





CUERPOS POLÍTICOS Y AGENCIA

REFLEXIONES FEMINISTAS SOBRE CUERPO,  
TRABAJO Y COLONIALIDAD



CRISTINA VILLALBA AUGUSTO  
NACHO ÁLVAREZ LUCENA  
(Coords.)

CUERPOS POLÍTICOS Y AGENCIA  
REFLEXIONES FEMINISTAS SOBRE CUERPO,  
TRABAJO Y COLONIALIDAD

GRANADA  
2011

*«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –[www.cedro.org](http://www.cedro.org)), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.»*

© LOS AUTORES.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

CUERPOS POLÍTICOS Y AGENCIA. REFLEXIONES FEMINISTAS SOBRE  
CUERPO, TRABAJO Y COLONIALIDAD.

ISBN: 978-84-338-5192-5.

Depósito legal: GR/281-2011.

Edita: Editorial Universidad de Granada.

Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Fotocomposición: TADIGRA, S.L. Granada.

Fotografía Portada: Xabier Molinet Medina.

Diseño Portadas: Catálogo Publicidad.

Imprime: Imprenta Santa Rita. Monachil. Granada.

*Printed in Spain*

*Impreso en España*

## AGRADECIMIENTOS

La publicación del presente libro, *Cuerpos Políticos y Agencia. Reflexiones Feministas sobre Cuerpo, Trabajo y Colonialidad*, es la suma de ilusiones, trabajo y voluntades, que no podemos hacer más que comenzar agradeciendo.

En primer lugar y especialmente a las autoras, protagonistas reales de este proyecto. A ellas, no sólo por su disponibilidad, por aceptar participar en este proyecto colectivo y compartir su trabajo y reflexiones, por su cercanía y su esfuerzo, sino también por su lucha constante y su quehacer feminista.

En segundo lugar, queremos mostrar nuestro agradecimiento a todas las personas que desinteresadamente nos han regalado su tiempo y su trabajo, y/o nos han cuidado con su cariñoso apoyo en este proceso. No podríamos dejar de estar agradecidas a Xabier Molinet Medina, Crisitian Malo Las, Mirem Usoz, Transito Fernández, David Pérez Neira, María García Ruiz, Isabel Holgado, Jesús López Megías, M<sup>a</sup> Angustias Lucena Lay, Amelia Augusto López, Serafín Álvarez Sabio, Mónica Villalba Augusto Ramón Cid López, Susana García-Pumarino, Irene Álvarez, Rubén Tellez, Antonio Ortega Muñoz, Jorge y María Ortega Augusto y Consuelo Augusto López.

Finalmente queremos agradecer al equipo del Centro de Iniciativas de Cooperación al Desarrollo (CICODE) de la Universidad de Granada y al Director de la Colección Periferias, Fernando López Castellanos, por ofrecernos esta oportunidad y apoyar la publicación de este libro y a la Editorial Universidad de Granada por acoger el proyecto.



## PRESENTACIÓN

*Cuerpos Políticos y Agencia. Reflexiones Feministas sobre Cuerpo, Trabajo y Colonialidad* es una obra colectiva que pretende crear un espacio en el que pensar(se) y preguntar(se), acerca de algunas de las cuestiones que actualmente están en el centro del debate en el seno del movimiento feminista.

No se trata de una publicación de corte exclusivamente académico, sino de un proyecto que surge de la rebeldía, de las experiencias políticas feministas y de las vivencias de las autoras, y de todas las personas que, de alguna forma, han colaborado en él. Un proyecto no neutral que busca el cuestionamiento de un pensamiento y un orden social capitalista, patriarcal, heteronormativo y colonial que atraviesa nuestras maneras de conocer, de producir y de vivir.

Somos conscientes de que el mosaico de saberes teórico-prácticos feministas y el contexto dinámico y cambiante en el que este se produce, sobrepasa los límites y posibilidades de una publicación. Por ello, lo que aquí presentamos es tan sólo una aproximación parcial, asumiendo que en este proceso se nos escapan muchas realidades, debates y reflexiones que merecían ser reflejadas.

*Cuerpo, Trabajo y Colonialidad* son los tres ejes que conforman este libro. Ejes sobre los que ha venido trabajando, cuestionando y debatiendo el movimiento feminista desde hace ya décadas. Sin embargo, la emergencia y reconfiguraciones de algunas realidades -nuevos movimientos sociales, cuestionamiento de identidades de género, redefinición de sexualidades, precariedad, nuevas configu-

raciones del sector laboral, movimientos migratorios, relaciones desiguales entre el norte y el sur global, etc- nos ha llevado a considerar estos tres ejes como cuestiones fundamentales en el debate actual. El dotar de contenido estos ejes, para nosotras, las personas que coordinamos este proyecto, ha sido parte de un proceso. Un camino que, aprendiendo del pensar y hacer zapatista, hemos decidido recorrer preguntando. Creemos que el diálogo creativo que emerge de las preguntas puede ser una herramienta radical para desarticular muchas formas de dominación. Es desde ahí, desde el reconocernos ignorantes, desde donde confiamos en la radicalidad de las preguntas que han dado contenido a este libro: *¿qué es el feminismo?, ¿cuál es el sujeto(s) político(s) del feminismo(s)?, ¿existe una voz unitaria o multiplicidad de voces feministas?, ¿cuáles son sus análisis y propuestas?, ¿qué tensiones existen entre la pluralidad de pensamientos feministas?, ¿cómo conviven y coexisten?, ¿cuales son los espacios de resistencia feministas?, ¿cómo intersecciona la lucha feminista con otras formas de desigualdad?, ¿cómo podemos analizar desde el pensamiento feminista nuestra cotidianidad?, ¿cómo construimos nuestra identidad sexual y de género?, ¿cuáles son las diferentes formas de dominación heteropatriarcal?, ...*

Pero a su vez, es desde el reconocernos situadas en un contexto geográfico, corporal, histórico y epistemológico concreto, desde donde confiamos en el encuentro con las otras como espacio en el que plantear, reflexionar y multiplicar todas estas preguntas. Con el propósito de crear dicho espacio, organizamos desde el CICODE, en noviembre de 2009, el curso *Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y cololialidad*. La mayoría de las autoras que han participado en la elaboración del libro que aquí presentamos, impartieron conferencias o seminarios dentro de este curso. Otras aceptaron incorporarse a la publicación posteriormente.

Los objetivos concretos de las seis sesiones que conformaron el curso y que, de alguna forma se extienden a este libro, fueron los siguientes:

Analizar la construcción social y cultural de conceptos como género, sexo e identidad sexual.

Reflexionar sobre la andadura de los feminismos como movimiento social, conjunto de teorías y prácticas políticas, y disciplina académica.

Conocer algunas propuestas feministas y científico-sociales actuales respecto a las relaciones entre cuerpo, poder, identidad, cultura y cambio.

Profundizar en una perspectiva compleja, relacional, dinámica y crítica de los conceptos de cuerpo y género.

Reflexionar sobre las interrelaciones entre cuerpos y políticas feministas.

Abordar de forma práctica y dinámica los distintos modos en que se piensa, se nombra, se normativiza y articula el concepto «cuerpo» en nuestra cotidianidad.

Adentrarnos en posibles modos de trascender las representaciones dicotomizadas que tradicionalmente han situado al cuerpo en un escenario fragmentado y delimitado.

Reflexionar acerca de la dicotomía producción / reproducción y las diferencias de género.

Analizar la división del trabajo a la luz de las diferenciaciones de género, parentesco, clase, etnicidad e inmigración.

Visibilizar la lucha por sus derechos de las trabajadoras sexuales.

Analizar las intersecciones de la lucha feminista con otras fuentes de desigualdad como la opción sexual o la raza: los feminismos queer y los retos que plantean.

Acercarse a algunas de las problemáticas que el feminismo poscolonial plantea, tanto al feminismo blanco como a la teoría poscolonial de corte androcéntrico.

## LOS ARTÍCULOS: PIEZAS PARA CONSTRUIR UN ESPACIO DE DIÁLOGO

Con el fin ubicar al lector/a y facilitar su acercamiento a este libro, los siete artículos que lo componen se han dividido en las temáticas *Cuerpo, Trabajo y Colonialidad*. Como no podía ser de otra forma,

estos artículos escapan a divisiones tan rígidas y se encuentran en espacios comunes tales como la crítica a las sociedades heteropatriarcales; el cuestionamiento del sujeto político del feminismo «*la mujer*»; la identificación y visibilización de dispositivos de control social sobre el cuerpo, la sexualidad o las formas de conocimiento; o la capacidad de *agencia* de las mujeres.

Hemos optado por iniciar esta edición, con un primer artículo introductorio titulado *Cultura y sexualidad* a cargo de Dolores Juliano. El propósito de este, es reflexionar, desde un marco general, sobre la elaboración cultural de la relación con el cuerpo, de la asignación del sexo y del género, y de como todo ello se refleja en la organización y funcionamiento de las estructuras sociales.

La reflexión acerca de la construcción de la sexualidad es el eje central de este artículo. Esta reflexión es para la autora fundamental, ya que, como ella misma señala, «(...) *la sexualidad abarca un campo especialmente conflictivo, pues se centra en aspectos definidos como básicos para la organización social, además de comprometer sentimientos y emociones importantes para cada individuo*».

Dolores Juliano visibiliza el establecimiento desigual de límites y posibilidades entre la sexualidad femenina y la masculina. Y cómo estos límites diferenciados, forman parte de estructuras sociales que, a través de la naturalización y biologización de las diferencias, normativizan la sexualidad y el género, transformándolos así en dispositivos de control. La metáfora del *Cuerpo del Guerrero*, sirve aquí a Dolores para mostrar un *modelo perverso* de sociedad, que construye códigos de conducta y sanciones a sus transgresiones diferentes para superiores y suborninados/as. Una sociedad en la cual se valora y premia la agresividad, el afán de triunfo, el egoísmo, la arrogancia o la violencia, por encima de actitudes y conductas de cuidado del cuerpo y de la vida.

Finalmente, la autora también nos hace una invitación a la acción, a la transgresión, un llamamiento para la transformación social. Una transformación que pasa por visibilizar y valorar la capacidad de agencia de los/as sujetos/as, los espacios intermedios, la ambigüedad y la diversidad, así como por «*desnaturalizar las normas que*

*rigen la sexualidad y mostrar su carácter de artefactos culturales contruidos, y por consiguiente modificables».*

El eje *Cuerpo* estará compuesto por dos artículos elaborados por Mari Luz Esteban Galarza y la Asociación Alquería. En el capítulo *Cuerpos y políticas feministas: el feminismo como cuerpo*, Mari Luz reflexiona en torno a la relación entre cuerpos y políticas, desde una teoría y una metodología corporal feminista.

