a ser niño, pero tampoco ha accedido al mundo de los adultos y, en este sentido, las formas de vestir, de hablar o de comportarse dan sentido a su nuevo ser.

El cuerpo adolescente en lo sexual

La transformación del cuerpo, la aparición de la menstruación en las mujeres y la presencia del semen en los hombres exigen la aceptación de la genitalidad como tarea impostergable.



El cuerpo recientemente modificado por la pubertad, y con ciertas capacidades nuevas, es puesto a prueba. Las pulsiones sexuales intensas necesitan encontrar formas de canalización y dirigirse a un objeto sexual fuera de las relaciones familiares incestuosas. La maduración de los órganos genitales en la adolescencia obliga al sujeto a abandonar su identidad infantil y sus características y estatus de niño. Esta renuncia le exige una lenta y dolorosa labor de duelo que incluye el cuerpo, la mente y las relaciones con objetos infantiles (Aberastury y Knobel, 1987). Freud y Lacan coinciden, aunque con proceso y temporalidad diferentes, en que la madre es el primer objeto de amor para el niño y que posteriormente, en la adolescencia, tendrá que renunciar a él ante la presencia del padre, de tal manera que este cuerpo marcado por el deseo de la madre y por la frustración constituye la dinámica de su deseo, que se transforma en modos de sentir, actuar y desear, y que influye en todas sus manifestaciones humanas.

Las funciones fisiológicas imponen el rol genital, un papel que desempeñar como hombre o como mujer en la reproducción de la especie, pero además exigen la construcción de una nueva identidad. El adolescente está ante algo que no había vivido antes, no está preparado para ello y además le ocurre algo que deja marca en el cuerpo, un cuerpo que no sólo es biológico, sino que es también una representación simbólica, imaginaria y cognitiva, objeto de satisfacción y de admiración en el púber. Aguilar (2013), en un trabajo de intervención que realizó con adolescentes embarazadas, encontró que, en el momento en que los padres se dan cuenta de que sus hijas dejan de ser niñas y adquieren cuerpo de mujeres adultas, se obsesionan por el cuidado y la vigilancia del cuerpo, cuidado que tiene que ver con la práctica de la sexualidad y la evitación del embarazo. Esta vigilancia de los padres genera vergüenza, miedo y culpa en ellas, situación que no ayuda al ejercicio saludable y responsable de la sexualidad ni del cuidado del cuerpo. Bajo esta tónica, la autora sostiene que el reconocimiento del placer y de la sexualidad como elementos de la condición humana puede ayudar a prevenir los embarazos en esta edad.

Aberastury y Knobel (1987) sostienen que la pérdida que debe aceptar el adolescente al hacer el duelo por el cuerpo es doble: la de su cuerpo de niño cuando los caracteres secundarios le evidencian su nuevo estatus, y la definición del rol sexual que tendrá que asumir no sólo en la unión de la pareja, sino en la procreación.

En este momento de la vida el joven porta una insignia y debe responder a ella, asumiendo la responsabilidad de ubicarse en un determinado grupo e identificándose con él para formar parte de un “tipo”. Masculino o femenino.

En el caso de los hombres, es frecuente observar que: “[...] se abrazan de frente, forcejean y tratan de tirar uno al otro, allí están, tratando de demostrar quién tiene más fuerza, los demás los empujan, los golpean con las manos, los jóvenes no se separan, siguen



abrazados y haciendo fuerza para tirar al otro [...]” (Cruz, 2007: 127). El contacto físico que se obtiene en el juego como una alternativa para liberar la pulsión u obtener placer sexual se hace presente con personas del mismo sexo, tanto en hombres como en mujeres, sin ninguna diferencia especial. En el caso de la relación hombre-hombre, se refleja como una necesidad de demostrar la virilidad, la fortaleza, la audacia o la habilidad. Se trata de una necesidad impetuosa por demostrar quién es el que más puede, quién tiene la mejor condición física o quién realiza mejores hazañas, y esto siempre a expensas del que menos puede. Es el reto entre la reafirmación física o el deterioro de la imagen del cuerpo. Este nuevo cuerpo necesita ponerse a prueba para saber de lo que es capaz.

En los altercados entre los muchachos se establece una relación de hostilidad, de rivalidad; se trata de ser el primero, el dominador, y se busca ser reconocido por los demás. No son situaciones de violencia propiamente dicha, sino que la violencia es muda y no permite el reconocimiento del otro. Uno está en una posición de sumisión y el otro en un lugar de poder, y en el enfrentamiento se busca aplastar al otro a través del terror, haciéndose presente el miedo. En una relación de violencia la palabra no circula y no se reconoce al otro como pensante capaz de proponer algo importante para la relación. En los altercados, los adolescentes están en una posición de iguales y ambos se reconocen como tales; las risotadas o la plática en el grupo después de la escena suponen estas apreciaciones, pues después de las escenas “[...] se quedan platicando, unos se apoyan en los hombros del compañero, caminan juntos en los pasillos de la escuela, son cuates” (Cruz, 2007: 128). Sin embargo, se busca en la mirada de los demás una imagen que dé valor al cuerpo, que valorice sus cualidades y su virtud, para no ser negado o caer en el anonimato.

Para Doltó, el contacto físico del cuerpo es una de las formas en que los adolescentes buscan la gratificación sexual, “[...] las erecciones provocadas durante los juegos o peleas son de lo más eróticas. Tales erecciones no tienen la significación de las relaciones amorosas, pero no por ello son menos eróticas” (1990: 61). La libido como fuerza en la cual se exterioriza la pulsión sexual está presente en todas las etapas de la vida del ser humano, y busca expresarse y lograr su objetivo, que es la gratificación sexual. Sin embargo, las acciones realizadas por los jóvenes para canalizar la pulsión aparecen de manera inconsciente; no les llega a la memoria el porqué lo hacen, sólo lo realizan. El proceso de socialización infantil permite reprimir la energía sexual y ésta aparece en las formas menos peligrosas para la sociedad, en aquellas que no los cuestionen. Por ejemplo, el abrazo con los compañeros o el contacto físico en todas las manifestaciones socialmente aceptadas permiten expulsar la pulsión sexual.

En los pasillos, en los salones de clases o en la plaza cívica del centro escolar están los jóvenes intentando abrazar al otro o simulando “pleitos o altercados” que justifiquen el contacto físico y que permitan mostrar la fortaleza, la capacidad física y las habilidades



motoras que reflejen una imagen de “perfección”. Sin embargo, operan también para ubicarse en un determinado lugar y desempeñar un rol para construir una identidad sexual que los ubique en grupo dentro de la clasificación de los sexos.

Otro juego que desarrollan es el de tocar las nalgas del compañero. En nuestra cultura, las nalgas son una parte erógena del cuerpo, una zona que está prohibido tocar en público o dejarse tocar por otro; sin embargo, con este juego el adolescente se aproxima a lo prohibido.

Otro juego consiste en golpear los genitales del compañero, un juego peligroso que produce dolor. Por ejemplo, alguien está descuidado, pasa un amigo y le golpea los genitales; al parecer el “chiste” del juego es producir dolor al otro. En esta etapa de la adolescencia la zona erógena por excelencia son los genitales, por lo que son éstos el foco de atención y de placer, un placer que no necesariamente proviene de caricias suaves, sino de la brusquedad. Con este juego se parece reafirmar la existencia del órgano sexual, como si la presencia aliviara la angustia que pudiera generar su ausencia. Para Blos (1986), en la adolescencia se revive la angustia de la castración de la fase edípica, por lo que este juego es el resultado de la angustia de la castración, que se alivia con el dolor del golpe, que muestra que allí existe algo, que indica la presencia del órgano. Esta presencia tipifica al sujeto que formará parte de un grupo, el grupo de los hombres. Este juego opera como mecanismo para identificarse con un tipo de sujeto, uno que la norma estipula como correcto, adecuado. Tener pene significa formar parte de la categoría de los hombres y al mismo tiempo no pertenecer a la categoría contraria, la de las mujeres. Estar tipificado como hombres define una característica que los diferencia de otro grupo tipificado de otra manera.

La forma de buscar el reconocimiento y de definir un tipo de identificación no sólo opera por la condición física, sino que va más allá porque toca todas aquellas situaciones que colocan al sujeto ante la mirada de los demás, y el deseo de ser el mejor está latente en esta búsqueda. La condición física se reafirma a través de la imagen que devuelven las miradas y las palabras reintegradoras de su capacidad física y de sus características como sujeto, que le permiten reconocerse como tal. De allí la importancia que tiene para los adolescentes lo que digan los demás.

Las formas de relación en el caso de las mujeres no son muy diferentes de las de los hombres. Se observa:

Un grupo de chicas están sentadas a la sombra de un árbol de coco [...] dos de ellas se levantan, camina una detrás de la otra, cuando la de atrás alcanza a la otra, ambas se abrazan, se toman de las manos, quedan de frente con las manos extendidas [...] se empujan con las manos, una afloja las manos y su compañera la abraza, le coloca su cabeza



a la altura de su cintura mientras le aprieta de cuello con su brazos... se ríen mucho, se sueltan y se empujan, vuelven a abrazarse (Cruz, 2007: 130).

Los encuentros entre las adolescentes son angustiantes; las risas, las acciones de soltarse y de volverse a abrazar muestran la angustia por colocarse al borde de la prohibición. La cultura introyectada que censura la relación homosexual se hace presente. También se observan juegos heterosexuales en las relaciones de noviazgo.

La joven se coloca en la parte de atrás de un compañero, lo toma de la espalda y trata de levantarlo... poco después se intercambian de posición, el joven es el que trata de levantarla [...] (Cruz, 2007: 131).

Cuando realizan estas acciones los jóvenes no dejan de reír; la joven se contorsiona cuando el joven coloca sus brazos alrededor de su cintura. Este contacto físico es erótico y está muy cercano a una relación sexual propiamente dicha. Los chicos se ríen, pareciera que es una forma de sostener el aumento de la pulsión sexual. Utilizan mecanismos socialmente aceptados, como las risas, el bullicio o los gritos, y a través de estas reacciones liberan parte de la pulsión.

La pareja de adolescentes entra en contacto con lo prohibido. Desde la muerte del padre totémico nadie en este mundo puede ser la ley, que está colocada en la cultura, en lo social (Freud, 1979). En este sentido, las instituciones como construcciones culturales que regulan el comportamiento de los hombres aparecen como representantes de esta ley. La institución educativa desarrolla una serie de prohibiciones para que sus alumnos — hijos— queden sometidos a su deseo, y en este sentido aparecen normas como “observar el decoro propio de personas cultas y educadas”.¹ Lo culto y lo educado para la institución como representante de lo social aparecen para negar lo sexual, con el objeto de desviar las energías de los adolescentes de la práctica sexual hacia el estudio, el deporte u otras actividades artísticas. Las actividades paraescolares en la escuela, los concursos y las festividades operan también como mecanismo de relajación de esta pulsión.

Las caricias sexuales entre novios son muy frecuentes en los pasillos de la escuela, dentro del salón de clases, en las canchas y en cualquier otra parte.

Una pareja de novios están sentados en un registro de electricidad frente a la plaza cívica, el joven está sentado con las piernas abiertas, tomando de la cintura a la chica que está

¹ Reglamento interno para los alumnos del Colegio de Bachilleres de Chiapas de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.



sentada entre sus piernas, ella está recostada sobre su pecho, está voltea la cabeza y le da un beso que suena fuerte... siguen besándose... la chica se para, camina unos pasos y regresa... cada uno coloca sus manos en la cara del otro, ambos se acarician los ojos, las mejillas y la boca... el chico está debajo y la chica encima de él... Se vuelven a besar, en esta ocasión el beso no suena, pero tardan mucho tiempo (Cruz, 2007: 131).

Socialmente, a los adolescentes no les está permitida la práctica sexual abierta pues no tienen la capacidad productiva requerida por la modernidad y, por lo tanto, no pueden asumir las consecuencias sociales y económicas que implica una relación sexual. Como consecuencia, se les dirige a prolongar sus estudios para poder acceder al ámbito productivo y al rol de adultos. Sin embargo, la prohibición no termina con la presión de la pulsión, sólo permite su expresión a través de conductas más aceptadas socialmente.

Se observa a un joven correr tras su compañera y cuando la alcanza trata de abrazarla, se ríen, ella se resiste al abrazo, pero allí están, uno tratando de abrazarla o tocarla y la otra queriendo evitarlo; sin embargo, pareciera que también es deseado por parte del que se resiste.

En esas situaciones está presente la pulsión sexual, que tiende a desahogarse o a hacer erupción, y es a través de estos juegos eróticos como encuentra una alternativa socialmente aceptada. En esas risas, contorsiones y resistencias se encuentra la satisfacción sexual.

A manera de cierre

El cuerpo no es sólo biología o masa corpórea, es un objeto simbolizado vinculado al deseo, a la imagen y a lo sexual. El cuerpo que se ha transformado por la pubertad obliga al adolescente a encontrar la manera de pasar por los desfiladeros de la castración, de abandonar los roles infantiles y de enfrentar su nueva condición para abrirse paso hacia el compromiso social del adulto, lo que implica, en sí mismo, la necesidad de reconstruir la identidad.

En este sentido, la transformación biológica del cuerpo del sujeto facilita encontrar objetos de amor para escapar de los deseos incestuosos del círculo familiar, ya que permite el establecimiento de relaciones eróticas con objetos distintos a los primeros objetos de amor: la madre y el padre.

La puesta en escena del cuerpo mediante marcas e insignias y el uso de un lenguaje contestatario de lo socialmente establecido, se produce siempre en el orden del inconsciente, constituido por los significantes y significados de las experiencias infantiles



que definirán, en gran medida, las opciones y elecciones del sujeto en la construcción de relaciones y vínculos amorosos y afectivos durante su vida adulta.

Si bien hemos mostrado acciones que permiten construir la imagen de un cuerpo adolescente erotizado, vibrante y lleno de alegría y júbilo, es importante recordar que aquí se presenta un recorte de vivencias escolares que nos permiten comprender sólo algunas formas como los adolescentes enfrentan el proceso de transformación de su cuerpo. Sin embargo, la adolescencia es también un reservorio de dolor y displacer inevitable como consecuencia del mismo proceso, en los momentos de discordancia entre el cuerpo ideal y el real, cuando se sufre rechazo por el grupo de pares o cuando no hay figuras de identificación estables.

El dolor también es inconsciente y solamente podemos verlo en la forma en que el sujeto se aferra a sus significantes por la forma en que elabora el duelo ante sus pérdidas infantiles, lo que constituye la segunda tarea. En este sentido, los objetos anclados al cuerpo parecen simbolizar, al mismo tiempo, la presencia del nuevo cuerpo que busca ser reconocido por él mismo y por los demás, y la ausencia del cuerpo infantil, cuyo duelo debe ser elaborado de alguna manera. Estas son algunas de las expresiones observadas en los jóvenes.

Los juegos con el cuerpo propio y del otro no son más que ensayos, acercamientos y tentativas para encontrar al objeto de amor sexual en relaciones hetero u homosexuales, que permitirán elaborar la pérdida de los primeros objetos de amor, esto es, la sustitución de las primeras figuras de amor por una pareja sexual, lo cual, al mismo tiempo, dará cuenta de las posibilidades del sujeto para construir una nueva identidad y asumir el rol adulto sobre el rol infantil.

Referencias bibliográficas

- Aberastury, Arminda y Mauricio Knobel (eds.) (1987). *La adolescencia normal. Un enfoque psicoanalítico*. México: Paidós.
- Aguilar Medina, M.P. (2013). "Mujeres adolescentes". En M.G. Reyes Olvera (coord.), *Adolescencia y posmodernidad. Malestares, vacilaciones y objetos*. México: Fontarama.
- Blos, Peter (1986). *Psicoanálisis de la adolescencia*. México: Joaquín Mortiz.
- Cruz Pérez, Óscar (2007), "Las manifestaciones de la sexualidad en los adolescentes". En *Anuario 2006 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*. Tuxtla Gutiérrez: CESMECA-UNICACH, pp. 125-137.
- Doltó, Françoise (1990). *La causa de los adolescentes*. España: Seix Barral.
- Erikson, Erick (1987). *Sociedad y adolescencia*. México: Siglo XXI.



- Freud, Sigmund (1979). *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez-Bustamante, E.M. y Z. Cogollo (2010). “Factores predictores relacionados con el bienestar general en adolescentes estudiantes de Cartagena, Colombia”. En *Revista Salud Pública*, vol. 12, núm. 1, pp. 61-70.
- González Forteza, C. et al. (1999). “Padres afectivos: apoyo para la autoestima de sus hijos adolescentes”. En *Psicología Conductual*, vol. 7, núm. 3, pp. 501-507.
- Lacán, Jacques (1996). Seminario 4. La relación de objeto (1956-1957). Argentina: Paidós.
- Lora, M.E. (2012), “El psicoanálisis, una respuesta ante el malestar social”. En *Revista de Psicoanálisis de la Nueva Escuela Lacaniana-NEL: Bitácora Lacaniana*, núm. 1, octubre, pp. 97-101.
- Mannoni, Octave, A. Deluz, B. Gibello y J. Hébrard (1985). *La crisis de la adolescencia*. España: Gedisa.
- Mckinney, J.P. (1982). *Psicología adolescente, edad adolescente*. México: Manual Moderno.
- Ribeiro Toral, R. (2013). “El hallazgo de objeto en la posmodernidad”. En M.G. Reyes Olvera (coord.), *Adolescencia y posmodernidad. Malestares, vacilaciones y objetos*. México: Fontarama.
- Suárez Ledezma, S.E. (2013). “Las nuevas condiciones de adolescencia en la posmodernidad”. En M.G. Reyes Olvera (coord.), *Adolescencia y posmodernidad. Malestares, vacilaciones y objetos*. México: Fontarama.

Dialogando sobre género y simbolizaciones corporales con estudiantes de segundo semestre de la Licenciatura de Lengua y Cultura en la UNICH

*Virginia Ivonne Sánchez Vázquez**

Introducción

En las siguientes líneas se presenta de manera sintetizada la forma en que se trabajó la asignatura de Género como Identidad Cultural en el marco de la carrera de Lengua y Cultura de la Universidad Intercultural de Chiapas. El objetivo general establecido para esta asignatura fue: “reconocer la transversalidad de la perspectiva de género y el aprecio por la diversidad cultural para promover el respeto a la diferencia de género”. En este sentido, el género como categoría de análisis hace posible cuestionar la concepción binaria y jerárquica de las corporalidades y la sexualidad, así como las relaciones de poder en las que estas últimas se encuentran inmersas.

Con la asignatura de Género como Identidad Cultural se buscaba introducir a los estudiantes en las discusiones acerca de la construcción de las relaciones entre hombres y mujeres, y en las formas en que el sistema sexo-género constituye relaciones simbólicas, normativas y de poder que se manifiestan en la cultura.

Las líneas centrales giraron en torno al análisis del cuerpo, el sexo y la sexualidad como fundantes de la identidad de género, analizando la forma en que la construcción

* Profesora-investigadora en la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH).



de la diferencia sexual, desde los marcos culturales específicos, se transforma en relaciones de inequidad social, desigualdad económica en el acceso y uso de recursos, y en la invisibilidad de las mujeres en las esferas políticas.

Como corolario, se buscaba la construcción de procesos de diálogo para considerar el establecimiento de relaciones interculturales desde el respeto a la diferencia, así como el reconocimiento de los derechos a la diversidad lingüística, biocultural, de género y de pluralidad jurídica para la construcción de la equidad social. Para cubrir todo ello la asignatura se dividió en tres unidades:

- 1) Revisión de la construcción histórica de la categoría de género, para reconocer el papel de las determinaciones y significaciones biológicas, sociales y culturales.
- 2) Reconocimiento de las expresiones de la diversidad sexual en el contexto global, para aceptar la identidad de género sin discriminación, sin violencia y en el pleno ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos.
- 3) Reflexión sobre las relaciones sexo/genéricas en México y el estado de Chiapas, para construir una sociedad más justa.

El grupo de estudiantes estuvo conformado por un total de 33 personas, 15 hombres y 18 mujeres, de los cuales el 73% se consideraban indígenas, mientras que el resto se definió como mestizo. Los grupos de adscripción étnica —criterios de idioma— fueron: tsotsil (83%), tseltal (16 %) y zoque (1%).

En los siguientes apartados pasaremos a analizar las diferentes unidades de la asignatura:

**Introducir el género como categoría de análisis para cuestionar
la concepción binaria y jerárquica de las corporalidades y la sexualidad,
así como las relaciones de poder en las que se encuentran inmersas**

Se retomó como una de las diferentes acepciones la de Joan Scott (1996), quien propone una definición de género que contiene dos partes analíticamente ligadas, aunque distintas:

- el género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales con base en las diferencias que distinguen los sexos,
- el género como una forma primaria de relaciones significantes de poder.

Los cambios en la organización de las relaciones sociales corresponden siempre a cambios en la representación del poder y se materializan a través de cuatro elementos: símbolos y



mitos, conceptos normativos, instituciones y organizaciones sociales e identidad subjetiva.
¿Qué es la identidad de género?

- El género se refiere a las expectativas de la sociedad sobre cómo deben pensar y actuar las niñas y los niños, las mujeres y los hombres.
- Es el estado biológico, social y legal que nos identifica como hombres y mujeres.
- La identidad de género hace referencia a cómo nos sentimos con respecto a nuestro género y a nuestros roles de género, y cómo comunicamos esos sentimientos a través de la ropa, la conducta y la apariencia personal.
- Es un sentimiento que tenemos desde que somos muy pequeños —dos o tres años—.

Considerando que dicha identidad deviene de un proceso sistemático de construcción, una tarea más en esta unidad consistió en el abordaje de las definiciones locales —marco de representaciones— del ser hombres y mujeres.

Definiciones locales de ser hombre y mujer

Para todos los grupos culturales visualizados en el aula, las definiciones se adscribieron en torno a condiciones de poder y hacer, diferenciadas y apuntaladas por “los usos y costumbres”, y también por las múltiples perspectivas religiosas presentes en Chiapas —divinidades mayas, comunidades judeocristianas, entre otras—. Las acepciones giraron en torno a los roles socialmente asignados:

- Hombres: ámbito público, proveedores, tomadores de decisiones.
- Mujeres: ámbito privado, tareas reproductivas, pero también productivas, obedientes.

Se asume que la educación inicial sobre el cuerpo —alimentación, aseo corporal y cuidados— le corresponde totalmente a la madre y a todas las mujeres de la casa —hermanas de la madre, abuelas, tías, etcétera—. La parte correctiva asumida por el padre se visibiliza claramente en el nivel de las interacciones diarias. Cotidianamente se empiezan a cimentar los valores patriarcales en esta nueva generación y las subsiguientes.

Formación inicial: sanciones sobre los cuerpos

Tras esta primera etapa marcada por roles socialmente asignados, los hijos varones comienzan a ser sancionados y corregidos por los hombres —padre, abuelo, hermanos, amigos— y también por las mujeres “para que se vayan haciendo hombres”, a través



de diferentes ritos de paso que se llevan a cabo desde la primera infancia hasta su adultez mayor. Dicha trayectoria ha implicado riesgos, humillaciones y celebraciones a despliegues de poder y violencia, además de que todo ello no es un ejercicio “equitativo” aún entre los mismos hombres, pues algunos lo han vivido desde el lado del dolor físico, sociocultural y económico-político —estructural—.

A las hijas mujeres, tras la educación inicial se les empiezan a asignar tareas sobre cuidados de y para otros, reforzando la visión de postergar sus necesidades —alimentarias, de aseo personal, juegos y de otro tipo—, en función de las del padre, los hermanos varones y cualquier familiar que represente poder diferenciado por edad, género, ingresos, etcétera, hacia ellas. Se asumen en un segundo plano desde una edad temprana.

Dialogando sobre ambas condiciones, los comentarios de los alumnos giraron en torno a haber crecido con experiencias de “pena” —humillación— y dolor.