Para la autora, no es posible hablar de un solo cuerpo, ni en el feminismo, ni en la teoría y política en general. Existe una pluralidad de cuerpos que se configuran y viven de maneras diversas en los diferentes contextos sociales, económicos y culturales.

Dentro de esta forma de entender el cuerpo, la autora pone énfasis en dos de sus dimensiones: la material – factores de diferenciación y control social como el género, la etnia, la preferencia sexual, etc. - y la agencial – práctica de denuncia y reivindicación -.

Desde esta perspectiva, el cuerpo se convierte en un instrumento epistemológico y político privilegiado que nos permite, si pensamos desde y con él, avanzar en las relaciones desiguales de género y en la teorizaciones en torno al sujeto *mujer* y al sujeto político feminista.

Después de reflexionar acerca del carácter corporal de las identidades de género, de las prácticas sociales y sobre la utilidad de una teoría y una metodología corporal feminista, la autora presentará distintas perspectivas sobre el cuerpo. Lo hará a través de un recorrido por diferentes aproximaciones teóricas feministas, mediante la exposición de fragmentos de diversas obras. Este recorrido finaliza con la propuesta de la autora: *el cuerpo como agente*, absolutamente crítica con el pensamiento binario y el determinismo biológico y/o social del cuerpo, y reivindicadora de la centralidad de la praxis.

Finalmente, Mari Luz Esteban reflexiona acerca de los cuerpos políticos feministas, acompañando esta reflexión con el apoyo de diferentes imágenes que sirven para ilustrar la pluralidad de estos cuerpos y su capacidad de agencia. Aspectos comunes a la mayoría de ellos, como la sexuación y la sexualización, serán objeto de análisis por parte de la autora, planteando y reflexionando acerca de,

entre otras, cuestiones tales como *¿debe ser la sexuación, aunque sea en sus versiones más disidentes, una característica sine qua non de la corporalidad feminista?, ¿es conveniente seguir haciendo interpretaciones desde el doble polo de feminidad/masculinidad?, ¿es o debe ser la sexualidad el único o el principal instrumento de subversión feminista en relación a lo corporal?*

El segundo de los artículos que componen el eje *Cuerpo*, ha sido elaborado por la Asociación Alquería. Escrito de forma colectiva, las autoras se sirven de la vertebración del taller *(Des)dibujando cuerpos*, para invitarnos a reflexionar sobre la necesidad de pensar otros escenarios posibles en relación a la identidad; sobre cómo la emergencia de subjetividades y sujetos políticos que escapan al esencialismo generizado, es una expresión de la necesidad de trascender las representaciones dicotomizadas (hombre-mujer, masculino-femenino) asociadas tradicionalmente al *cuerpo*; y sobre la necesidad de llevar a cabo el *ejercicio de (re)pensar y (re)significar las identidades de género*.

El esfuerzo por convertir en texto las experiencias vividas en el taller, lo realizan a través de la interesante y, en opinión de las autoras, imprescindible tarea de fugarse de la tradicional separación entre teoría y práctica. Difuminando los límites imaginarios entre *teoría, metodología y/o didáctica*.

Desde esta perspectiva, Alquería explicará el «¿Cómo?» de sus intervenciones, las cuales se caracterizan por la ruptura del binomio enseñanza-aprendizaje y por el uso de estrategias metodológicas creativas, abiertas y flexibles en las que la pregunta, la escucha y el diálogo adquieren un papel central. Esta propuesta metodológica, operará a partir de tres momentos o fases que, a modo de *composición en forma de guión semi-abierto*, serán desarrolladas en 7 tempos. Las autoras apuestan entonces por *(re)narrar y (re)interpretar* los tempos que compusieron el taller *(Des)dibujando cuerpos*. A través de la lectura, la reflexión colectiva, la teatralización, el humor o el dibujo, el taller y sus participantes transitarán desde la propia experiencia en relación a la construcción corporal, a la propuesta de nuevos espacios teóricos y prácticos que nacen del cuestionamiento abierto de la «normalidad».

El artículo *Trabajo y género a la luz de la crítica feminista en antropología social: Acercamientos etnográficos*, escrito por la profesora Carmen Gregorio Gil, abre el eje *Trabajo*, segundo de los ejes que componen este libro.

Tras situar la crítica feminista en antropología social en el debate acerca de la producción/reproducción, la autora expondrá algunos acercamientos etnográficos realizados en diferentes investigaciones propias.

Carmen Gregorio parte del hecho reconocido de que la organización social del trabajo doméstico y de cuidados (trabajo reproductivo), ha privado a las mujeres del acceso a derechos y del reconocimiento social y económico. El trabajo reproductivo será situado por la autora en el centro de sus investigaciones, invirtiendo así la forma en que tradicionalmente se ha analizado este tema.

Tres acercamientos etnográficos intentan dar cuenta de ello, mostrándonos la utilización de las categorías teóricas *reproducción social, trabajo y hogar* en su imbricación con el *género, parentesco, cultura y extranjería*.

En la primera de las investigaciones, Carmen plantea la necesidad de vislumbrar las migraciones como procesos generizados e intenta, mediante el acercamiento etnográfico a mujeres procedentes de República Dominicana, comprender cómo operan las divisiones de género, parentesco y extranjería en la producción del flujo migratorio. Delimitando las nociones de *grupo doméstico* y *red migratoria*, la autora consigue poner en el centro de la discusión el trabajo reproductivo y su imbricación con el trabajo productivo, y reconocer así a las mujeres como sujetos activos y económicos de las migraciones.

En la segunda de sus investigaciones, *«Mujeres inmigrantes y servicio doméstico»*, la autora se propone desvelar las relaciones de poder mediante las que se produce nuestra sociedad contemporánea, a la luz de las diferenciaciones sociales que se expresan en el trabajo en el servicio doméstico. Por un lado, trata de dar cuenta de las diferenciaciones y jerarquizaciones que el trabajo doméstico incorpora, como consecuencia de las condiciones económicas y políticas estructurales en las que se produce, y por otro, de indagar

en los significados que subyacen a las prácticas de los actores y actrices implicadas en su producción.

Finalmente, con la tercera de las investigaciones, se interroga sobre la noción de *conciliación de la vida laboral y familiar* para, a partir de ahí, conocer cómo se organiza el *trabajo reproductivo* en diferentes hogares granadinos. Esto le sirve, por un lado, para llevar a cabo una crítica de las políticas públicas que a través de «*medidas de conciliación familiar*» intentan dar respuesta a la denominada «*crisis de los cuidados*». Y por otro, para mostrar, tanto la capacidad de agencia de las personas para dar respuesta a sus realidades, como las lógicas que están detrás de estas, las relaciones de poder y las ideologías económicas y de género que las sostienen.

Cristina Garaizábal Elizalde es la autora del capítulo *La prostitución: la autodeterminación sexual del cuerpo femenino como fuente de estigma y discriminación*, que cerrará el eje *Trabajo*.

La autora toma como punto de partida el control que todavía ejercen las sociedades patriarcales sobre la sexualidad femenina, para reflexionar acerca de la prostitución y de la situación de las mujeres que la ejercen.

Las trabajadoras sexuales, serán el sector más estigmatizado y discriminado por dicho deseo de control, instituyéndose imaginarios no acordes a sus vivencias y percepciones. Como consecuencia, el trabajo sexual es una actividad laboral no reconocida que genera una doble exclusión. Por un lado, se les niegan los derechos laborales que rigen al resto de trabajadores/as y por otro, sufren el recorte de derechos ciudadanos y sociales (libertad, seguridad personal, etc). Esta situación se agrava en el caso de las trabajadoras del sexo inmigrantes.

Cristina argumentará, basándose en su experiencia de trabajo con mujeres prostitutas, por qué la prostitución es una actividad laboral y por tanto debería contar con una cobertura legal que garantice los derechos de las personas que la ejercen; analizará la estigmatización que recae sobre estas personas; expondrá el debate existente en el movimiento feminista sobre la abolición y regularización; nos invitará a indagar en las políticas públicas en relación a la prostitución y en cómo estas afectan a las trabajadoras del sexo; marcará los límites

entre conceptos como esclavitud, violencia de género, trata de seres humanos, tráfico ilegal de inmigrantes y prostitución, para esclarecer las actividades en las que se niega la capacidad de decisión de las mujeres y contraponerlas con aquellas en las que las personas que las ejercen deciden hacerlo libremente.

Cristina para finalizar, visibiliza las reivindicaciones de las trabajadoras del sexo, su lucha por sus derechos, y las sitúa, por tanto, como agentes de cambio y transformación social: «*Subvertir el significado de la categoría “puta”, despojándola de sus contenidos patriarcales y reivindicarla resaltando la capacidad de autoafirmación, de autonomía y la libertad que las trabajadoras sexuales tienen, es un acto de afirmación feminista de primer orden*».

Hemos decidido incluir en el eje *Colonialidad* el artículo *La rebelión de «las otras» del movimiento feminista: el impacto de la crítica queer*, escrito por la activista y académica Gracia Trujillo Barbadillo. En este trabajo, la autora analiza el proceso por el cual la crítica y políticas queer han contribuido al descentramiento del sujeto político del feminismo, entendido este como «*aquel sobre el que se articula la praxis política feminista*».

A través de un breve recorrido por el surgimiento de los llamados «feminsimos periféricos» en EE.UU en la década de los 80, y del análisis del posterior «*estallido de las diferencias*» en el Estado Español, Gracia Trujillo nos muestra tal descentramiento: el paso de un sujeto político homogéneo -*La Mujer*-, a la multiplicidad de sujetos o agencias diversas.

Gracia Trujillo expone como, desde los llamados feminismos poscoloniales, las mujeres negras, chicanas y/o mestizas cuestionan su exclusión de la categoría *Mujer* establecida por el feminismo liberal, sus *presupuestos blancos*, así como la *jerarquía de opresiones* (por raza, clase social, sexo...) establecida por este. En este mismo sentido, la autora nos muestra también, como en el caso del Estado Español dicha *jerarquización* se produjo al subordinarse las luchas con una dimensión sexual (lesbianismo), a otras consideradas prioritarias (despenalización del aborto, violencia sexista, etc.). Será en el interior de estas *jerarquías de opresiones* donde surgen las reivindicaciones de los sujetos queer, de un conjunto de teoría(s) y

práctica(s) que cuestionan la existencia de una identidad sexual de carácter esencial y monolítica.