Compartiendo experiencias en torno a los cambios en la pubertad

Se proyectó en el aula un video que explicaba los cambios en la pubertad, y luego se procedió a preguntar quién les proveyó información sobre los procesos biológicos, y si vivir estas nuevas etapas fue algo que ya esperaban —menstruación, primer sueño húmedo, crecimiento de los senos— o cómo las vivieron.

Pubertad, cambios fisiológicos en hombres

Excepto dos alumnos, todos los demás dijeron que la información la recibieron en la escuela principalmente. Los pocos que compartieron la forma en que afrontaron sus cambios corporales dijeron sentirse muy confundidos tras eventos como el primer sueño húmedo, pese a tener la información. Consideran que fue difícil hablarlo en su familia y comunidad, en los pocos casos en que lo hablaron en estos entornos.

Pubertad, cambios fisiológicos en mujeres

En el caso de las estudiantes, igualmente la información de que disponían fue muy poca y la recibieron principalmente en la escuela. La menarquía fue un evento difícil por no saber cómo proceder. También se mencionó que no esperaban que los cambios corporales implicaran dolor —crecimiento de los senos— o torpeza, y que fue algo que ellas debieron vivir en silencio.

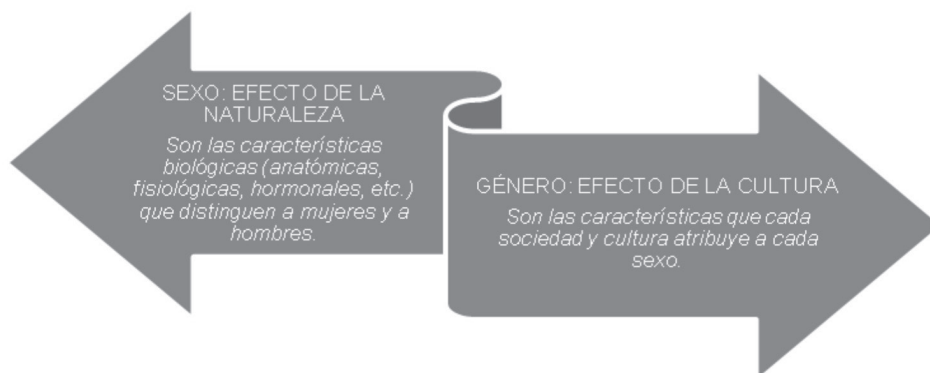


**Posibilitar una aproximación a las perspectivas que cuestionan
el cuerpo y las identidades como conceptos naturales,
estáticos y binarios**

El cuerpo y las identidades

El hecho de ser hombre o mujer no está determinado por los órganos sexuales exclusivamente, porque el género incluye una combinación compleja de creencias, comportamientos y características.

Figura 1. Diferencias sexo/género

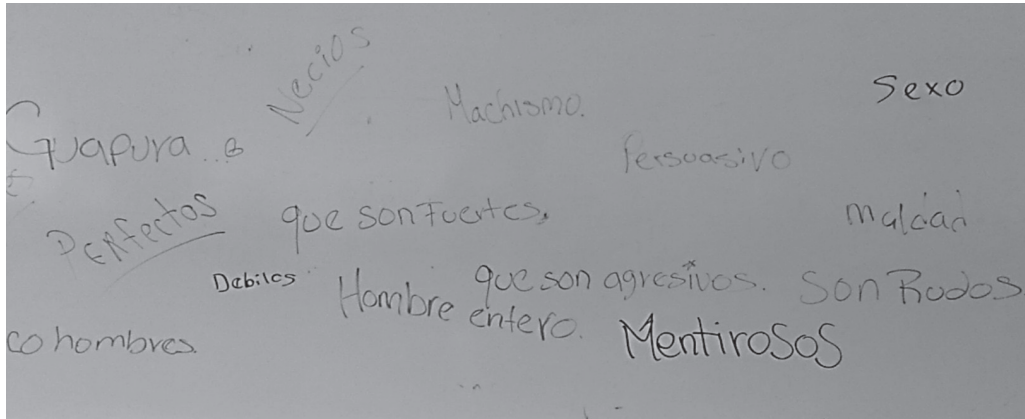


Fuente: elaboración propia.

Se realizó un debate grupal a partir de preguntas generadoras que ayudó a aproximarnos al centro de nuestro género y de nuestra identidad de género. Las preguntas generadoras fueron: ¿actúas, hablas y te comportas como un hombre o como una mujer?, ¿te comportas de manera femenina, masculina o de las dos formas? La sesión finalizó con una lluvia de ideas sobre lo que tradicionalmente se entiende por mujer y hombre, y lo que estas palabras representan. Señalaremos aquí para efectos demostrativos lo que arrojó el debate sobre la palabra “hombre” (ver Figura 2).



Figura 2. Resultados sobre la impresión de la palabra “hombre” en los alumnos



Fuente: alumnos UNICH.

Los discursos instalados en el imaginario mostraron que los participantes están permeados por visiones extremas de violencia y adulación. No se ubicaron términos neutros o conciliadores y una situación similar se presentó para la noción de “mujeres”.

**Reflexionar sobre el concepto de diversidad sexual y problematizar
el concepto de sexualidad para dignificar otras maneras
no normativas de relacionarse**

Diversidad sexual

En cursos previos (2013) fue posible documentar la presencia de personas homosexuales masculinas en ciertas comunidades de vinculación, que fueron ubicadas en roles y actividades consideradas comúnmente para mujeres, tales como: atender negocios de belleza o de corte de pelo o atender locales para venta de comida.

En este semestre todos los proyectos de vinculación realizados en el grupo reportaron que no había homosexuales en sus comunidades. Varios informantes manifestaron a los estudiantes que, si se presentara “ese problema”, sin duda serían corridos de su comunidad.

Se mencionó que “eso” —la homosexualidad— pasa en otras comunidades, o que antes sí hubo, pero ahora ya no. No se comentó la presencia de la homosexualidad femenina.



¿Cuál es el papel de la UNICH en la educación con perspectiva de equidad de género?

Las políticas para la educación deben diseñarse con base en la perspectiva de equidad de género, porque el Estado también reproduce y sustenta la discriminación de género, de forma que su rol en la generación de equidad, y por lo tanto las acciones educativas para superar las inequidades e injusticias pueden ser de gran impacto.

Reflexiones finales

Se pudo conducir el tema de la categoría de género a una discusión cercana centrada en vivencias personales entre el grupo de estudiantes. Al evidenciar casos de injusticia e inequidad, se expresaron ideas y anhelos sobre un futuro sin violencia de género.

Foto 1. Compartiendo experiencias sobre violencia de género en la infancia



Foto: Virginia Ivonne Sánchez Vázquez

El grupo decidió realizar como actividad de cierre para el semestre, y también en el marco de la feria de la Diversidad Sexual, un periódico mural para denunciar el matrimonio de niñas a lo largo del país desde el marco de los derechos humanos de las niñas y los niños, en el que se señaló cómo varias constituciones estatales han modificado sus normatividades para no sancionar dicha práctica.

Se cuestionaron ciertas acciones evidentes relacionadas con violencia de género además de la anteriormente mencionada, tales como la iniciación sexual masculina a temprana



edad bajo la compañía del padre o algún tutor, vía pago por sexo-servicio, pero no se logró debatir sobre la posibilidad de dejar de adjudicar privilegios a ciertas masculinidades, ni de dejar de reproducir la salvaguarda celosa del patriarcado desde nosotras mismas.

En el recuento del proceso cabe decir que hubo reacciones positivas acerca de las percepciones sobre el curso. Cada semestre se hace una evaluación de la asignatura y la práctica docente implementada para retroalimentar vía respuestas anónimas a los docentes. En este sentido, la pregunta acerca de si la materia de Género como Identidad Cultural es y será útil para su formación profesional, tuvo respuestas afirmativas para todos los que la respondieron (89% del grupo); sin embargo, en torno a qué piensan de los temas, en general las respuestas fueron ambiguas —sí, el género está bien; el género habla de ser hombre y ser mujer; para que se promueva la equidad...—, y sólo un participante manifestó que ya no le parecía justa la forma en que a veces la gente trataba a las mujeres.

Desde una perspectiva personal, me parece que el curso fue tomado como favorable, pues en la sesión de cierre el grupo manifestó haber aprendido cosas sobre su cuerpo, sus derechos y la forma en que conviven en la familia, la comunidad y otros ámbitos, que no sabían o no habían pensado desde otras miradas. Incluso, el repaso de la información sobre aspectos biológicos permitió ver que a menudo se da por sentado que los estudiantes de nivel licenciatura ya disponen de toda la información, lo que no es del todo cierto.

Con base en lo anteriormente expuesto, consideramos que la asignatura es una oportunidad para incidir en procesos de de-construcción de las identidades de género y, por lo tanto, es una asignatura de alta prioridad si queremos contribuir a la promoción del ejercicio pleno de la ciudadanía sexual.

Referencias bibliográficas

- De Barbieri, Teresita (1993). “Sobre la categoría de género: una introducción teórico-metodológica”. En *Debates en Sociología*, núm. 18.
- Lamas, Marta (2008). “Las dificultades del género”. En *La Jornada*, 18 de marzo. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2008/10/03/ls-opinion.html> (consultado el 3 de octubre de 2008).
- Lagarde, Marcela (2006). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Coordinación General de Estudios de Posgrado-UNAM.
- Lara, María Asunción (1997). *¿Es difícil ser mujer? Una guía sobre depresión*. México: ILCE, Instituto Mexicano de Psiquiatría.
- Scott, Joan (1996). “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG.

8

Corporalidad y resignificaciones.
Música y arte

Racismo y sexismo. Los cuerpos transgresores de las mujeres indígenas

*Georgina Méndez Torres**

Introducción

En este trabajo pretendo analizar el contexto en que las mujeres indígenas asumen su cuerpo como espacio de luchas contra el racismo y el sexismo, así como las estrategias que han impulsado de manera organizada para transformar las relaciones de desigualdad y violencia que viven. El cuerpo se constituye en el espacio donde se conjugan, por un lado, las maneras en que se nos ha visualizado como mujeres indígenas: cercanas a la naturaleza, “las más indias” y, por otro, los cambios que no sólo las mujeres indígenas vivimos, sino que están presentes siempre para etiquetar quién es o no indígena, cómo nos debemos comportar, vestir e incluso pensar. Todas estas miradas asumen un “deber ser” a asumir por los llamados indígenas, y por las mujeres especialmente. En este sentido, el racismo es definido como las ideologías que sustentan la dominación y el poder sobre quien es considerado el “otro” u “otra”, y son identidades marcadas.

Sin embargo, las mujeres han generado un conjunto de estrategias que han puesto en tela de juicio el racismo y el sexismo. Los espacios lúdicos, como la danza, el teatro o la estética, adquieren significativa importancia en los procesos de construcción de

* Antropóloga social. Maestra en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales (FLACSO) en Quito, Ecuador.



metodologías, en los cuales temas como el sexismo y el racismo son confrontados. Estas reflexiones abonan a visibilizar los espacios creativos y constructivos, así como las propuestas teóricas de las mujeres indígenas en América Latina.

Colonización y racismo

El ejercicio del racismo es una práctica que se sustenta en las ideologías y los privilegios de determinados sectores de la población, que se adjudican el derecho de dominar, controlar y etiquetar a aquellas personas que han sido históricamente marcadas, como los indígenas, las mujeres o quienes tienen preferencias sexuales no hegemónicas. Se basa en asumir que las diferencias culturales y físicas son el problema para la construcción de relaciones armoniosas, de modo que la diversidad se enseña a través de la implementación de políticas públicas, pero no se asume como constitutiva en la conformación del Estado-nación.

Tal como menciona Quijano, la clasificación racial sustentada en la superioridad de razas conllevó la legitimación de la dominación, la subordinación y el control de las poblaciones por “inferioridad de sus descubrimientos mentales y culturales (Quijano, 2000), de tal manera que:

[...] el racismo es una forma de dominación políticamente organizada basada en diferencias, reales o percibidas (físicas o culturales), que justifica la desigualdad y legitima el privilegio. Este es producido en toda la sociedad: justifica la desigualdad social y económica, asegura el privilegio, da forma a las relaciones interpersonales y se ve reflejada en las percepciones personales (Saldívar, 2011).