Para finalizar, Gracia analizará el surgimiento de dichos discursos y prácticas políticas queer, su impacto y aportaciones al interior del movimiento feminista.

El segundo artículo del eje *Colonialidad* ha sido escrito por Liliana Vargas Monroy y lleva por título «*Mestizajes: cuerpo y conocimiento en la obra de Gloria Alzandúa*».

A través del análisis de la obra de una de las principales exponentes del denominado Women of Colour Feminism (Feminismo de las mujeres de color), Liliana Vargas nos introducirá en el *pensamiento de frontera*, de la *mestiza*, de la *mujer racializada* que escapa y resiste al intento de clasificación desde su propia condición de fronteriza.

Como nos muestra la autora, las propuestas teóricas y políticas de Gloria Alzandúa constituirán una ruptura y una alternativa al *proyecto filosófico occidental*. En ellas, los conceptos de *mestizaje* y *frontera* tienen un papel central, y es por ello por lo que Liliana Vargas opta, en primer lugar, por analizar y establecer una discusión en torno a su desarrollo.

*La Frontera* será conceptualizada como un lugar físico y geográfico: el lugar físico de un cuerpo mestizo y queer, y a la vez el lugar geográfico que se habita, el lugar de una nueva identidad que escapa a la lógica de los binarismos y las fronteras, que marca, en buena medida, el pensamiento de Occidente. Es en esta *Frontera* donde habita *La Nueva Mestiza*, metáfora de desobediencia y resistencia ante el deseo de control y reducción de la multiplicidad del pensamiento moderno occidental.

Seguidamente, Liliana entra a analizar la propuesta de conocimiento elaborada por Gloria Alzandúa. La autora, enmarcará dicha propuesta dentro de la denominada *gnosis fronteriza*, entendiendo esta como el conocimiento producido desde una perspectiva subalterna. Recuperando las figuras de las diosas aztecas, Alzandúa recuperará también el conocimiento y el psiquismo mestizo, y nos abrirá las puertas a un *conocimiento Otro*.

Finalmente, Liliana Vargas analizará la propuesta política de Gloria Alzandúa. *Mundo Zurdo* concretará esta propuesta, un mundo

emergente de la diferencia, un lugar donde gente con diferentes trayectorias se une para actuar juntas por un cambio revolucionario.

El artículo «*La descolonización vista desde el feminismo afro*», escrito por la académica, militante feminista y artista Ochy Curiel, servirá de cierre al eje *Colonialidad* y será el último artículo de los que componen este libro.

En el, la autora se propone presentar y reflexionar sobre los aportes realizados por las feministas afros de América Latina y el Caribe a la descolonización, entendida esta desde una postura epistémico-política, surgida de la necesidad de cuestionar el eurocentrismo y la colonialidad del poder y del saber. Será desde su experiencia vital como mujer afrocaribeña y lesbiana, y desde sus experiencias de militancia política, desde donde Ochy enmarcará esta reflexión.

Para situar a la lectora, Ochy Curiel hará referencia al surgimiento del concepto de *descolonización* y presentará las primeras propuestas feministas a este respecto. Serán las feministas negras afronorteamericanas y afrobritánicas las primeras en cuestionar, desde la teoría y las prácticas políticas, la universalidad de los saberes eurocéntricos y en reconocer las producciones realizadas desde lugares subordinados. Este será el antecedente del afrofeminismo latinoamericano y caribeño del que la autora hará un recorrido histórico sintetizado en tres momentos. Un primer momento, en el que el movimiento se centró en dar respuesta a la necesidad de definir un sujeto político colectivo; un segundo momento donde el trabajo se concentró en la visibilización del racismo y el sexismo que se produce en las sociedades; y un tercer momento de articulación regional y construcción de redes transnacionales.

Finalmente, Ochy Curiel plantea el reto actual de la descolonización frente a un poder imperialista económico neoliberal, militarista y dictatorial. Una descolonización que significa crear un pensamiento propio, fronterizo, que reconozca el saber y las prácticas producidas desde América Latina y el Caribe. Pero también «*una descolonización que tiene que continuar profundizando, como lo han hecho muchas feministas, en el cuerpo, la sexualidad y en su conexión con las cuestiones materiales*».

## EN CONSTRUCCIÓN...

Como comentábamos al inicio de esta presentación, los saberes teorico-prácticos feministas son diversos, múltiples, abiertos y dinámicos, y por tanto inaprensibles e inabarcables. Se encuentran así en constante construcción. Con este libro hemos intentado contribuir a esa construcción, haciendo circular y animando el debate acerca de algunos elementos y cuestionamientos que actualmente se están produciendo al interior del movimiento feminista.

Entendemos este libro como un paso dentro de un largo camino que comenzó lanzando(nos) algunas preguntas que ahora se nos multiplican, animándonos en la búsqueda de nuevos espacios para el diálogo y la acción política creativa.

Esperamos que, de alguna manera, este libro pueda ayudar a analizar, discutir, imaginar y, en definitiva, a construir colectivamente. Que contribuya a abrir fases de más preguntas que se vuelquen en los ámbitos colectivos. Y que pueda servir a movimientos sociales y a toda aquella persona que luche por desestabilizar el pensamiento capitalista, heteropatriarcal y colonial.

Imaginando imposibles, seguimos caminando...

*Cristina Villalba Augusto y  
Nacho Álvarez Lucena*

## INTRODUCCIÓN

### CULTURA Y SEXUALIDAD

Dolores Juliano Corregido

#### FUNCIONES SOCIALES DE LA SEXUALIDAD

*«Le salió de adentro esa especie de horror por la sexualidad de los demás... que a lo mejor es horror por la sexualidad propia.... esa compulsión a censurar y reglamentar la vida sexual de los otros.... como si por aprendizaje hereditario supieran que adquiere el mando quien logra controlar la sexualidad del resto de la tribu»*

(Restrepo, 2004) (p.245).

La relación con el propio cuerpo se aprende de acuerdo a los patrones de la cultura en la que cada persona está integrada. Esto implica diferencias notables en la manera de conceptualizar, utilizar y valorar, las funciones corporales. Dentro de ellas, las relativas a la sexualidad abarcan un campo especialmente conflictivo, pues se centran en aspectos definidos como básicos para la organización social, además de comprometer sentimientos y emociones importantes para cada individuo.

En algunas culturas, como las amazónicas, la relación con el propio cuerpo se considera una fuente legítima de placer. En otras está marcada por tabúes y desvalorizaciones e incluso se evita hablar de ello, como es el caso de Occidente.

Pero ese rechazo general se manifestaba principalmente como rechazo de la sexualidad femenina. La asignación de límites y posibilidades diferentes para el desarrollo de la sexualidad de hombres y mujeres, es un fenómeno bastante generalizado y se relaciona con pautas que están en el fundamento de la organización social, tales como las normas de filiación y las de residencia. En estas valoraciones diferentes de la sexualidad, las religiones tienen un papel, aunque pequeño, teniendo más peso las formas de organización social. Maalouf comenta: *«Con demasiada frecuencia se exagera la influencia de las religiones sobre los pueblos, mientras que se subestima la influencia de los pueblos sobre las religiones»* (Maalouf, 1999) (p.75).

Las culturas que optan por la patrilinealidad –es decir, aquellas en las que la descendencia continúa el linaje paterno– se aseguran una progenie «legítima» controlando y estigmatizando la sexualidad femenina, exigiendo virginidad y fidelidad y delineando patrones de doble moralidad. Es decir, alentando la sexualidad masculina y reprimiendo la femenina. Prácticas tan diversas como la castración física o psicológica, la reclusión femenina, la persecución legal del adulterio y la división establecida entre «buenas» y «malas» mujeres, tienen todas sus raíces en la patrilinealidad y su necesidad de asegurar al hombre la paternidad no sujeta a dudas de sus hijos e hijas. Así, culturas aparentemente distintas coinciden en la represión de la sexualidad femenina cuando comparten este criterio organizativo, mientras que dentro del mismo horizonte cultural (por ejemplo dentro de la cultura China o en el Islam) puede haber ámbitos de permisividad sexual para las mujeres coincidiendo con las zonas de matrilinealidad.

Otro elemento que contribuye a subrayar o suavizar los controles sobre la sexualidad femenina, es el constituido por las normas de residencia, que son las pautas que indican con qué grupo familiar convivirán las nuevas parejas. La unión de patrilinealidad y patrilocidad es la peor combinación posible al respecto, mientras que matrilinealidad y matrilocidad configuran el horizonte más permisivo. Si tomamos como ejemplo el caso de China, vemos que mientras los grupos «Han», patrilineales y patrilocales, desarrollan

una cultura «decididamente masculina», los «Mo-So» de Yong-Ning son matrilineales y matrilocales y permiten la libertad sexual para sus mujeres (Lemoine, 1997). Diferencia semejante se encuentra en el Islam entre los Tuareg, que son matrilineales y permisivos, y la mayoría de las restantes sociedades islámicas, con diferentes normas de filiación e índices de represión sexual femenina elevados (Juliano, 1998). En ninguno de esos casos resulta necesario socialmente ejercer un gran control sobre la sexualidad masculina, ya que la maternidad nunca es dudosa y, por consiguiente, la libertad sexual de los hombres no interfiere con las normas de filiación, salvo que se inmiscuya en el ámbito que otro hombre considera propio, de ahí el castigo a los adúlteros.

La sexualidad masculina, por su parte, entra en conflicto con los derechos de otras personas y su libertad principalmente en el caso de violaciones o agresiones sexuales. En la medida en que estas prácticas forman parte de las conductas violentas, su valoración varía según la apreciación cultural de la agresividad. Las sociedades guerreristas –y muchas lo son, incluyendo la nuestra– tienden a minimizar el repudio y las críticas a esas acciones, o incluso a valorarlas positivamente. En la antigua Roma, los hombres libres tenían derechos sexuales sobre mujeres y esclavos, y podían agredirlos impunemente. Más aún, la visión que tenían del coito, era la de la imposición por la fuerza de quien tenía poder sobre alguien más débil. En ese contexto, la homosexualidad masculina, no se valoraba en términos positivos o negativos en si misma, sino a partir de la posición de dominio que establecía. Para un hombre libre era prestigioso ser homosexual activo, y vergonzoso o degradante serlo pasivo (Quignard, 2005).