El actual discurso de la celebración de la diversidad ha sido usado estratégicamente para construir una idea de inclusión/exclusión de la diversidad que se neutraliza, y más bien reproduce el mismo esquema del poder, pero con el plus de que ahora es diverso e incluyente. Queda lejos el análisis de las implicaciones que tiene la diversidad cultural, lingüística y de visiones de mundo, sobre todo porque en la lucha por los derechos se esconden el racismo y el sexismo; más bien se produce un uso instrumental de la diversidad y se invisibilizan las acciones de las personas denominadas indígenas, tal como menciona Cumes:

Una de las formas en que se ejerce el poder en un contexto racista es negándole la palabra al Otro, bajo un argumento explícito o sutil de que no tiene capacidad para decidir por sí mismo, ni por los demás. Esta conducta otorga una categoría de minoridad, desde el mismo momento en que se invalida o no se cree importante la voz del Otro (Cumes, 2004: 92).



El *continuum* en los estereotipos del indígena se centra en esta visión de la manipulación, mediante la cual se afirma, por ejemplo, que sus demandas no son suyas. En este sentido, Cumes sigue mencionando que las personas indígenas se asocian con la idea de “incapacidad”, o quizá de “torpeza” y de necesidad de tutela, puesto que son consideradas vulnerables a cualquier tipo de manipulación. Es decir, en esta idea puede verse una actitud paternalista hacia los indígenas, lo que no permite tratarlos como interlocutores en igualdad, sino más bien como “gente que necesita ser conducida” (Cumes, 2004: 785). En este sentido, el racismo estructura la economía, y la política permea las relaciones sociales y comunitarias de modo que, en la práctica, contribuye a sustentar el control de la sexualidad y de los cuerpos.

Uno de los textos que profundiza en las estrategias de las luchas contra el racismo y el sexismo es el libro titulado *Espacio de luchas contra el racismo y sexismo. Mujeres y vida cotidiana*, de Judith Bautista (2013), en el que la autora analiza las historias de vida de tres mujeres que generaron diversas estrategias para contrarrestar el racismo y la violencia en su tránsito por la ciudad, como mimetizarse, desafiar las imágenes estereotipadas de las mujeres y confrontarse con los lugares que han ocupado en la ciudad, como los espacios universitarios. En su texto, Judith Bautista discute cómo temas como la “solidaridad” y el “apoyo” esconden la continuidad del control de las mujeres indígenas y los lugares que se les asignan.

Desde una posición diferente, Marisol de la Cadena, en su texto *Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cuzco* (1992), analizaba la situación de las mujeres indígenas de Los Andes, concretamente de una comunidad llamada Chitapampa, ubicada en Cuzco, Perú. En su texto hace alusión a la situación en que se encontraban las mujeres y los cambios que se generaban en los hombres; se consideraba a “las mujeres indígenas” como el último eslabón en la cadena de subordinaciones. También se refería a los personajes en los que la “volatilidad de la etnicidad se expresaba con mayores dificultades”, de tal manera que, ante la serie de cambios vividos en la comunidad, las mujeres continuaban siendo consideradas las “más indias”, aun cuando habitaran ya en ciudades. En este mismo sentido, Mary Crain analizaba cómo han sido vistas las mujeres indígenas por los antropólogos y etnólogos, y cómo la misma comunidad es la “reproductora” de la cultura, la que favorece la conservación de la lengua y el vestido “tradicional”, así como de la imagen de la “autenticidad” de la identidad indígena. Estos imaginarios reproducen no sólo los estereotipos que se observan en la academia, sino también esa imagen idealizada de los mismos movimientos.

Sin embargo, las mujeres indígenas no son sujetos pasivos ni se consideran víctimas; son también actrices políticas y sus apuestas abarcan un conjunto de estrategias lúdico-políticas cuyo objetivo es la búsqueda del fortalecimiento de su participación, pero sobre



todo la visibilización de la violencia y la discriminación que reciben, situaciones que cuestionan y evidencian, reflexionando y teorizando sobre las implicaciones de éstas en sus vidas. Pero no sólo se quedan en el hecho de mostrar la violencia, lo que sin duda es fundamental para la transformación de las relaciones, sino que proponen formas de trabajo dirigidas a transformar la vida de las mujeres.

Cuerpos de las mujeres indígenas: más allá de las fronteras

El cuerpo de las mujeres indígenas es socialmente construido; se le asignan símbolos y valores desde una visión cultural que las considera, por un lado, folclorizadas y, por otro, responsables del aumento de la pobreza y la natalidad,¹ es decir, se las culpabiliza de lo que pasa en sus cuerpos. Sobre ellas se aplican políticas de control de la natalidad y se diseñan estrategias para la toma de decisiones sobre sus cuerpos.

El imaginario relacionado con las personas indígenas es una de las problemáticas de América Latina. Mencionaré un caso de Colombia que me parece que muestra fehacientemente ese imaginario del indígena que perdura desde la vida cotidiana y desde la académica. En el siguiente texto se narra lo que sucedió en la fiesta de inauguración del primer canal indígena manejado por los kankuamos, uno de los cuatro grupos étnicos que habitan en la Sierra Nevada de Santa Marta:

Aunque el traje tradicional kankuamo es blanco, esta es otra tradición que, con los años, la colonización y la violencia ha desaparecido. Por esto optaron por sacar lo que cada uno consideró su mejor atuendo. Así, la mayoría de las mujeres optó por llevar vestido o falda con tacones muy altos, y los hombres se vistieron de pantalón de drill [vestir] y camisa de botones y manga corta. Pero algunas estaban sentidas porque un visitante les dijo que estaban muy arregladas para ser indígenas.²

1 “Familias indígenas con más de 3 hijos ya no tendrán apoyo de Oportunidades”. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2014/05/02/politica/020n1pol>. Las palabras dichas por la titular de la Secretaría de Desarrollo Social, Rosario Robles Berlanga, relacionadas con limitar el número de hijos de las mujeres indígenas, es una muestra del racismo institucionalizado existentes en las políticas públicas. Mencionó estas las palabras frente a las beneficiarias de este programa. Lo significativo del discurso y del escenario es que esta funcionaria, mujer no indígena, se considera con voz legítima para dar consejos sobre planificación familiar a las mujeres indígenas desde su estatus de funcionaria.

2 “‘Comenzamos de manera legal’: Cabildo Gobernador Kankuamo”. Disponible en: http://www.cntv.org.co/cntv_bop/noticias/2008/mayo/19_05_08.html (consultado el 20 de junio de 2008).



Este caso, aun lejano geográficamente, es cercano a las experiencias que hemos vivido las mujeres indígenas cuando hemos dejado de usar “el traje” con el que nos identifican. Los términos “se amestizó”, “se urbanizó” o “se occidentalizó” son muy comunes para descalificar a las mujeres indígenas en espacios diversos, como ocurre en Chiapas, y estas voces se han legitimado.

El imaginario que se sigue reproduciendo de las mujeres indígenas, aun en espacios académicos “subversivos” o críticos, corresponde a mujeres vinculadas con las comunidades, con la tierra y con los conocimientos de su entorno. Esta visión reproduce imágenes estereotipadas de las mujeres indígenas y la visión de la identidad esencialista asignada: enclaustradas en la imagen de reproductoras de la cultura, consignadas al espacio del hogar y ajenas a los problemas nacionales. Frente a ello se han colocado nuevas imágenes, relacionadas con el liderazgo de las mujeres, que combinan su papel de transmisoras de la cultura con otras, como la profesionalización.

El imaginario esencialista que se centra en pensar las culturas indígenas como detenidas en el tiempo fortalece la discriminación étnica y de género. Se utilizan parámetros para evaluar la “indianidad” de las mujeres, tales como el uso del traje, el hablar la lengua y el poseer una “cosmovisión” relacionada con la naturaleza, así como el tener muchos hijos para “preservar” la “cultura”. Estas perspectivas, que parten de una visión estereotipada y monolítica de la mujer indígena, no dan espacio para la diversidad de voces y experiencias que existen al interior de nuestras comunidades. Al cuestionar estas representaciones no pretendo deslegitimar los valores e identidades de aquellas mujeres que usan el traje o que tienen un cúmulo de conocimientos sobre la Madre Tierra y la naturaleza, lo que cuestiono es que éste sea un argumento para descalificar a otras mujeres indígenas que no cumplimos con esas características.

Una mujer tsotsil de Chamula me decía: “me siento libre sin el traje”, y aun cuando se pudiera analizar esa libertad de forma positiva, al ahondar más se observan matices, porque afirmaba que sin él no era tan fácil que la discriminaran ya que pasaba más desapercibida. Por ello vemos que las vivencias de discriminación se dan en varios niveles y en circunstancias diversas. Si portas el traje te miran más, y sin duda te tomarán más fotos; o, como en Chiapas, en donde el racismo homogeniza las culturas y todos son “chamulitas”, la discriminación será el pan de cada día. Para otras mujeres usar el traje tiene un significado político (Cumes, 2004) porque es el elemento más visible de su identidad. Por ello, es importante contextualizar su uso o su desuso antes de adjudicarle un significado, ya que muchas veces fueron el mismo racismo y las mismas campañas forzadas de aculturación las que llevaron a hombres y mujeres indígenas a renunciar a sus trajes tradicionales.

Paradójicamente, ahora se nos “culpa” por esta pérdida; se deslegitiman nuestras identidades como poco “auténticas” y se nos acusa de que sólo repetimos el discurso



de las feministas, como dijo una feminista muy reconocida: “Me ha tocado estar en reuniones con indígenas que se dicen feministas y es interesante cómo repiten el discurso occidental en su lengua, para mí eso no es feminismo indígena”.³

Cambios, disyuntivas y estrategias de las mujeres indígenas

¿Qué transgreden las mujeres? Transgreden los espacios familiares, las normas de la reproducción y la normativa moral, como la edad de tener pareja. Y cuestionan sobre todo los espacios comunitarios, no porque las mujeres hayan tenido o no que salir de ellos, sino por el proceso de empobrecimiento de las comunidades, que obliga tanto a hombres como a mujeres a salir, a autoemplearse o a realizar trabajos con bajos salarios.

Las mujeres indígenas en su formación como lideresas de organizaciones, derivada de sus procesos formativos y de la constitución de redes, han logrado visibilizar estrategias que ponen en entredicho los imaginarios y las prácticas racistas cotidianas. Uno de sus instrumentos de acción y de posicionamiento es el cuerpo, el cuerpo visto como espacio de acción. Las mujeres indígenas han trabajado desde el teatro o la danza como estrategias para fortalecerse internamente en organizaciones y han logrado diseñar metodologías que respondan a las necesidades de las mujeres, tal como muestran las mujeres mayas de KAQLA y del Grupo de Fortaleza de la Mujer Maya (FOMMA) quienes, a través de la danza, el teatro y el uso del video no sólo se exponen y realizan una genealogía de sus historias pasadas y presentes, sino que sus cuerpos adquieren sentido a través del autocuidado y de la conciencia de las historias generacionales. Por otro lado, las mujeres indígenas beben de distintas fuentes para repensar su espacio y sus relaciones personales, y podemos ver, desde la práctica y desde textos, que la región andina y la maya comparten experiencias a través del feminismo comunitario que pone en discusión la heteronormatividad.

El trabajo de FOMMA está enfocado en el teatro comunitario para mujeres indígenas, específicamente para ellas mismas ya que esta actividad ha contribuido a su transformación. Por lo tanto, el teatro ha sido el espacio de encuentro de sus subjetividades y miedos para descubrirse como mujeres.

Por su parte, KAQLA nos habla de la sanación de los cuerpos, de las memorias y de las subjetividades como mujeres y como pueblos, trabajo con el que recordamos

3 Mercedes Olivera y la construcción del feminismo indígena. Disponible en: <http://www.cimacnoticias.com.mx/node/65278>.



que somos parte de la red de la vida. Su propuesta consiste en cambiar las historias de opresión desde distintas fuentes, como la espiritualidad maya, las terapias grupales y las reflexiones, que se construyen a partir de la memoria mental para despertar la memoria corporal a través de ejercicios energéticos. Nos dicen:

Nos dimos cuenta de que la opresión va más allá de las condiciones políticas, culturales, sociales y económicas, afectando nuestro ser auténtico, nuestras potencialidades, nuestro ser emocional y espiritual. Por ello la sanación, la terapia grupal, nos ha permitido perder los miedos.

El teatro ha cambiado la vida de estas mujeres, ha sido un espacio de aprendizaje en el manejo del cuerpo, un espacio para perder el miedo a participar, a hablar y a actuar, formación difícil si pensamos que el miedo ha obligado a las mujeres a no participar y a no salir de sus comunidades.

El teatro les hace posible un encuentro consigo mismas y les da la oportunidad de decir su palabra; es un espacio en el que pueden visibilizar sus problemas como mujeres, además de que les permite escribir obras desde sus propias experiencias. Al respecto, Petrona de la Cruz Cruz nos dice:

[...] nacen los textos del coraje mío, de lo que conozco... Yo tuve una experiencia muy problemática y yo no encontraba a la persona de confianza que yo le pudiera contar lo que me pasaba, así que cuando llegué al teatro lo hice, me puse a escribir todo (2004).

Las fundadoras del grupo reconocen que su vida ha cambiado y piensan que de no haber salido de la comunidad hubieran tenido muchos hijos y quizás se dedicaran solamente al cuidado de ellos y de sus maridos, por lo que no habrían podido experimentar y conocer cosas nuevas (Albaladejo, 2005).

María Francisca Oseguera ilustra el significado del teatro para las mujeres y observamos cómo trastoca la concepción del cuerpo, de la mente y de los valores que ha aprendido:

El teatro es la herramienta donde se levanta la cabeza y se mira de frente, hablar ante la sociedad, dejar atrás esa cabeza agachada y hablar despacio, con miedo, a escondidas, dejar atrás ese miedo a las burlas, a las críticas que lastiman nuestra alma [...]⁴

4 María Francisca Oseguera Cruz, mujer emprendedora de FOMMA. Charla impartida en el primer Coloquio sobre los Diferentes Feminismos, el Movimiento de las Mujeres y su Aporte a la Lucha Social, 22 y 23 de mayo de 2008, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.



El teatro ha sido una ventana para vencer la timidez porque muchas mujeres indígenas agachan la cabeza en las calles, donde han sido víctimas de racismo. No ha sido fácil llegar a ser actriz porque en esta actividad no sólo se exige levantar la voz y mover el cuerpo, sino que significa trastocar los modelos de género, según los cuales las mujeres indígenas son las encargadas de la reproducción cultural. Por estos motivos el teatro ha sido una forma de trastocar la vida misma de las mujeres indígenas de este grupo.

[...] a mí me ha servido mucho, ahora soy tímida pero antes era mucho más, si nos ha ayudado porque expresas lo que sientes y lo que ves lo que pasa en la familia [...]⁵

Conclusiones

A lo largo de la historia de la colonización de las poblaciones indígenas hemos visto despojos y desvalorización de los saberes ancestrales, y es desde esta historia de opresión y exclusión desde donde las mujeres de FOMMA y KAQLA analizan sus realidades y reivindican su historia como pueblos, como mujeres indígenas en la ciudad, con sus cosmovisiones. FOMMA concibe su trabajo desde las voces y experiencias concretas de las mujeres indígenas, pioneras del teatro indígena en México, para crear diálogos entre ellas, desde sus necesidades, sus deseos y sus sueños, como mujeres y como pueblos. Por su parte, KAQLA contribuye desde su propuesta de sanación de las opresiones a través de procesos energéticos. En FOMMA y KAQLA es posible observar cómo las mujeres indígenas se van construyendo como sujetos con voz y con propuestas, pero también con tensiones en su caminar.

Pocos trabajos han tenido en cuenta que la idea de raza no sólo permite legitimar las desigualdades sociales, sino también explicar los valores sexuales y las diversas formas de dominación y control socio-sexuales a las que están sometidas las mujeres en función de su pertenencia étnico-racial.

Referencias bibliográficas

Albaladejo, Anna (2005). *La risa olvidada de la madre. 10 años de Fortaleza de la Mujer Maya*. España: Ediciones la Burbuja.

5 María Pérez Santis, entrevista octubre de 2008.



- Bautista Pérez, Judith (2013). “Espacio de luchas contra el racismo y sexismo. Mujeres y vida cotidiana”. En Georgina Méndez Torres, Juan López Intzín, Sylvia Marcos y Carmen Osorio Hernández (coords.). *Senti-pensar el género. Perspectivas desde los pueblos originarios*. México: La Casa del Mago, pp. 111-134.
- Craín, Mary (2001). “La interpenetración de género y etnicidad: nuevas autorrepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito”. En Gioconda Herrera (ed.), *Antología género*. Quito: FLACSO Ecuador, pp. 353-381.
- Cumes Simón, Aura Estela (2004). *Interculturalidad y racismo: el caso de la Escuela Pedro Molina, en Chimaltenango, Guatemala*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, FLACSO Programa Centroamericano de Postgrado, Guatemala.
- De la Cadena, Marisol (1992). “Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cuzco”. En *Revista Isis Internacional, Ediciones de las Mujeres*, núm. 16. Santiago de Chile.
- Saldívar, Emiko (2012). “Racismo en México: apuntes críticos sobre etnicidad y diferencias culturales”. En Alicia Castellanos y Gisela Lizaur (eds.), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en AL*. México: UAM-Iztapalapa.

Estrategias corporales en el arte textil maya actual

*Claudia Adelaida Gil Corredor**

A través de este escrito intentaré establecer relación entre dos aspectos: uno es el concepto de cuerpo de Gilles Deleuze, y el otro es la práctica textil maya actual en la región de Los Altos de Chiapas.

Para explicar el concepto de cuerpo de Deleuze es necesario partir de sus planteamientos en torno al poder.¹ Este filósofo se basa en las ideas expuestas a este respecto por Michel Foucault, específicamente en la consideración de que el poder se entiende desde la relación de fuerzas. Estas fuerzas configuran lo real y determinan técnicas de constitución de los cuerpos, así como reglas que definen las condiciones espacio-temporales. Lo anterior implica reconocer que la técnica del poder —o la estrategia de fuerzas— se convierte en la técnica de vivir, en tanto utiliza y reglamenta el cuerpo a través del quehacer habitual y su consecuente regulación ética.

Deleuze centra su atención en la posibilidad transformadora de esta regulación ética y sus implicaciones estéticas. Para ello, explica, es fundamental que la ética no se limite a lo normativo, sino que se configure bajo un rango estético caracterizado por el manejo propio de las formas del cuerpo. Esta perspectiva permite a Deleuze pensar en

* Profesora de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH).

¹ Deleuze sostiene que el poder es factor de producción serial de individuos cuyos cuerpos son atomizados y funcionalizados (Montenegro y Salgado, 2004).



las instancias por las cuales el sujeto se puede constituir en factor de resistencia,² y para ello da gran valor a las implicaciones estéticas, es decir, a las implicaciones que tiene el manejo de las formas del cuerpo, las cuales se configuran a partir de las intensidades que lo atraviesan. Estas intensidades sirven como principio de creación subjetiva auténtica —y, por lo mismo, como resistencia o medio de transformación— en tanto no se inclinan a la individualización disciplinaria en serie (Deleuze, 1973).

Ahora bien, el vínculo de estas concepciones del cuerpo con la práctica textil en Los Altos de Chiapas se hace posible en tanto esta producción artística es asumida como una intensidad que atraviesa los cuerpos desde un rasgo ético-estético. Y lo hace, pues en esta práctica milenaria se identifican tres aspectos que le son constitutivos: primero, el producto textil es una “materia de expresión”; segundo, son prendas de uso cotidiano, y, tercero, a través de dichas prendas se establecen vínculos entre los individuos.

Decir que el producto textil maya actual de Los Altos de Chiapas es materia de expresión implica reconocer que la fuerza de un sentir es trasladada a la tela.³ Es decir, implica reconocer que en la tela elaborada en telar de cintura no sólo se bordan formas —flores, milpas o espirales— con intenciones decorativas, sino que en ella se retiene un sentir heredado y actualizado desde las prácticas cotidianas de las comunidades que la elaboran y la usan.

La tejedora maya actual sigue el modelo orgánico de la naturaleza. Sus textiles son la vibración de un sentir y no sólo la representación de figuras de la naturaleza. Más que objetos ornamentados, sus productos textiles son un material expresivo que adquiere sentido en la medida en que se convierte en un hecho de la vida cotidiana. Son piezas que configuran formas de vida.⁴

Un elemento de gran intensidad que atraviesa el cuerpo social de los mayas tsotsiles y tseltales de Los Altos de Chiapas es su tradición textil. Un ejemplo de cómo la pieza textil

2 La resistencia se asume como una fuerza dentro de las relaciones de fuerzas que constituyen a su vez el poder.

3 El concepto de “materia de expresión” es el mismo de “compuesto de sensación” expuesto por Guille Deleuze. Lo explica como un vibrar de la sensación, como su apertura o su hendidura, y no lo relaciona con la percepción, la reminiscencia o el recuerdo de una vivencia, sino que lo vincula con la encarnación de un sentir. Entonces, en el caso de la prenda textil, lo que la hace ser materia de expresión es que en ella no sólo se reproducen formas, la forma “flor” por ejemplo, sino que se captura la sensación de la flor. La forma-flor se retiene en la tela (Deleuze y Guattari, 1993).

4 En relación con esto, Umberto Eco explica que la persona configura en la obra —de arte— su experiencia concreta, su vida interior, su espiritualidad inimitable, sus reacciones personales en el ambiente histórico en el que vive, sus pensamientos, costumbres, sentimientos, ideales, creencias, aspiraciones (Eco, 1970: 36).



se hace aglutinante del entramado social se encuentra en la falda que usan las mujeres de Santo Bartolomé de los Llanos, municipio de Venustiano Carranza. Las mujeres explican que la falda posee símbolos que son de clara lectura por parte de los miembros del pueblo, como es el caso de la llamada “cruz maya”, la cual da a entender que la mujer está en etapa casadera. De igual manera ocurre con las blusas que usan las mujeres de Amatenango del Valle o las de San Juan Cancuc, porque existe un modelo específico para las mujeres casadas y otro para las solteras.

Imagen 1. Falda de Venustiano Carranza



Fuente: fotos de la autora (2011). Se elabora en telar de cintura y se borda a mano. Véase en la segunda foto la llamada “cruz maya”.

La falda usada por las mujeres del municipio de Venustiano Carranza es un texto que se expresa como forma/imagen y se hace código social a partir del cual se establecen relaciones entre los miembros de la comunidad. Es una prenda que captura el sentir heredado y lo actualiza mediante colores y reminiscencias orgánicas, es decir, formas de la naturaleza que se expresan. Refiriéndose a los textiles de este municipio, Walter Morris dice: “El tejido de ahí es exquisito, fino como el encaje, y maya clásico en técnica y diseño. Las mujeres se pasean por las calles con huipiles que podían haber sido usados por las reinas de Bonampak” (2012: 121).

En la falda se encuentra encarnada la vegetación, el agua, las aves, el cultivo, la planta de maíz y el viento. Son formas orgánicas, como se observa en la Imagen 2. Los intensos colores sobre una tela negra hecha en telar de cintura vibran como señales de vida. Se trata de una frondosidad hecha color en el abrazo con los cuerpos de las mujeres. Los detonantes



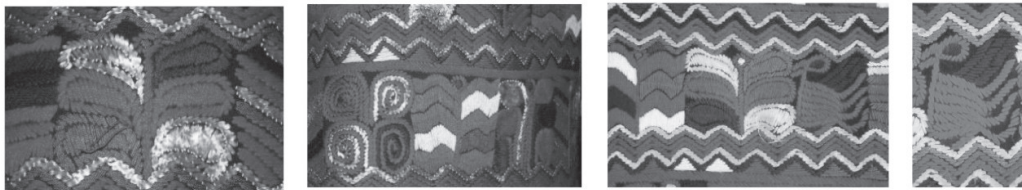
para la construcción de sentido se dan desde tres aspectos: primero, la fuerza de un sentir trasladado a la tela; segundo, su uso cotidiano, y tercero, el entramado social que implica.