La homosexualidad femenina no ha tenido la misma visibilidad social, ni ha sido objeto de valoraciones o desvaloraciones semejantes. Al no poner en juego la legitimidad de la descendencia, ha sido en muchas culturas considerada una actividad sexual compensatoria y un refugio a la carencia de «verdadera sexualidad», entendida ésta como la heterosexual. En general, el lesbianismo no suele interferir en las pautas de filiación, y en algunos casos puede reforzarla, como mostraría el matrimonio Nuer entre mujeres, en que ambas paren

para el patrilineaje de la considerada «marido» (Evans-Pritchard, 1977). Harris describe numerosas sociedades en que las prácticas homosexuales femeninas están bien integradas en la cultura, como la Dahomey del África occidental, o la isla caribeña de Carricou (Harris, 1995) (pp. 262-263). Por su compatibilidad con las pautas de organización social, su rechazo o control no ha parecido necesario en muchos casos, e incluso se ha asignado prestigio a las mujeres «viriles». Esta buena apreciación puede extenderse a los hombres capaces de hacer trabajos femeninos (los bardaches de los pueblos nativos de EEUU, o los Guayaquíes portadores de cestas).

En cuanto al Islam, algunos autores señalan que el Corán no es especialmente sexóphobo y que recomienda los juegos sexuales (Guillebaud, 1998) (pp.300 a 312). También indican que si bien la homosexualidad masculina y la femenina son rechazadas en varios versículos, en la práctica las sociedades árabes han sido tolerantes, salvo con la pedofilia y el incesto. Los sufí son los más puritanos en sus costumbres.

## EL CUERPO DEL GUERRERO. EL MODELO PERVERSO<sup>1</sup>

«*¡Que bueno que es ser malo!*» la frase no es solamente una ocurrencia, una «boutade», constata un hecho. En muchas culturas, incluida la nuestra, un sector de la población (el masculino) recibe recompensa social y por consiguiente satisfacción personal, por desarrollar conductas que teóricamente se rechazan.

La agresividad, el afán de triunfar, el egoísmo de anteponer la propia satisfacción al bienestar ajeno, son actitudes que están ambiguamente evaluadas en nuestra sociedad. Se rechazan globalmente porque son claramente antisociales y de generalizarse impedirían toda convivencia, pero se aceptan e incluso se admiran en la prác-

1. Una primer versión de este punto ha sido publicada como «Epílogo» en «Antropología, género, salud y atención» Esteban, Comelles y Díez Mintegui (Eds) (2010) Edicions Bellaterra

tica, ya que son estrategias para lograr poder, y éste forma parte de toda sociedad jerárquica. Siempre que hay diferencias sociales, se desarrollan códigos de conducta diferentes para superiores y subordinados. A los sectores con poder se les tolera y glorifica la violencia y la arrogancia (en realidad son ellos mismos los que realizan las conductas y quienes las legitiman) para los demás, las virtudes recomendadas son la paciencia, la amabilidad, la docilidad y la resignación.

Durante miles de años esta distribución de conductas ha tenido género y sólo hace unos doscientos años que se comenzó a cuestionar teóricamente. Pero lo que se cuestionó del modelo dual y complementario fue la parte que correspondía a la mujer, aquello de la docilidad, la dulzura y la obediencia, el don gratuito del tiempo y del trabajo, la generosidad asignada como condición natural. Esto es comprensible, dado que el esfuerzo exigido a las mujeres era enorme y su reconocimiento social mínimo, pero no es correcto porque esas conductas son necesarias para la supervivencia de la especie. Rechazarlas como discriminatorias, deja como único modelo el de los dominadores y éste es en sí mismo invivible.

En nuestra sociedad, y en muchas otras, el modelo ideal para el hombre ha sido el del guerrero. Ser arrojado, audaz, valiente, son epítetos que tienen prestigio. Configuran un modelo que se reproduce, en un juego de fractales, idéntico a distintas escalas, desde el adolescente que aspira a conquistar la admiración de sus semejantes arriesgando su vida en la autopista, hasta la nación que remarca sus valores viriles en campañas guerreras tendentes a obtener lucro económico. En el medio la pandilla juvenil y el delito organizado, pero también los padres de familia que «protegen» y controlan, los políticos que hacen discursos agresivos, las profesiones militares, la iglesia bendiciendo las «guerras justas» y los deportes de competición.

Si visitamos las plazas y los paseos vemos las estatuas de los héroes guerreros. Si entramos a los museos los hallamos repletos de reliquias bélicas. Si consultamos el callejero lo encontraremos cuajado de cargos militares. Si leemos la historia nos sumergiremos en el relato de campañas y batallas. Los puestos, los honores y el

reconocimiento social han estado muchas veces monopolizados por los violentos, por los que hacían de la guerra su profesión y su ámbito de realización personal. Pero aún para los que no comparten esa opción profesional, la guerra sigue siendo vista como una actividad meritoria. En juegos y deportes se ritualizan batallas, desde el ajedrez con sus ejércitos enfrentados, al fútbol con su afán de derrotar al competidor. También el lenguaje cotidiano habla de la necesidad de «triunfar» y de «vencer». El hombre moderno admirado ya no es el guerrero tradicional, sino su versión actual del ejecutivo agresivo, o el político luchador. Los símiles naturales son todos de depredadores. Los que obtienen aprobación social son «tigres», «leones», «águilas», «halcones» o hasta «tiburones» de las finanzas. Dada la importancia que tienen los modelos para la configuración de las conductas, no puede sorprender que este prestigio asignado se transforme en violencia real.

Este modelo tiene consecuencias en la relación con el propio cuerpo, en las estrategias de resolución de conflictos y en la organización y destinación del tiempo y del trabajo.

En relación con el propio cuerpo, partir de un ideal guerrero implica asumir como necesaria y legítima la agresión a la integridad corporal. Si el arrojo es un bien, y otorga prestigio, quiere decir que la conservación de la propia vida es un objetivo secundario. Esto implica una desvalorización aún mayor de la vida y la integridad ajenas. El mandamiento bíblico «*ama a tu prójimo como a ti mismo*» parte de la constatación de que el aprecio que sentimos por los demás, es sólo una versión disminuida del que sentimos por nosotros mismos. El que es capaz de morir por una causa, puede matar por ella. El modelo de virilidad basado en el hecho de que el hombre obtiene prestigio como potencial guerrero, genera una amplia población de soldados potenciales, en busca de una causa por la que luchar, ya que esto daría sentido a su existencia. Hay testimonios de la vigencia de este modelo belicista en Europa entre las dos guerras mundiales (Haffner, 2005). Una cultura que glorifica sus caídos en guerra diciendo «*una bela morte tutta una vita honora*» no brinda fundamentos para estrategias de resolución pacífica de los conflictos. Esto resultaría más bien deshonroso.

Pero volvamos al trato con el cuerpo. Legitimar como válida la opción guerrerista ha requerido un esfuerzo de elaboración considerable. Las religiones monoteístas y androcéntricas separan a Dios de la naturaleza y lo descorporizan. Es el «*Señor que está en el cielo*». Esto era un paso necesario para transformarlo en el «*Señor Dios de las batallas*». El rechazo al cuerpo pasa también a los humanos. En Occidente «*La historia tradicional estaba desencarnada*» y el cuerpo era algo en lo que no convenía fijar la atención (Le Goff y Truong, 2005)(p.11). El rechazo al cuerpo es una construcción cultural, que se apoya en determinadas tradiciones religiosas. En la cristiandad, constatan los mismos historiadores: «*La salvación pasa por una penitencia corporal... Abstinencia y continencia se hallan entre las virtudes más fuertes. La gula y la lujuria son los mayores pecados capitales. El pecado original, que figura en el Génesis como un pecado de orgullo y un desafío del hombre hacia Dios, se convierte en la Edad Media en un pecado sexual*» (p.12-13).

Se produce así un rechazo del cuerpo y de su sabiduría, de «*el cuerpo que se conoce mucho antes y mejor que el pensamiento que lo oprime y lo condena a ser menos que sí mismo*»(Maillard, 1992). Desde el punto de vista de este modelo desvalorizador, el cuerpo no se ve como lo que nosotros somos, algo que cuidar y respetar, sino lo que nos encierra y oprime, algo a domeñar, disciplinar y, en última instancia, sacrificar. Disciplina y masoquismo forman parte del modelo de logro, pero cuando el que lo asume no se ve con ánimo de imponerse a si mismo esas duras condiciones, siempre se puede estirar el modelo e imponerlas a los demás. El sadismo es una consecuencia natural del modelo viril del guerrero.

El cuerpo sacrificable (y el sacrificio es la base misma de este tipo de opción) es un cuerpo devaluado. Los pecados no se corresponden con daños infringidos a la naturaleza o a los otros seres humanos, como sería el caso en muchas religiones indo americanas, sino con las satisfacciones que se den al propio cuerpo. Entre los pecados capitales están la pereza, la lujuria y la gula. El dolor tiene mérito en si mismo, es agradable a Dios, un dios cruel que monta castigos infinitos para conductas puntuales. Es evidente que esa no es la

filosofía del Nuevo Testamento, pero es la interpretación religiosa que ha tenido mayor continuidad histórica.

Ese cuerpo devaluado es un cuerpo sexuado, y la sexualidad como espacio de la mayor corporeidad y el mayor placer, es el ámbito de la mayor desvalorización. Los órganos genitales son aquello que no se puede ver, ni mostrar, sin experimentar vergüenza. «*Tapar las vergüenzas*» es un eufemismo que alude a cubrir la zona de la sexualidad primaria.

Como en el caso de las agresiones a la integridad física, la desvalorización de la sexualidad propia es más fácil de predicar que de cumplir, por lo que queda el recurso de devaluar, estigmatizar y obstaculizar la sexualidad ajena. El guerrero, el hombre ideal capaz de despreciar y destrozarse su cuerpo, es sexuado y fracasa sistemáticamente en sus intentos de controlar o anular su sexualidad. Deposita entonces la culpa y el pecado en su partenaire. La mujer es, en consecuencia, vista como impura y corruptora por naturaleza (por la naturaleza de los modelos masculinos). Una vez desplazada la culpa, el hombre puede entregarse a su propia «debilidad» sin remordimientos. El sexo es indigno y abyecto, pero el varón cae en él por la tentación de las mujeres, que son las verdaderamente degradadas<sup>2</sup>.