Estos tres aspectos son a su vez momentos/experiencias de vida que se enlazan entre sí: un momento es la práctica textil que ocupa el tiempo de las mujeres, que se sientan en el patio de sus casas a bordar o tejer sus prendas; otro es el uso de esta prenda por mujeres que transitan en los espacios colectivos, como el mercado, la plaza o la iglesia, y otro es la conexión que se produce entre la prenda, el cuerpo de la mujer y quien la observa. Todos estos elementos convienen en un enlace que da unidad cultural. Esta unidad se asume como una posibilidad hacia la divergencia y no como una convergencia, ya que las prendas textiles, antes que homogenizar a las personas, lo que hacen es configurar un cuerpo social estetizado gracias a un producto artístico que forma parte de su vivir diario. Las prendas, su producción y su uso no uniforman a sus portadores, por el contrario, enlazan al sujeto con una colectividad sin negar sus rasgos identitarios individuales.

Por otro lado, en el caso particular de los bordados de la falda se observa un paso intermedio entre la abstracción y la figuración de las formas. Se perciben variaciones de la planta, del movimiento del viento, del correr del agua y de un ave dibujada con líneas ondulantes como si una ligera brisa sacudiera sus alas. Esta brisa se hace línea para dibujar cada uno de los elementos del bordado y darle unidad compositiva.

Imagen 2. Detalles de bordados de la falda de Venustiano Carranza.

Telar de cintura y bordado a mano



Fuente: fotos de la autora (2011).

La falda es una pintura hecha con hilos de colores sobre un lienzo negro tejido en telar de cintura. Se trata del producto de un pueblo que hace de sus prendas de vestir una acción pictórica que ocurre en el día a día como tejido social. Las faldas se enlazan unas con otras bajo una lógica fractal, donde las partes son idénticas a la totalidad.

Estos elementos son los que atraviesan los cuerpos de mujeres, hombres, niñas y niños mayas tsotsiles y tseltales. En palabras de Deleuze podría decirse que son la intensidad de sus cuerpos. Según esto, se puede afirmar que la práctica textil maya actual en Los Altos



de Chiapas es una fuerza —como parte del entramado de fuerzas que conforman el cuerpo social— desde la que se dan los modos de distribución del espacio/tiempo para el moldeamiento de los cuerpos. En este caso los cuerpos son atravesados por una práctica estética milenaria.

Otro de los ejemplos de cómo las prendas textiles capturan un sentir se encuentra en las blusas bordadas y brocadas en San Andrés Larráinzar. En la blusa de la Imagen 3 se observa la abstracción de formas que asemejan a una flor abierta en relación con rombos que dividen el espacio mediante fragmentos delineados con color blanco. La flor tiene sutiles variaciones en su tonalidad, pasando de rojos más intensos a más suaves, lo que genera una sensación de expansión, es decir, de ondas que remiten a un sol emitiendo sus rayos de luz en un atardecer.

En la segunda blusa se presenta un tablero construido con rombos de diversos tamaños y colores, como golpes de luz que abstraen un paisaje parcelado en diferentes tonos. Es un tablero con un ritmo visual que parece capturar el pasar del tiempo. En la tercera blusa aparecen flores de cuatro pétalos, cada uno de los cuales es a su vez un rombo que tiene dentro de sí más pétalos. A semeja una proyección del espacio mediante una modulación de flor desde la que se percibe un ritmo orgánico.

Imagen 3. Mujeres de San Andrés Larráinzar

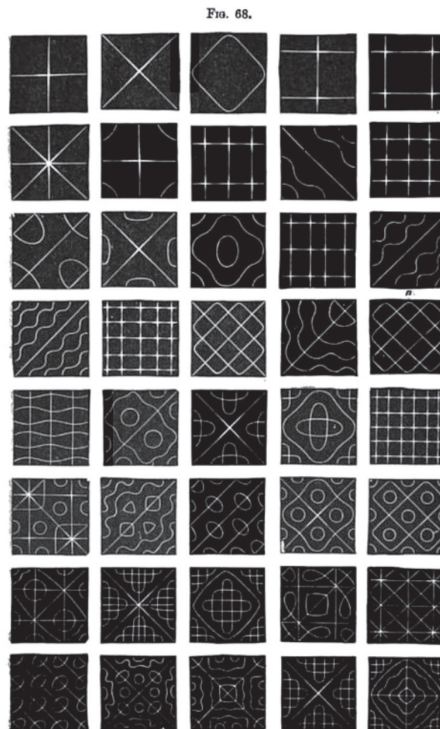


Fuente: fotos de la autora (2011).



Estos diseños brocados en las blusas tienen semejanza con las llamadas “figuras de Chladni”. Ernst Chladni, físico alemán del siglo XVIII, explicó cómo las ondas sonoras interactúan con la materia. Se trata de la cimática, disciplina pionera de la física acústica que estudió las líneas nodales que produce el sonido.⁵ Los patrones Chladni, visibles en la Imagen 4, son registros gráficos que capturan ondas de vibración. Muchos de estos patrones cimáticos se encuentran en la naturaleza, por ejemplo, los patrones de mancha del leopardo o las marcas distintivas de una tortuga, entre otros. Estos patrones demuestran que la vibración es una constante de la materia y la energía en la naturaleza.

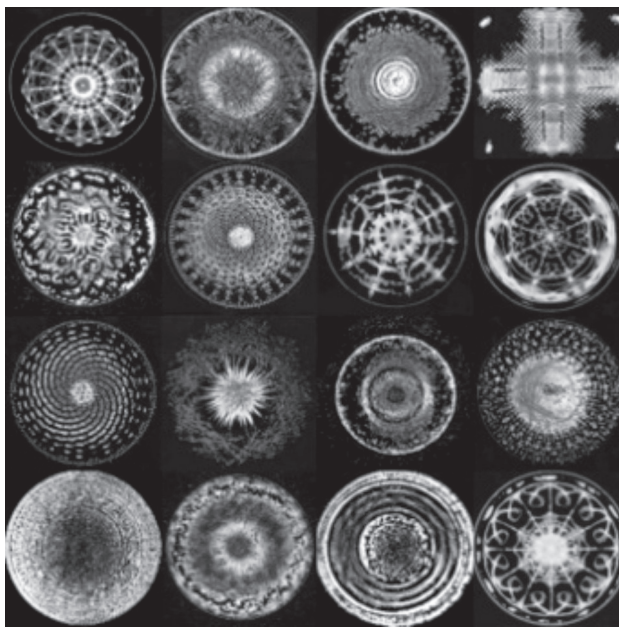
Imagen 4. Dibujos de los patrones de vibración de Chladni



5 En 1787 Ernst Chladni estudió las líneas nodales que produce el sonido. Para ello realizó experimentos que buscaban relacionar la frecuencia aproximada de la vibración de un platillo circular con el número de líneas nodales radiales y no radiales que se producían. Para sus experimentos Chladni usó placas sujetas por el centro sobre las que espolvoreaba arena fina; al hacerlas vibrar con un arco de violín identificó que los patrones de las líneas se hacían visibles, ya que sobre éstas se acumulaba la arena rebotada de las otras zonas vibrantes. Por su parte, la cimática es entendida como el estudio del sonido visible (Prada y Martínez, 2007: 602).



Imagen 5. Vibraciones líquidas en fotografías de Alexander Lauterwasser

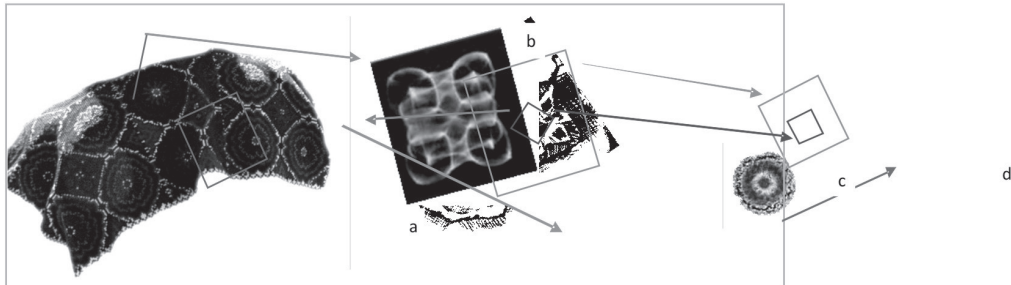


En las imágenes 4 y 5 se observan patrones dinámicos que revelan la energía evolutiva, es decir, se evidencian formas arquetípicas autoorganizadas que representan la expansión de la vida. Se trata de una fuente de energía que conecta nodalmente el microcosmos con el macrocosmos configurando una estética del sistema. Son registros de la expansión del tiempo-espacio mediante la vibración.⁶ Esta dinámica es observable en la lógica compositiva de algunos textiles de Los Altos de Chiapas, así como se muestra en las figuras de la Imagen 6.

⁶ Esta fuente de energía es vista tanto en la partícula primaria —también llamada Bosón de Higgs— como en el comportamiento y distribución del espacio/tiempo de galaxias (Miramontes y Volke, 2013: 65-70).



Imagen 6



Las semejanzas entre las figuras de Chladni y los diseños textiles de Los Altos de Chiapas son evidencias de que la cosmovisión de estos pueblos es heredera de elementos de la cosmología maya clásica. Esta última se centraba en el reconocimiento del Tiempo como deidad regidora de todo lo existente, lo que los llevó a hacer cálculos precisos del tiempo bajo diversos sistemas de medición ligados a sus observaciones y profundos conocimientos astronómicos. Los sabios o sacerdotes mayas del clásico concebían el tiempo como algo sin principio ni fin, es decir, algo en constante crecimiento.

La cosmología maya clásica heredada es una lógica de ordenamiento que actualmente permite a los pueblos mayas de Los Altos de Chiapas realizar diseños textiles. Es decir, la lógica en la que se reconoce el espacio/tiempo como algo sin principio ni fin se traduce en la configuración de formas que se proyectan mediante la autosemejanza, de manera que las características de cada parte reflejan el conjunto. Es una lógica similar a la metáfora budista de la red de joyas de Indra, que consiste en una red de cuerdas de seda que se expande hacia el infinito en todas las direcciones y que contiene en cada intersección una perla de gran brillo que refleja sobre sí cada una de las múltiples perlas de la red. Se trata de un desplazamiento continuo de formas geométricas autoorganizadas en el espacio.

Hace 2400 años, en la antigua Grecia, Platón consideraba la “proporción geométrica continua” como el vínculo cósmico más profundo (González, 1994: 120-121). Este tipo de proporción es una abstracción del espacio y el tiempo en constante expansión; en ella existe la conexión nodal entre la energía, la materia y la forma, proceso rítmico del tiempo hecho caracteres. Es la resonancia del espacio que se proyecta continuamente mediante la proporción geométrica que condensa el pasar del tiempo.

Las mujeres tsotsiles y teltales de Los Altos de Chiapas tejen usando un pensamiento metafórico que se manifiesta en sus diseños como comprensión del espacio/tiempo. Es un



pensamiento complejo que une su vivencia, su realidad y elementos cósmicos mediante diseños con “proporción geométrica continua”.

Referencias bibliográficas

- Deleuze, Gilles y Felix Guattari (1993). *Qué es la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles (1973). “Dualismo, monismo, multiplicidades”. En *Les Coirs de Gilles Deleuze*. Disponible en: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=224&groupe=Anti+Oedipe+et+Mille+Plateaux&langue=3> (consultado el 10 de julio del 2013).
- Eco, Umberto (1970). *La definición del arte*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- González, César (1994). *La música del universo. Apuntes sobre la noción de armonía en Platón*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Miramontes, Octavio y Karen Volke (eds.) (2013), *Fronteras de la física en el siglo XXI*. México: Copint Arxives.
- Montenegro, Gonzalo y Mauricio Salgado (2004). “Foucault y Deleuze: Pensadores de nuestro tiempo”. En *Persona y Sociedad*, vol. XVIII, núm. 1.
- Morris, W. (2012). *Guía textil*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado.
- Prada, Fernando y José Antonio Martínez (2007), *Diccionarios Oxford-Complutens. Física*. Madrid: UCM.