Cuantas menos excusas sociales haya para la sexualidad (excusas que van desde la necesidad de engendrar hijos, a mantener el linaje, aumentar el número de ciudadanos o el de defensores de la patria) más evidente resulta que en la sexualidad lo que se busca es el placer, y por consiguiente, más necesidad tienen los hombres de exorcizar su propia debilidad estigmatizando a las compañeras ocasionales. Son elocuentes al respecto los discursos sobre la condición abyecta y degradada de las prostitutas, en la medida en que ellas ofrecen un sexo sin coartadas, legitimaciones ni atenuantes. Así

2. La estigmatización por género, se une en la práctica a la estigmatización por clases sociales. En el s XIX se pensaba: «las mujeres pobres... son las culpables... de todos los males que se atribuyen a las clases peligrosas: promiscuidad, insalubridad, mortalidad, embriaguez. Ninguna mujer pobre es respetable, siempre es culpable, y por lo tanto la prostituta es pobre, anormal y susceptible de ser perseguida por ello»(Núñez Becerra, 2002) (p.17).

se comprende la dificultad con que tropiezan todos los intentos de normalizar la mirada social sobre el trabajo sexual. Esta construido como ámbito de estigmatización, para salvaguardar el prestigio masculino, y como dice el filólogo francés Quignard: «*Sería impío volver decentes esas palabras nacidas para ser indignas*» (Quignard, 2005)(p.177)<sup>3</sup>.

La otra posibilidad es transformar el sexo, de un ámbito de placer y comunicación, en una máquina de agresión. El falo se transforma metafóricamente en una espada y la sexualidad masculina se ve legitimada, no como fuente de goce, sino como una forma de imponer la propia fuerza, como una manifestación guerrera del poder masculino. Esta complementariedad entre sexualidad y poder, es la que se pone de manifiesto en las prácticas sado-masoquistas, en las que la relación de poder se hace explícita y predomina sobre la actividad sexual propiamente dicha<sup>4</sup>.

Si recurrimos al Diccionario Etimológico de Corominas podemos ver que del latín *vir*; *vir* varón, deriva «viril», con un significado de masculino, y también vigoroso, a través de *vires*, «fuerza». La palabra «virtud» tiene el mismo origen, tomado por vía semítica de *virtus*, «fortaleza de carácter». Aquí tenemos a los hombres identificados a través de la magia lingüística, con las conductas virtuosas, pero eso no hace perder las connotaciones agresivas a este entorno semántico. Si se subraya la importancia de tener fuerza, será porque parece legítimo emplearla. El mismo Quignard señala que en la antigua Roma:

*«Virtud (virtus) quiere decir potencia sexual... El modelo único de la sexualidad romana es la dominatio del dominus sobre todo lo que es otro. La violación es la norma. Todo goce puesto al servicio de otro es servil»* (Quignard, 2005)(p.16).

3. He dedicado varios trabajos a analizar la forma como se articula socialmente esta discriminación y las consecuencias políticas de esta construcción (Juliano, 2001, 2002a, 2002b, 2003, 2004a, 2004b, 2007, 2008a, 2008b).

4. De todas maneras, esta misma condición de ejercicio manifiesto de poder, unida a la exigencia de ser una práctica consensuada, le quita parte de su condición de género y hace que los roles sumisos o dominantes puedan ser jugados indistintamente por hombre o mujeres.

Esta manera de entender las relaciones forma parte de nuestra tradición, aunque ya no se exprese abiertamente en el lenguaje. La violencia contra las mujeres es una manifestación extrema de estos supuestos.

Pero como señalábamos antes, la agresión contra los demás puede ser también autoagresión. Muchas prácticas viriles extraen su aceptación del hecho de implicar riesgos para la salud: alcohol, tabaco, gamberrismo, descuido de las normas de seguridad en el trabajo y en las carreteras, deportes de riesgo, riñas, excesos sexuales o alimentarios cobran cada año una importante cuota de vidas masculinas y contribuyen a que sus expectativas de vida sean alrededor de ocho años menores que las de las mujeres, pese a disponer de mayores recursos económicos y mejor atención médica.

Amar al propio cuerpo, cuidarlo y atenderlo se ha valorado durante mucho tiempo negativamente, como una falta de masculinidad. Sólo en épocas puntuales, de retroceso del modelo bélico, los hombres se han permitido el adorno y la belleza, al mismo tiempo que los sentimientos, la debilidad y la ternura. La ornamentación de los uniformes militares y las pinturas de guerra de algunos pueblos, no forman parte del autoplacer, sino de un andamiaje para impresionar al enemigo. Sólo con la sociedad de mercado actual se está generalizando entre la población masculina una cosmética específica, pero la que se está extendiendo más es la que va en el sentido del valor y el desafío: pircings y tatuajes.

Es verdad que las mujeres también adoptan estas modas. El prestigio social de los modelos masculinos y su éxito como estrategia para lograr poder, hacen que el modelo se torne universal. Aquí hay un «masculino genérico» no gramatical, lo que hacen los hombres se transforma en modelo universal de logro. Muchas mujeres abandonan sus expectativas de conducta tradicionales para procurar animosamente ascender socialmente asumiendo modelos tipificados como masculinos y tienen bastante éxito en ello. Es decir, logran enfermar como los hombres a base de fumar y beber, aunque no obtienen los mismos puestos y los mismos salarios.

Pero una relación amable con el propio cuerpo, el gozo de la caricia, la sensualidad y el autocuidado no tienen demasiada buena prensa.

Las mujeres prefieren dedicar su capacidad de cuidado a los otros y derivar sus propias estrategias de mantenimiento a manos profesionales. En vez de escucharse y distenderse se atiborran de ansiolíticos, en lugar de gozar de la protección grasa que le brinda su metabolismo, hacen dieta hasta morir. Ateniéndose al modelo dominante, desconfían de la propia sexualidad. No comparten la ascesis del guerrero, pero han aprendido a sentirse culpables de ser sexuadas.

En el juego de los modelos complementarios, el hombre debe producir las heridas y la mujer curarlas. Hay una poesía de Eduardo Marquina, llamada «La hermana» en la que un niño narra su deseo de ser guerrero y le propone a la pequeña que sea la reina. La niña opta por lo que tiene más aprecio para su género, no el poder, si no el cuidado:

*—No..., no...; la reina es poca cosa; yo era  
—dijo la chiquitina— una enfermera;  
¡y tú estabas herido... y te curaba!*

Las lágrimas, la expresión de los sentimientos quedan excluidas de las conductas deseables del hombre de hierro, el héroe, el superman. El cuidado del cuerpo es cosa de mujeres, por consiguiente desvalorizado, pero los hombres se reservan el conocimiento del cuerpo y el de la enfermedad sin implicaciones afectivas a través de los estudios de medicina de los que se procuraba apartar a las mujeres. Para atender a los cuidados materiales se construye una rama feminizada de la medicina, la enfermería.

Esta construcción implica valoraciones diferenciales del placer, como hemos visto, pero también del dolor. El hombre de hierro, inmune al dolor, puede desmayarse si le sacan sangre. La mujer, a la que se supone poco valerosa «sacará fuerzas de su debilidad» para curar a enfermos y heridos.

Ajenos a las concreciones reales de las conductas, los modelos de género tienen una persistencia temporal prolongada. Cumplen una función de mitos, es decir, de metáforas justificativas, pero su condición nebulosa no le quita eficacia normativa. Ya se ha señalado que: «*Se mantiene la adhesión a un mito cuando éste cumple una función*» (Guillebaud, 1998)(p.176).

Con más frecuencia se critican los actos, que los modelos en los que los actos se inspiran. Sin embargo modificar sólo las prácticas es transgresión, mientras que modificar los modelos abre la puerta para el cambio social.

Las mujeres se han mostrado muy críticas con el modelo tradicional de feminidad y han avanzado mucho en el camino de su transformación. Ahora toca el turno a los hombres de desafiar su modelo. La última batalla para el antiguo guerrero es la que le permita dejar de serlo. Pero no todo son pérdidas. Abandonar la coraza y la lanza implica avanzar más de prisa, caminar mejor y disfrutar del paisaje. Como dice Miguel Hernández:

Tristes guerras  
si no es amor la empresa.  
Tristes, tristes.

Tristes armas  
si no son las palabras.  
Tristes, tristes.

Tristes hombres  
si no mueren de amores.  
Tristes, tristes.

## LA SANCIÓN DE LAS OPCIONES DIFERENTES

Históricamente, sólo las sociedades marcadamente sexofóbicas, como era el caso de judíos, estoicos, esenios o cristianos, consideraron que era repudiable y merecedora de castigo toda actividad sexual que no tuviera fines reproductivos y arremetieron contra el autoerotismo y la homosexualidad. Así en la Edad Media, los padres de la Iglesia podían llegar a postular que era mejor la violación que la masturbación o la homosexualidad, ya que con ella se podía llegar a un buen fin, la procreación (aunque por malos métodos) mientras que las otras prácticas no podían tener efecto positivo alguno.

Posteriormente, la condena moral se remplazó en nuestra cultura por la consideración de patológicas de todas las prácticas sexuales no

reproductivas. Así Foucault constata: *«Desde comienzos del XX... las desviaciones o anomalías sexuales, se relacionan con la intervención médica, sin que un médico diga, a menos que sea muy ingenuo, que una anomalía sexual es una enfermedad. La intervención sistemática de una terapéutica de tipo médico en los homosexuales de los países de Europa Oriental es característica de la medicalización de un objeto que, ni para el sujeto, ni para el médico, constituye una enfermedad»*(Foucault, 1996) (p.76).

La valoración de las diversas prácticas sexuales tiene una amplia variedad cultural. Así, por ejemplo, intercambiar sexo por recursos económicos es una práctica ampliamente aceptada y abarca dotes, pagos matrimoniales y regalos. En estos formatos amplios, forma parte de la legitimidad en múltiples sociedades con prácticas tales como matrimonios acordados, o temporales. Cuando se acota más la prestación sexual, se la separa de la procreación, se establece el tiempo y se fija el pago, pasa a denominarse prostitución y su valoración varía desde la máxima estigmatización (como es el caso en nuestra cultura) hasta la tolerancia y/o el respeto, como se daba con las hetairas de la antigua Grecia o las geishas en Japón. En los casos de fobia contra el trabajo sexual las argumentaciones recurren al «pánico moral» que produce la sexualidad en general, y vuelca sobre el colectivo de prostitutas todos los fantasmas de violencia y humillaciones que forman el fondo de nuestras pesadillas. Así resulta fácil lograr consenso en la necesidad de erradicarlo.

Pero la interpretación de la sexualidad no se agota en su valoración social. La sexualidad configura un ámbito privado en que se experimenta placer, un lugar de autorrealización y un campo de comunicación íntima y preferente. Esto constituiría un ámbito estrictamente subjetivo. De todos modos, las personas construyen su sexualidad de acuerdo a los patrones culturales en los que están inmersos y viven con culpa las transgresiones, a la vez que sienten como carencias las concreciones que se apartan de los modelos.