Música, cuerpo y baile. Expresión artística y corporal

*Martín de la Cruz López Moya**

Me propongo revisar las relaciones que pueden derivarse de la experiencia musical y sus representaciones corporales y cómo, a partir de algunas prácticas de baile popular, diversos actores sociales se apropian de espacios públicos en distintos entornos del estado de Chiapas a la vez que, en otros casos, reivindican pertenencias a lugares o sus adscripciones identitarias.¹ La música es un vehículo a través del cual a los cuerpos se les nombra y activa para ponerse en movimiento. Hay canciones de distintos géneros musicales que narran al cuerpo, en la mayoría de los casos a cuerpos de mujeres. Otras músicas, en cambio, ponen en escena los cuerpos para ser contemplados, y también para que las personas experimenten la libertad de bailar o para reproducir representaciones corporales de género estereotipadas a través del baile.

Hay que recordarlo desde un principio: referirse a la música y al cuerpo humano como elementos separados podría parecer un pleonasma porque ambos son procesos indisociables. Sin cuerpos no hay música y sin música no hay cuerpos estructurados en

* Profesor-investigador del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH).

¹ Las reflexiones aquí vertidas son resultado del proyecto de investigación colectivo “Consumo cultural e imaginarios urbanos en el sur de México”, inscrito en la línea de investigación “Globalización y culturas urbanas” del CESMECA-UNICACH.



movimientos rítmicos. De los cuerpos emana la música, de la voz, de los pies, de las manos o del aliento, y es en los cuerpos donde las expresiones musicales son percibidas, escuchadas o apropiadas. Los espacios se significan por sus sonidos y por los cuerpos que los habitan, cuerpos de personas situadas temporalmente. Por eso, hay que advertir que la música incorporada en los cuerpos de los sujetos puede también constituir, a la vez, un instrumento para la comunicación o encuentro entre personas, o bien para la distinción, la clasificación o las exclusiones sociales. Como ha sostenido Eduardo Neve, “No hay música sin sujetos y lo que es música para algunos no lo es necesariamente para otros” (2012).

El sociólogo francés Pierre Bourdieu en su teoría de la práctica escribió que la música es una “cosa corporal [...] encanta, arrebatada, mueve y conmueve: no está más allá de las palabras, sino más acá, en los gestos y los movimientos de los cuerpos, los ritmos, los arrebatos y la lentitud, las tensiones y el relajamiento. La más ‘mística’, la más ‘espiritual’ de las artes es quizá la más corporal” (1990: 130).

Desde la experiencia de la investigación sociológica cualquier juicio de valor sobre la música debería quedar excluido (Sans y López Cano, 2011), porque cualquier forma de expresión musical adquiere relevancia social y política en la medida en que cobra sentido desde la experiencia de los sujetos, desde que la incorporan dentro del abanico de sus gustos musicales y, por tanto, la escucha o el baile de determinadas expresiones musicales se instituyen como prácticas culturales. ¿Qué significa bailar?, ¿dónde y cómo se ponen en movimiento los cuerpos a partir de la escucha de ritmos estructurados?, ¿qué relación se establece entre las prácticas de baile, los entornos socioculturales y las políticas culturales?, ¿de qué manera los cuerpos habitan la ciudad a partir de la experiencia del baile? Estas son algunas de las interrogantes que se tratarán de responder en el presente texto.

Las representaciones corporales a través de la música o las formas de baile popular son resultado de procesos transculturales, del encuentro entre personas de diversas latitudes, de múltiples sonoridades, tradiciones o de la confluencia de una diversidad de instrumentos musicales. Como muchas otras prácticas culturales, las expresiones de baile han sido tan diversas como los sujetos que las practican; cambian de un lugar a otro y de generación en generación. Como ya lo advirtió el sociólogo puertorriqueño Ángel Quintero en su sociología histórica sobre los modales del cuerpo (2004) y en sus estudios sobre la salsa (1995) y las músicas mulatas (2009), en las islas del Caribe del siglo XVIII se configuró lo que hoy se conoce como música popular mediatizada, y que entre otras incluye la música latinoamericana o el jazz latino, así como las formas de baile de pareja, los ritmos y los movimientos del cuerpo. Fue en el entorno de las plantaciones caribeñas y entre esclavos africanos donde emergió la contradanza, aquella forma de movimiento corporal que se alejaba del canon musical y de baile de la sociedad cortesana de aquellos entornos socioculturales.



En esos contextos, los africanos que recién fueron trasladados a las islas caribeñas se dispersaron en las distintas plantaciones sin tomar en cuenta el grupo o la adscripción lingüística a la que pertenecían. Ante la imposibilidad de comunicarse verbalmente, el tamboreo, el canto, el ritmo y el baile fueron recursos para la comunicación y el intercambio de significados. Frente a la composición, rasgo característico de la música occidental, emergía la improvisación; ante la expresión individual, lo comunal; frente al canto, el baile; frente a lo verbal, lo corporal; ante el baile “formal” se producía aquel que exalta más la sensualidad y el erotismo.

El contacto pélvico en aquellas danzas mulatas, sugiere Ángel Quintero, es una forma de la cultura corporal africana que puede observarse hasta hoy en carnavales, en el reggaetón o en la cultura del disco. Así pues, en las historias de la música afrodescendiente subyace esa idea que contradice aquel principio bíblico: “en el principio era el verbo, la palabra”, para ser sustituida por aquella que pregona que, con el ritmo, “el verbo se hizo carne”. Así lo sugiere Quintero: “[...] en sociedades donde la comunicación fundamental no había sido verbal, el tiempo se hizo cuerpo en el espacio danzante, y el baile constituirá por tanto la base central de las identidades” (2009: 46).

Baile y prácticas musicales en Chiapas

El cuerpo, el baile y la danza en Chiapas no han sido ajenos al desarrollo de la música popular global ni a los efectos de las industrias culturales, el nacionalismo, las políticas o los consumos culturales. Durante la actividad festiva o ceremonial en las distintas poblaciones se interpretan, escuchan y bailan géneros musicales nacionales y de otras latitudes, es decir, cualquier género que refleje la diversidad de gustos que hay entre sus habitantes.

Por otra parte, la socialización para el baile en México entre muchos jóvenes ávidos de diversión y la experiencia de la nocturnidad durante las primeras décadas del siglo XX, con la consecuente creación de salones de baile, se intensificaron con el crecimiento de las ciudades y el desarrollo urbano. La difusión de la música y la práctica del baile vinieron acompañadas por las industrias culturales y procesos mediáticos, como la radio, la industria del disco, el cine o la televisión. Por ejemplo, el bolero, género emblemático de la canción de amor, fue una de las primeras expresiones musicales de habla hispana que adquirió una dimensión trasnacional. El bolero, como dispositivo para la educación sentimental (De la Peza, 2002), ha sido una de las formas musicales más versionadas en distintos géneros, especialmente para la práctica del baile de pareja, una forma de expresión del amor romántico entre hombres y mujeres.



Las ciudades de Chiapas no escaparon de esa experiencia de los salones de baile y el desarrollo de la música urbana. En el entorno local, la actividad festiva estuvo acompañada en la mayoría de los casos por los sonidos de las marimbas orquestas. La adopción de este instrumento como el más emblemático de la cultura musical de Chiapas, además de por su promoción oficial, se produjo gracias a la creatividad de los músicos chiapanecos para incorporar casi cualquier género musical que difundían los medios de difusión masiva desde la década de los años treinta. Quizá sea el danzón una de las formas de baile popular que se mantiene vigente desde principios del siglo pasado. En varias ciudades de Chiapas, grupos de jóvenes y de la tercera edad han creado asociaciones de danzón que mantienen vínculos con otras a lo largo del país, tanto para realizar demostraciones de este baile como para participar en concursos.

A través de este instrumento de percusión melódica, fusionado como marimba orquesta, se popularizaron en esta región los géneros caribeños para el baile de pareja, como el mambo, el danzón, el chachachá, la salsa y, más recientemente, la bachata y el reggaetón. En la difusión de los aires caribeños en la música popular chiapaneca jugaron un papel destacado los Hermanos Domínguez y su marimba orquesta La Lira de San Cristóbal. En Chiapas el repertorio musical de los Hermanos Domínguez puede escucharse prácticamente todos los días del año como parte de la programación regular de las estaciones radiofónicas o como parte del repertorio de los músicos chiapanecos, en particular de las marimbas orquestas. Por otro lado, canciones de Alberto Domínguez de alcance transnacional, como “Perfidia” y “Frenesí”, han sido grabadas en distintos géneros propicios para el baile de pareja por destacados intérpretes de la música popular globalizada desde principios de los años treinta hasta la fecha (Robledo, 2004; Gordillo, 2013; López Moya, 2014).

Danza ceremonial, baile folclórico y popular

En Chiapas habría que distinguir al menos tres formas de baile o de expresiones corporales que pueden considerarse estereotipadas porque reproducen formas convencionales de movimiento corporal. Esto puede observarse en los espacios públicos o durante la actividad festiva cotidiana: la danza ceremonial que incorpora elementos sonoros del pasado indígena, el baile o la danza folclórica que exalta los vínculos identitarios con la entidad o lo que podríamos nombrar como la chiapanecidad, como producto de las políticas culturales y la diversidad de formas de baile derivadas de la expansión de la música popular mediatizada. Habría que agregar, además, las manifestaciones de danza contemporánea que se practican en escuelas especializadas o que se ponen en escena



en los principales foros de las ciudades, así como otras formas de danza ritual que se practican durante ceremoniales de corte *new age*.²

Un ejemplo ilustrativo de la música ceremonial acompañada con danza entre las poblaciones indígenas católicas de Los Altos de Chiapas es el *Bolom chon*, un son de ritmo lento y acompasado que se interpreta con cantos en tsotsil o tseltal, tambores, arpas, guitarras, acordeones y sonajas. El entorno de estas ocasiones musicales es la luz y el calor de velas, el olor a juncia o a hojas de pino y, en ocasiones, el consumo del *posh*, aguardiente que se produce y comercializa en la región. Eduardo Selvas, en el artículo “Música y danzas indígenas de Chiapas” publicado en 1954, reportó dos danzas ligadas a eventos de la tradición católica que practicaban zoques de Tuxtla Gutiérrez: el *Ilomoetsé*, en el que participaba un grupo de mujeres, y el *Napapoc-etsé*, una forma de baile propia de carnaval en la que participaba una comparsa integrada por hombres vestidos al modo de las mujeres de aquella época y región. Estas formas de baile han sido reinventadas y actualmente pueden observarse como bailes coreográficos en las fiestas de barrios y colonias de Tuxtla Gutiérrez, la capital de Chiapas.

Poco después del levantamiento neozapatista en 1994 emergió un nuevo género musical en Los Altos de Chiapas, el llamado rock indígena, que fusiona las sonoridades de la tradición musical indígena con los ritmos del rock y otros géneros identificados con las juventudes y el baile, como el ska, el reggae, el blues, el rap o el hip hop. El etnorock se ha construido como un recurso para que muchos jóvenes indígenas de esta región bailen durante los conciertos, reinventen sus pertenencias étnicas y se apropien de espacios de la ciudad y de festivales culturales, dentro y fuera del país.

Por otro lado, los bailes regionales o folclóricos chiapanecos se manifiestan como una de las formas de expresión corporal más estereotipadas, lo que también ocurre en otras regiones del país. Al exaltar las expresiones locales de este tipo de baile como propias de estos territorios, las políticas culturales desplegadas para su promoción intentaron vestir los cuerpos mediante formas estereotipadas de nacionalismo regional. La imagen inicial del estereotipo como el deber ser del mexicano fue el charro, y también el mariachi. En 1921, José Vasconcelos, entonces secretario de Educación Pública, decretó que el jarabe tapatío que se bailaba en algunas regiones de Jalisco fuera enseñado en todas las escuelas públicas de la federación; desde entonces, esta melodía, junto con otras que se

2 El *new age* es un fenómeno creciente en San Cristóbal de Las Casas, como también en otras ciudades de destino de un tipo de turismo cultural. Se caracteriza por el consumo de medicina alternativa, el cuidado del cuerpo y la adopción de una variedad de creencias extraídas de las más disímiles tradiciones religiosas.



promovieron como representativas de las regiones, se instauró como muestra del baile oficial del país (Sevilla, 1990: 163).

Con el impulso de las políticas culturales se crearon en las distintas ciudades de Chiapas grupos coreográficos que bailan estas músicas. Además, el baile folclórico se enseña en las escuelas y casas de cultura de la entidad. Estas agrupaciones de baile sirven como difusoras de la cultura dancística y musical al interior y fuera de la entidad. Esta música forma parte del paisaje sonoro en los distintos espacios de la entidad y de la programación musical de las radios locales, y es el principal objeto de las políticas de la música que se implementan en esta entidad.

En Chiapas, las coreografías de baile folclórico han sido acompañadas con sones y zapateados chiapanecos interpretados por conjuntos marimbísticos. Ejemplos ilustrativos de esta práctica son el baile de “Las chiapanecas” y la danza de los “Parachicos”, que se representan durante las festividades anuales en la ciudad de Chiapa de Corzo. Estas expresiones de baile también pueden observarse en los festivales escolares y culturales o en las diversas festividades que se celebran en la entidad.

El baile folclórico es lo representativo de la cultura musical chiapaneca o, como refirió el historiador Ricardo Pérez Monfort respecto del mariachi mexicano, es resultado de la fabricación de lo típico y auténtico de los pueblos. Los sones son de ritmo lento y acompasado y se escuchan regularmente en las regiones altas y frías de Chiapas; los zapateados, en cambio, son más dispuestos para el baile, son de ánimo arrebatado y se desarrollaron en las zonas cálidas, el istmo y la costa del estado.

Las bailarinas de los grupos coreográficos de baile folclórico durante sus actuaciones portan un vestido conocido como “de la chiapaneca”. Este vestido comenzó a ser representativo de Chiapas poco después de que en 1941 se difundiera en México la película *Al son de la marimba*, del director Juan Bustillo. El título de esta película corresponde a una canción de Alberto Domínguez, el músico chiapaneco de mayor trascendencia en el mundo de la música. Se trata de una película representativa de la época de oro del cine en México, y en ella la actriz mexicana Sara García usó un vestido muy parecido al que después se fue adaptando como el traje de chiapaneca.

Precisamente un ejemplo inscrito en la cultura musical del estado de Chiapas es la melodía “Las chiapanecas”, compuesta en 1920 por Juan Arozamena, originario del estado de México. Este vals se ha convertido en el segundo himno de Chiapas. Aunque fue compuesto originalmente para piano, es la melodía que más se interpreta con marimba en Chiapas y se puede escuchar prácticamente en cualquier situación de interacción musical en los espacios públicos.

Otras formas de expresión corporales en el baile se han venido generando con la expansión de la música popular mediatizada, el desarrollo tecnológico o la experiencia



migratoria. La música grupera, junto con el estilo tropical, ha sido un dispositivo para la el baile y la fiesta. Por ejemplo, en los años ochenta el repertorio musical del tabasqueño Chico che³ y su banda La Crisis acompañó gran parte de las fiestas populares en Chiapas, públicas o privadas.

En años recientes puede decirse que se extendió en Chiapas el fenómeno de la música nortea de México. La experiencia migratoria hacia Estados Unidos y el impulso mediático de esta música propiciaron la norteaización de los gustos musicales entre muchos jóvenes chiapanecos de contextos rurales y urbanos. Por ejemplo, en espacios públicos como plazas, atrios y fiestas de San Cristóbal de Las Casas, muchos jóvenes residentes en los barrios crearon clubes para la práctica de bailes como la quebradita, los corridos, el pasito duranguense o la cumbia texana (Ascencio *et al.*, 2009). En estas prácticas de baile nortea el protagonismo de los hombres es una condición, pues al realizar las cargadas habituales los hombres deben sostener con suficiente fuerza a sus parejas, quienes regularmente son mujeres jóvenes también de los barrios de esta ciudad.

Por otra parte, en Teopisca, ciudad semirural de Los Altos de Chiapas, primero surgieron bandas estilo sinaloense y luego se multiplicaron las tecnobandas, con un número más reducido de músicos (López Moya *et al.*, 2009); en otros municipios con población indígena de la región se extendió el gusto por las bandas de viento y por los narcocorridos. Un ejemplo ilustrativo son los conciertos masivos que acompañan las fiestas patronales de estos lugares, donde se presentan bandas de amplio reconocimiento en el mercado global de la música, como es el caso de Los Tigres de Norte, los Tucanes de Tijuana, los Huracanes del Norte o El Exterminador. En el municipio de San Juan Chamula, jóvenes músicos crearon en 2011 su propia banda de narcocorridos, llamada Los Cárteles de San Juan.

Baile y estereotipos de género

El baile de pareja, una forma de identidad marcada por una memoria rítmica corporal, también se ha constituido en un vehículo para la reproducción de esquemas de género, porque aparentemente son hombres quienes asumen un papel activo durante la experiencia del baile. Eso puede observarse, por ejemplo, en la puesta en escena del tango clásico. Así lo comentó un joven chiapaneco que recientemente se ha iniciado

3 Francisco José Hernández Mandujano, conocido como Chico Che (Teapa, Tabasco, 1940-1989).



en el aprendizaje de esta práctica musical: “El tango es un baile muy diferente a lo que conocía, exige mucha seguridad a los hombres, mucha fuerza para poder conducir a la pareja, que regularme es una mujer”. Es de destacar que en los diversos contextos de interacción musical es común el baile entre mujeres, no así entre hombres.

El protagonismo masculino puede observarse en otros géneros musicales que bailan las juventudes contemporáneas. Tal es el caso de la hipermasculinización en el baile de la quebradita y más recientemente en el baile de reggaetón. Precisamente, en las letras de las canciones del reggaetón es donde más se alude al cuerpo femenino, unas veces como expresión de deseo y de exaltación, y otras como una imagen grotesca o como objeto de rechazo.

Sin embargo, nuevas formas de experiencia musical propiciadas por el uso de tecnologías, como la música electrónica, pueden servir como vehículo para alterar los esquemas tradicionales de género que se reproducen durante el baile de pareja. En estudios recientes sobre la diversificación del tango, como el tango *queer* o electrónico (Liska, 2009), se afirma que estas expresiones permiten nuevas experiencias de exploración corporal y de intercambio de roles. En la música electrónica, el baile de pareja no constituye una prescripción porque cada persona puede bailar con libertad de manera individual o colectiva.

Reflexiones finales

Como ha sostenido el semiólogo musical francés Jan Jaques Nattiez, la música no sólo se escucha, también se siente, “es algo que se construye y se negocia intersubjetivamente” (en Neve, 2012). La música es una relación entre personas y las personas habitan en un lugar único, sus cuerpos. Las prácticas musicales como la experiencia corporal son vivencias espacio-temporales y cada expresión musical interpela a los cuerpos de manera diferenciada. Se asumen actitudes distintas en las formas de vestir, de bailar o de representarse ante los otros, si se trata de un concierto de la llamada música culta, o si se trata de un concierto de rock, de jazz, de música nortea, de corte religioso o de cualquier otro género. Estas formas de representarse ante los demás también difieren a partir de los espacios que se producen a través de las prácticas de consumo musical.

Bailar es una experiencia corporal tan antigua como la música. La práctica del baile adquiere distintos sentidos para las personas y exige una actitud entre los bailarines, como la adopción de estilos de vestir diferenciados cuando se baila. Puede significar una habilidad creativa o lúdica mediante la cual se expresan alegrías, pero también resistencias; puede ser un vehículo para la comunicación, la seducción o el cortejo, para



reproducir roles de género estereotipados o para subvertirlos. El baile puede también adquirir un propósito terapéutico, entre muchas otras cosas.

Referencias bibliográficas

- Ascencio Cedillo, Efraín *et al.* (2009). “De músicas paganas en atrios y plazuelas de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas”. En *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional en Antropología e Historia, Nueva Época*, núm. 85, enero-abril. México: CONACULTA.
- Ascencio Cedillo, Efraín y Martín de la Cruz López Moya (2012). “Música, jóvenes y alteridad. Rock indígena en el sur de México”. En *Contemporanea. Revista de Comunicação e Cultura*, vol. 10, núm. 3, septiembre-diciembre. Brasil.
- Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- De la Peza Casares, María del Carmen (2001). *El bolero y la educación sentimental en México*. México: UAM-Xochimilco, Porrúa.
- Gordillo y Ortiz, Octavio (2013). *Protagonistas de una época musical*. Chiapas, México: Fray Bartolomé de Las Casas.
- Kaptain, Laurence (1991). *Maderas que cantan*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado, Consejo Estatal para Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Liska, María Mercedes (2009). “El cuerpo en la música. La propuesta del tango *queer* y su vinculación con el tango electrónico”. En *Boletín Onteaiken*, núm. 8. Argentina. Disponible en: www.accioncoletiva.com.ar.
- López Cano, Rubén (coord.) (2011). *Música popular y juicios de valor: una reflexión desde América Latina*. Venezuela: Fundación Celarg.
- López Moya, Martín de la Cruz *et al.* (2008) “Kiubo, Kiubo, Raza: La Banda el Recodo el San Cristóbal de Las Casas”, en *Anuario 2008 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CESMECA-UNICACH.
- López Moya, Martín de la Cruz *et al.* (2009) “Del tambor y el pito a las tecno bandas. El caso de Teopisca, Chiapas”. En *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional en Antropología e Historia*. Nueva Época, núm. 85, enero-abril. México: CONACULTA.
- López Moya, Martín de la Cruz (2012). “Perfidia: versiones y diálogo cultural a través de la canción popular”. Ponencia presentada en el Segundo Encuentro de Etnomusicología Los Sonidos de Nuestros Pueblos, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Moreno, Yolanda (1989). *Historia de la música popular mexicana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial Mexicana.



- Neve, Eduardo (2012). "Tararear el espacio: evocación, expresión musical e imaginarios". En Alicia Lindón y Daniel Hernieux (ed.). *Geografías de lo imaginario*. Madrid: Anthropos, UAM.
- Pérez Monfort, Ricardo (2000). *Avatares del nacionalismo cultural*. México: CIESAS
- Quintero Rivera, Ángel G. (1999). *Salsa, sabor y control*. México: Siglo XXI.
- Quintero Rivera, Ángel G. (2004). "Los modales y el cuerpo; clase, "raza" y género en la etiqueta de baile". En Waldo Asaldi (coord.), *Caleidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*. Buenos Aires: Planeta.
- Quintero Rivera, Ángel (2009). *Cuerpo y cultura. Las músicas mulatas y la subversión del baile*. Madrid: Iberoamericana.
- Robledo, Elisa (2004). *Eternamente. Los Hermanos Domínguez. Un siglo de música popular de México para el mundo*. México: CONECULTA-Chiapas.
- Selva, Eduardo J. (2014[1954]). "Música y danzas indígenas en Chiapas, México". En Thomas Arvol Lee Whiting y Víctor Esponda Jimeno (coords.), *Música vernácula de Chiapas. Antología*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH, CONECULTA.
- Sevilla, Amparo (1998). "Los salones de baile: espacios de ritualización urbana". En Néstor García Canclini (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México, 2ª parte*. México: UAM-Iztapalapa, Grijalbo, pp. 220-269.
- Sevilla, Amparo (2000). "El baile y la cultura global". En *Nueva Antropología*, núm. 57. México: UAM-Iztapalapa, pp. 89-107.
- Sevilla, Amparo (2001). "Quien no conoce Los Ángeles, no conoce México". En Miguel Ángel Aguilar et al. (coords.), *La ciudad desde sus lugares: trece ventanas etnográficas para una metrópoli*. México: CONACULTA, UAM-Iztapalapa, Porrúa, pp. 37-63.
- Tejeda, Darío (2002). *La pasión danzaría*. República Dominicana: Academia de Ciencias de República Dominicana.