## EL CUERPO FLUIDO

Para Hanna Arendt el nacimiento es el acto básico a partir del cual todas las posibilidades están abiertas: *«El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir de actuar... ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político»* (Arendt, 1993) (p. 23). Actuar implica la capacidad de elegir. La acción escapa a los determinismos.

La biología no es el destino, decía Simone de Beauvoir, pero no sólo no rige la vida de forma rígida, sino que a su vez es leída y construida ella misma. Si la imaginamos inmutable, esto tiene más que ver con la estrechez de nuestros moldes que con sus características. La pervivencia en el tiempo de las especies implica cambios biológicos a través de dos mecanismos básicos: la reproducción sexual y las mutaciones genéticas.

Pero en el caso de los seres humanos están además los mecanismos de lectura e interpretación de estas variaciones. Las clasificaciones estáticas basadas en la biología se van desmontando a medida que nuestra capacidad para entender situaciones ambiguas se incrementa. Primero se dismantelaron los viejos conceptos de la pertenencia inequívoca a grupos raciales y se llegó a la conclusión de que la mezcla y no la pureza era la norma en ese campo. Las razas mismas eran construcciones culturales, ya que en realidad todas y todos somos mestizos.

Luego le ha tocado el turno al sistema dual de sexos y a las construcciones de género ligadas a él. Desde la biología se reconoce este hecho: *«Etiquetar a alguien como varón o mujer es una decisión social»* (Fausto-Sterling, 2006)(p.17). La división misma de la sociedad a partir de un sistema rígido y excluyente de hombres y mujeres, sin tener en cuenta la posibilidad de la existencia de múltiples grados intermedios, es una construcción cultural. Como marcaba Mary Douglas, todo sistema clasificatorio genera sus propias anomalías, que sólo lo son en el marco de ese sistema de interpretación (Douglas, 1973).

La ambigüedad propia de esta situación permite la libertad de elegir, pero también facilita la manipulación. Entre los estudios más apasionantes del nuevo milenio están los que van reconociendo las bases cromosómicas y endocrinas de esta ambigüedad y señalan cómo se utilizan para legitimar o desechar opciones sexuales o conductuales. Así la existencia de transexuales y bisexuales ha sido reconocida tardíamente en nuestra cultura. La homosexualidad primero y la transexualidad después se han interpretado primero como fenómenos biológicos patológicos, para pasar después a conceptualizarse como opciones sociales. El género (es decir el conjunto de conductas a través de las cuales se expresan las categorías sexuales) ha tomado primacía sobre el sexo. Un avance importante en ese sentido es la reciente ley que permite a las personas transexuales el cambio de identidad sin necesidad de recurrir a la cirugía. Una buena noticia para las personas directamente implicadas, salvo para los cirujanos que lucraban «normalizando» una realidad ambigua.

Desgraciadamente los caminos hacia la aceptación de la diversidad y la mutabilidad no son fáciles, ya que la estructura social se apoya en cierta idea de permanencia corporal.

Las prácticas más frecuentes de control consisten en la biologización y la medicalización, así como en la construcción de imaginarios estigmatizadores. El cuerpo está en el centro de estas estrategias, sobre él se actúa cuando se encarcela o se medica. Imaginarlo estable en el tiempo, ligado por la biología a conductas previsibles y normalizadas, tales como la correspondencia sexo-género, la heterosexualidad o la permanencia de las opciones sexuales, no es una descripción de sus características, sino una estrategia de control social.

## EL SEXO DE LOS ÁNGELES

La creencia en la diferencia dicotómica y excluyente entre hombres y mujeres está tan insertada en nuestro imaginario, que nos parece la consecuencia de un determinismo biológico, una descripción de la naturaleza de las cosas, más que una construcción cultural.

Esta diferencia suele asumirse como natural e inevitable en dos niveles, el físico donde se clasifica a todas las personas como pertenecientes a uno de los dos sexos, y el social donde, mediante las construcciones de género, se asignan conductas diferentes a quienes se rotulan como mujeres u hombres. Nada nos parece más evidente que esta diferencia. Sin embargo, la realidad no es tan simple, y en ella abundan los casos intermedios o ambiguos. Estudios como los recopilados por Fausto Sterling, muestran que cada uno de los niveles físicos a partir de los cuales se construyen biológicamente los sexos (cromosómico, hormonal, genital o fenotípico) presenta posibilidades de estados intermedios que sumados resultan numéricamente significativos, alrededor del 1,7% de la población total. Si a esto agregamos las variedades en la orientación sexual, en que las personas homosexuales o bisexuales alcanzan el 10%, se puede apreciar que la aparente sencillez del modelo bipolar es más una estrategia de rechazo de la ambigüedad, que una necesidad taxonómica. La misma bióloga saca de estos datos una consecuencia perturbadora: que no hay dos géneros porque disponemos sólo de dos sexos, si no que creemos que sólo hay dos sexos porque hemos construido sólo dos modelos de género (Fausto-Sterling, 2006).

La bipolaridad ya estaba presente en la tradición occidental, pero se reforzó en el siglo XIX, cuando el concepto de normalidad se apoyó en una racionalidad científica muy proclive a desechar la ambigüedad. La simplificación de la realidad para hacerla coincidir con los modelos, se dio en todos los ámbitos, pero en el caso de las construcciones de género se llevó a su apogeo. Pena González, en un interesante estudio sobre la moda en los años del desarrollo de la construcción de los modelos de feminidad y masculinidad, señala que: «*Nunca como en el romanticismo el traje de él había sido tan diferente del de ella*» (Pena González, 2006) (p. 6). Es un detalle significativo. Había que subrayar lo que oponía a los sexos, y no lo que tenían en común. No es de extrañar que por la misma época desaparecieran de las clasificaciones médicas los hermafroditas, bien documentados hasta entonces, y que pasara a considerarse patología todo lo que no fuera la sexualidad coital heterosexual.

Pero la clasificación científica dual y complementaria no abarca todas las posibilidades y la ambigüedad resurge en la realidad y también en los planos de las construcciones imaginarias. La religión, la literatura y el folklore ya tenían en cuenta esta posibilidad, mucho antes de que la medicina, a mediados del siglo XX, consintiera en tratarla de otra manera que como patología.

La representación religiosa de la ambigüedad no considerada defecto o estigma está dada, en la iconografía, por los ángeles. La polémica medieval sobre su pertenencia sexual se apoyaba en unas representaciones pictóricas y escultóricas ambiguas. Esos ¿o quizá esas? adolescentes de largas cabelleras y rostros redondeados e imberbes, carentes de pechos, muestran una idea andrógina de la belleza, desexualizada. Esto se corresponde bien con cierta imagen de lo sagrado como aquello que transgrede los límites. Dios era imaginado, en muchas religiones, incluida la judeo cristiana, como un ser perfecto en la medida en que abarcaba en sí todas las posibilidades. Esto incluía las capacidades y características de ambos sexos. La «Shekinah» designaba las características femeninas de Dios. Señala *«la condición andrógina, monoica de Dios, a su vez macho y hembra»* (Kaydeda, 1992)(p. 226). Por supuesto, esta imagen no es la desarrollada por el culto institucional dominante desde la contrarreforma, coincidente con la versión racionalista de la ciencia.

También en el arte ha tenido cabida la ambigüedad. Las representaciones plásticas, que habían acogido el hermafroditismo como parte de la variedad humana, se vieron complementadas en el siglo XX por elaboraciones literarias como el Orlando de Virginia Wolf, en que el personaje protagonista atraviesa los siglos cambiando de sexo. Pero más frecuente que las representaciones de cambios o indefiniciones físicas, son las representaciones de cambios en los roles de género. Hombres que asumen conductas consideradas femeninas son frecuentes en la literatura desde la historia de Aquiles, que se viste de mujer para no ir a la guerra, hasta el romance de «La doncella guerrera» en que se da la situación opuesta, una dama se hace pasar por hombre para poder guerrear. Así una conducta, una actividad socialmente determinada, como es la de guerrear, aparece

tan ligada a las definiciones de la masculinidad, que hacerla significa ser hombre y rechazarla adscribe al campo de la feminidad. Esta identificación no corresponde sólo a nuestra cultura. Entre los indios Guayaquíes del Chaco paraguayo, portar el arco era sinónimo de ser hombre y portar el cesto era identificadorio de ser mujer. El cambio de adscripción sexual se relacionaba con el cambio de actividad de subsistencia (Clastres, 1986). Entre los indígenas de la llanura de EE UU, cultivar la huerta en vez de guerrear era la opción de los bardache, y hacia que se los tratara como a mujeres, con independencia de su opción sexual.

En el folklore resulta difícil seguir el rastro ambiguo de la ambigüedad. Sin embargo hay algunos casos de sustitución de roles e identidades sexuales dudosas en canciones infantiles. El conocido «Arroz con leche» que cantan las niñas bailando en corro y en forma dialogada dice (en una de sus versiones):

*Arroz con leche, me quiero casar  
Con una señorita de este lugar  
Que sepa coser, que sepa bordar,  
que sepa abrir la puerta para ir a jugar.*

Hasta aquí no hay duda alguna, se trata de un interlocutor masculino que busca una compañera que responda al modelo de género más tradicional, asumiendo tareas de costura y dándole a él un ámbito de libertad. Pero en la estrofa siguiente la situación se complica

*Yo soy la viudita del barrio del Rey  
Me quiero casar y no sé con quien.  
Si quieres casarte y no sabes con quien  
Elige a tu gusto que aquí tienes cien  
Con esta sí, con esta no,  
con esta señorita me caso yo.*

En primer lugar cambia la identidad sexual de la persona que interpela al coro que pasa a ser, explícitamente, una mujer. Pero el coro continúa formado por «señoritas» entre las que se puede escoger esposa. Parece una anticipación de la ley de matrimonios

homosexuales. Como sugiere Angela Carter, probablemente los cuentos, y otras manifestaciones del mismo tipo, como las canciones infantiles, se organizan con fragmentos dispersos de otros relatos, remodificados constantemente por adición sustitución, omisión o mezcla. Así cada versión tiene la misma validez de las anteriores y posteriores y no tiene mucho sentido plantearse como era en el original, pero en la medida en que las niñas las cantan y las transmiten, hablan de unos imaginarios de transmisión popular de los roles de género menos rígidos que los transmitidos en la enseñanza oficial (Carter, 1992).

## AQUÍ Y AHORA

Ninguna cultura se limita a respetar las características y preferencias sexuales de sus integrantes. Tampoco se apoya exclusivamente en su negación, como mostró Foucault para la sociedad del XIX. Todas las reformulan, modelan, encauzan, manipulan y reprimen en alguna medida, imponiendo normas y tabúes al respecto, y justificándolos con legitimaciones religiosas o con su formulación como «naturales».

La tendencia a prescindir de los condicionantes familiares y de los tabúes religiosos, que ha caracterizado a la sociedad occidental después de la revolución sexual de los 70, ha desembocado en un modelo hiper individualista, centrado en la imagen y el consumo. Todo cambio en la norma produce una sensación de libertad, y objetivamente en este caso, el campo de las prácticas sexuales permitidas se ha ampliado considerablemente, pero también se dan desplazamientos de los límites, que pueden ser igual de rígidos que los anteriores, aunque se encuentren colocados en otras partes. En la recientemente adquirida libertad sobre el propio cuerpo, el ejemplo de los patrones de belleza y los sacrificios que imponen (anorexia incluida) es significativo al respecto.

La ambigüedad sexual ha formado siempre parte de la realidad, lo que plantea problemas interesantes desde el punto de vista de la antropología, no es su existencia misma, sino su visibilidad social. Desde fines del XVIII una de las estrategias de control asumida al respecto fue negarla e ignorarla. La homosexualidad masculina se

visibilizó como anomalía o delito, mientras que la femenina fue principalmente silenciada. Sólo en las últimas décadas, lo que siempre estuvo allí comenzó a hacerse visible. Al respecto estamos actuando colectivamente como la protagonista (casi autobiográfica) de Doris Lessing referente a los problemas de los que se prefiere no hablar: *«La forma de conciencia de aquella otra vida que se desenvolvía tan cerca de mí, tan oculta de mí, fue un proceso lento, incorporado precisamente dentro de la categoría de comprensión que llamamos “darse cuenta”, con su connotación de apertura gradual hacia la comprensión»* (Lessing, 2007) (p.13).

En el siglo XX las mujeres reclamaron su lugar bajo el sol recuperando el derecho a ser protagonistas y reivindicando la posibilidad de mirar el mundo desde su propia perspectiva. Como Ángela Carter señala, la recuperación actual de los cuentos por las mujeres responde a la misma motivación de los folkloristas nacionalistas de fines del XIX: *«El deseo de afirmar el derecho a una legítima parte del futuro, estableciendo el derecho a una parte del pasado»*. Quizá en este siglo XXI que se atreve a mirar a la cara la diversidad de los roles de género y de las especificidades sexuales, sea hora de echar una mirada a las producciones tradicionales que se asomaron al tema.

Probablemente el mayor aporte que puede realizar la antropología en el campo de la sexualidad consiste en des-naturalizar las normas que la rigen y mostrar su carácter de artefactos culturales construidos, y por consiguiente modificables. Esto es importante porque brinda apoyo a la libertad interior y hay que tener en cuenta que en todas las culturas, incluida la nuestra, los controles externos suelen ser menos coercitivos que la interiorización que hacemos de ellos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (1993). La condición humana. Barcelona: Paidós.  
Carter, Agela (1992). Caperucitas, Cenicientas y Marisabidillas. Una antología de cuentos populares. Barcelona: Edhasa.  
Clastres, Pierre (1986). Crónica de los indios Guayaquis. Barcelona: Alta Fulla.

- Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Evans-Pritchard, E. E. (1977). *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.
- Fausto-Sterling, Anne (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Editorial Melusina.
- Foucault, Michel. (1996). *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Caronte.
- Guillebaud, Jean-Claude (1998). *La tyrannie du plaisir*. Paris: du Seuil.
- Haffner, Sebastian (2005). *Historia de un alemán. Memorias 1914-1933*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Harris, Marvin (1995). *Nuestra especie*. Madrid: Alianza Universidad.
- Juliano, Dolores (1998). *La causa saharauí y las mujeres*. Barcelona: Icaria.
- Juliano, Dolores (2001). *El hilo se corta por lo más delgado. El tratamiento de la prostitución*. *Alternatives*, 7.
- Juliano, Dolores (2002a). *El espejo oscuro: La prostitución*. Barcelona: Icaria.
- Juliano, Dolores. (2002b). «La discriminación y el trabajo sexual». *Rescaldos. Revista de Diálogo Social*, N°7, 69-75.
- Juliano, Dolores (2003). «Prostitución: el modelo de control sexual femenino a partir de sus límites». En Osborne Guash (Eds.), *Sociología de la sexualidad* (pp. 178-198). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Juliano, Dolores (2004a). *Excluidas y marginales. Una aproximación antropológica*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Juliano, Dolores (2004b). *Marita y las mujeres en la calle*. Barcelona: Editorial Bellaterra.
- Juliano, Dolores (2007). *Sobre trabajos y degradaciones*. En Mamen Brizy Cristina Garaizabal (Eds.), *La prostitución a debate. Por los derechos de las prostitutas* (pp. 27-33). Madrid: Talasa.
- Juliano, Dolores (2008a). *El pánico moral y la criminalización del trabajo sexual*. En Isabel Holgado Fernández (Ed.), *Prostituciones. Diálogos sobre el sexo de pago* (pp. 111-123). Barcelona: Icaria.

- Juliano, Dolores (2008b). La construcción de la identidad a partir de sus límites. En Rosa Tello, Núria Benachy Mary Nash (Eds.), *Intersticios. Contactos interculturales, género y dinámicas identitarias en Barcelona* (pp. 193-225). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Kaydeda (1992). *Los apócrifos*. Madrid: Grupo Libro.
- Le Goff, Jacques y Truong, Nicolás (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- Lemoine, Jacques (1997). *Fonction et rebellion. La place de la femme a l'intérieur et à la périphérie du monde chinois*. *Social Anthropology*, 5(3).
- Lessing, Doris (2007). *Memorias de una superviviente*. Barcelona.: Debolsillo.
- Maalouf, Amin (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.
- Maillard, Chantal (1992). *La creación de la metáfora. Introducción a la razón -poética*. Barcelona: Anthropolos.
- Núñez Becerra, Fernanda (2002). *La prostitución y su represión en la ciudad de México (siglo XIX) Prácticas y representaciones*. México: Gedisa.
- Pena González, José Pablo (2006). *El traje español en el romanticismo 1828-1868*. Madrid: Premio Marqués de Lozoya.
- Quignard, Pascal (2005). *El sexo y el espanto*. Barcelona: Minúscula.
- Restrepo, Laura (2004). *Delirio*. Madrid: Alfaguara.

**CUERPO**



## **CUERPOS Y POLÍTICAS FEMINISTAS: EL FEMINISMO *COMO* CUERPO<sup>1</sup>**

Mari Luz Esteban Galarza

El cambio de siglo ha confirmado la continuidad y diversificación del feminismo: el movimiento asociativo tiene bajas y un menor eco en las calles, si lo comparamos con el que era hace veinte años; pero sigue siendo una referencia clave y sigue reinventándose a sí mismo. Además, en los últimos décadas ha crecido de manera notable la actividad feminista institucional, académica y profesional, y me atrevería a afirmar que algunas de las iniciativas más interesantes se están dando, precisamente, en las intersecciones de todos esos ámbitos.

Las Jornadas Feministas Estatales celebradas en Granada los días 5, 6 y 7 de diciembre de 2009, comenzaron con la percusión de

1. Los contenidos de este artículo han sido presentados en diferentes foros, dentro y fuera de la universidad, por lo que estoy en deuda con las críticas y observaciones de muchas personas. Entre ellas quiero destacar a Gloria García Nieto (Colectivo Escuela No-sexista de Asturias) y Paloma Uria (Colectivo ADREI), por un lado, y a Silvia García Dauder, Nuria Gregori e Inmaculada Hurtado, por otro, que fueron las primeras que me invitaron a hablar sobre «cuerpos políticos feministas» en Asturias y en Valencia, respectivamente.

Una versión corta de este artículo fue presentada en las Jornadas Estatales Feministas de Granada (5-7 de diciembre de 2009), en la mesa redonda «Cuerpos, sexualidades y políticas feministas» (Se puede acceder a este texto en: <http://www.feministas.org/spip.php?article225>).

Agradezco también a Carmen Díez Mintegui sus comentarios al borrador de este artículo.

los tambores de la Lesbianbanda de Valencia<sup>2</sup> (ver imagen 1) que sonaron también con fuerza durante la (histórica) manifestación que recorrió las calles de esta ciudad el domingo 6 de diciembre por la noche. En un contexto como el que vivimos, de igualdad legal y cambios para las mujeres y las feministas, pero afectado de una cierta dosis de incertidumbre respecto al futuro, acompañar unas jornadas con el ritmo de los tambores es una idea estupenda: la música, unida a la alegría de los encuentros, nos ayuda a conjurar fantasmas y a convencernos de que sí, de que somos muchas, de que sí, de que hay mujeres jóvenes, y de que a pesar de las diferencias y las dificultades la armonía y el futuro son posibles.



Imagen 1.- Lesbianbanda de Valencia. Jornadas Feministas Estatales de Granada (2009). Foto de Miren Usoz Chic y Tránsito Fernández Habas.

Esta experiencia es además un ejemplo perfecto de cómo un movimiento social como el feminismo se va construyendo a sí mismo a través de actividades grupales que *movilizan y ponen en relación* los cuerpos feministas individuales, que van conformando así un

2. También comenzaron de la misma forma las IV Jornadas Feministas de Euskal Herria, que tuvieron lugar en Portugaleta (Bizkaia) en abril de 2008.

cuerpo colectivo, en el sentido de desplegar, renovar y articular una emoción y una energía compartida absolutamente imbuidas de ideología; un *espacio expresivo, creativo y reflexivo*, en palabras de Silvia Palumbo, la fundadora del proyecto lesbianbanda<sup>3</sup>. Es, por tanto, también, un buen preámbulo para este artículo, cuyo objetivo principal es reflexionar sobre la relación entre cuerpos y políticas, un eje de análisis que considero central, no sólo para el feminismo sino para los movimientos sociales en general, y que tiene implicaciones vivenciales, identitarias, teóricas y políticas. Reflexionar sobre esta relación me sirve también para presentar una forma de evaluar, de analizar y de diseñar las iniciativas y acciones feministas *desde* el cuerpo, es decir, poniendo el cuerpo en el centro de la mirada, convirtiéndolo en un instrumento epistemológico y político privilegiado.

## DE QUÉ CUERPO/S HABLAMOS

En la historia del feminismo referirse al cuerpo suele quedar limitado, directa o indirectamente, a unos ámbitos concretos de la vida, relacionados por lo general con la salud, la reproducción, la sexualidad... Asimismo, todo lo relativo al cuerpo suele asociarse más con esas políticas feministas que solemos denominar *de la identidad*, frente a las políticas *de la desigualdad*. Sin embargo, la propuesta teórica y metodológica que voy a sintetizar aquí pretende ir más allá de esas clasificaciones, dándonos la oportunidad de reflexionar, e incluso de actuar a la vez, sobre temáticas tan dispares como el aborto, la imagen corporal, el empleo o la economía, por citar solo algunos ejemplos. Precisamente mi interés es intentar trascender esas

3. El *Proyecto Lesbianbanda* es un proyecto de «construcción de bandas de mujeres lesbianas en percusiones, voces, textos y expresiones escénicas callejeras como gesto político». La artista argentina Silvia Palumbo fundó la primera lesbianbanda en Buenos Aires donde organiza talleres de percusión en los que se trabaja la concienciación y el empoderamiento de las mujeres. En la actualidad hay también lesbianbandas en México, Valencia, Asturias...

Véase: <http://www.silviapalumbo.com.ar/proyLBB.htm>

dualidades (identidad-sexualidad / desigualdad-economía), que aunque reflejan diferencias ideológicas y políticas reales tienden también a reificar separaciones que podrían ser superadas. Tal y como yo lo veo, pensar *desde* y *con* el cuerpo no es más que una forma de avanzar en la reflexión general sobre las relaciones desiguales de género, y avanzar también en las teorizaciones en torno al sujeto *mujer* y al sujeto político feminista.

Otra idea que quiero subrayar de partida es que no hay un solo cuerpo, ni teórica ni políticamente, tampoco en el feminismo, sino muchos tipos de cuerpos que *conviven* y *discuten* entre sí, a diferentes niveles: biológico<sup>4</sup>, social, cultural, fenomenológico<sup>5</sup>, teórico-epistemológico<sup>6</sup>, político<sup>7</sup>... Aunque la tendencia sea la de pensar en el cuerpo exclusivamente como aquello definido por la biomedicina y la psicología. Por tanto, convendría que fuéramos conscientes de qué definición o marco teórico-conceptual estamos utilizando cuando hablamos sobre el cuerpo e incluso lo explicitáramos.

En la noción de cuerpo que subyace a la propuesta incluida en este texto se pone el énfasis en dos de sus dimensiones posibles, la material y la agencial; dos dimensiones que se articulan de una manera singular en algunos enfoques teórico-metodológicos actuales de las ciencias sociales, dentro de la llamada teoría del cuerpo<sup>8</sup>. Desde

4. Puede haber distintas lecturas de la biología, como disciplina científica que se ocupa de las propiedades de los seres vivos: morfogénesis, reproducción, patogenia...

5. Cuando digo fenomenológico, me refiero a la fenomenología como *una disciplina que estudia el cuerpo como participante activo en la creación del yo* (Fausto-Sterling, 2006:318). Así, Maurice Merleau-Ponty localiza la subjetividad no en la mente o la conciencia, sino en el cuerpo, y otorga al cuerpo vivido una entidad ontológica que Sartre, por su parte, atribuía a la conciencia (ibidem).

6. Hay que tener en cuenta que las circunstancias históricas, psicológicas y sociológicas que influyen en el surgimiento del conocimiento científico (en plural) sobre el cuerpo son múltiples.

7. La política puede entenderse, en el sentido arendtiano, como un ámbito de realización humana, una acción colectiva que engendra poder; de una manera más restrictiva y simple, la política sería el proceso orientado hacia la consecución de los objetivos de un grupo.

8. La teoría del cuerpo es un modelo teórico-metodológico que surge en la década de los ochenta pero se desarrolla sobre todo a partir de los noventa, que tiene como antecedentes autores y teorías que a lo largo del siglo XX han intentado desarrollar un análisis social de alcance general: desde Marcel Mauss que definió el concepto de *técnica corporal* y *habitus*

esta posición, pensar en cuerpos sería pensar, en primer lugar, en las condiciones materiales de la existencia, que nos remiten a factores de diferenciación social como el género, la clase, la etnia, la edad, la preferencia sexual... ya que hay una conexión íntima entre los cuerpos y los contextos históricos, sociales, económicos y culturales en los que se conforman y viven dichos cuerpos.

Ninguna cultura deja el cuerpo humano a su libre albedrío, pero en las sociedades capitalistas occidentales, dominadas por el consumo y el desarrollo de la tecnología, el cuerpo se ha convertido en un dispositivo preferente de regulación y control social, por un lado, y de denuncia y reivindicación, por otro. De ahí su centralidad en diferentes movimientos sociales, incluido el feminismo. Pero, inspirándonos en los análisis de Michel Foucault sobre el biopoder, el cuerpo y la sexualidad<sup>9</sup>, el control social al que nos referimos es sobre todo una regulación a través de la administración de la vida, una administración de la biología, de la reproducción, del trabajo, de la sexualidad... lo que produce sujetos muy concretos, tipos determinados de personas que han incorporado dichas conductas. Una regulación que es inseparable de la capacidad de agencia<sup>10</sup> y resistencia que tienen todos y cada uno de los individuos, sea cual sea su posición social, política o económica.

## IN-CORPORACIONES FEMINISTAS

El cuerpo ha estado y está muy presente en los diferentes feminismos, aunque esto se ha agudizado en la segunda mitad del siglo

---

en su ensayo «Técnicas y movimientos corporales», publicado por primera vez en 1936; hasta Pierre Bourdieu, con su análisis sobre el gusto y la clase.

En esta teoría, el cuerpo es considerado un agente y un lugar de intersección tanto del orden individual y psicológico como social (...) es visto como un ser biológico pero también como una entidad consciente, experiencial, actuante e interpretadora (Lyon y Barbalet, 1994:55,63).

9. Véanse, por ejemplo, Foucault (1987, 1992).

10. Por mi parte, suelo simultanear el concepto de agencia (del inglés *agency*) con el de acción social e individual (Esteban, 2004).

XX, lo que tiene que ver con lo que Bryan Turner ha denominado el *contexto de emergencia del cuerpo* (1994), pero también con una de las características definitorias de cualquier planteamiento feminista: la tarea antideterminista, la crítica incansable a una visión biologicista de la subordinación social de las mujeres que convierte un orden social desigual (de género, clase, etnia, sexualidad...) en un orden natural, negando con esto cualquier posibilidad de cambio<sup>11</sup>. Sin embargo, podríamos afirmar que, salvo excepciones muy valiosas por parte de algunos sectores feministas: feministas de la diferencia, artistas, terapeutas... hemos actuado y experimentado más que reflexionado teóricamente respecto al cuerpo, y que no siempre hemos sido conscientes de qué significados estaban implícitos en nuestras teorías y en nuestras acciones.

En este artículo parto de la idea de que eso que llamamos identidades de género (ser mujeres, hombres, o lo que sea que seamos<sup>12</sup>), así como las prácticas sociales e individuales, en general, también las feministas, son sustancialmente corporales, y esto en diferentes sentidos:

- 1) Primero, que como humanas<sup>13</sup> no somos más que un cuerpo, en sus diferentes dimensiones, íntimamente relacionadas entre sí: materialidad, apariencia, estética, gestualidad, movimiento, sensorialidad, emoción, percepción, intuición, cognición... Por lo tanto, estoy discutiendo y cuestionando la separación entre el yo y el cuerpo, entre razón y emoción, entre pensar y sentir, que fundamenta eso que llamamos el pensamiento occidental y que afecta a un sector importante del feminismo, como veremos posteriormente.

11. No son solo las mujeres las que son naturalizadas, también los hombres, los negros, los pobres, los homosexuales...

12. En algunos círculos feministas se están utilizando hoy día las denominaciones biomujer y biohombre, con un objetivo de diferenciar a éstos de las personas transexuales o transgénero y, por tanto, de desafiar las taxonomías científicas y sociales respecto al sexo y el género. Pero estas nociones producen un efecto paradójico ya que, si bien cuestionan la formulaciones occidentales bipolares, al mismo tiempo, refuerzan la idea de lo biológico como algo dado.

13. Utilizo el femenino plural para referirme a todos los seres humanos.

- 2) Segundo, que convertirse en *mujer* implica un *trabajo corporal*<sup>14</sup> de generización a lo largo de toda nuestra vida (aunque haya edades, espacios y actividades donde esto se lleva a cabo de una manera más intensiva y específica); un proceso que tiende a acentuar y desarrollar unas partes del organismo, unas capacidades y unos conocimientos sobre otros. Por poner dos ejemplos, en el caso de las mujeres se tenderá a enfatizar la vigilancia sobre la apariencia frente a la funcionalidad del cuerpo, o el desarrollo de un determinado tipo de emocionalidad y de relacionalidad, que potencia a su vez una división sexual y concreta del trabajo. Es decir, a las personas que somos catalogadas como mujeres (y de otra manera, a los hombres) se nos enseña (lo pongamos en práctica o no) a sentir, a conmovernos, a poner el cuerpo en movimiento de una determinada manera, lo que promueve maneras también concretas de mirar y percibir el mundo y de actuar, que a su vez sustentan un orden social, político y económico determinado. Todo ello, como digo, basado en un aprendizaje físico, motriz, emocional, sensorial... que está íntimamente articulado con el aprendizaje simbólico, cognitivo o intelectual.
- 3) Tercero, y en esta misma línea, que hacerse feminista no sería más que configurar y reconfigurar, consciente o inconscientemente, nuestra corporalidad, nuestra subjetividad e intersubjetividad, nuestro *ser-en-el-mundo*<sup>15</sup>, nuestra acción individual y colectiva... de un modo similar al señalado al comienzo del artículo para el caso de la música de los tambores. Eso sí, de una manera siempre crítica con los mandatos

14. Término tomado del estudio de Loïc Wacquant (1995:73) con boxeadores. El trabajo corporal es una manipulación intensiva del organismo con un objetivo de imprimir en la persona posturas, rutinas de movimientos y estados subjetivos emocionales y cognitivos concretos, de forma que el campo corporal se reorganiza, se resaltan unos órganos y capacidades sobre otras, y se transforma no solo el sentido del cuerpo sino la conciencia sobre el propio organismo y, en definitiva, respecto al mundo. Yo he utilizado este concepto en mi análisis de la profesión de modelo de pasarela (Esteban, 2004) y estoy aplicándolo ahora al estudio de la socialización amorosa.

15. En el sentido que da a esta expresión Merleau-Ponty (2000).

culturales. Aunque puedan darse contradicciones y tensiones, el feminismo nos ha enseñado a privilegiar la práctica de la libertad frente a la sumisión, la acción frente a la pasividad, la presencia frente a la ocultación, la fuerza frente a la fragilidad, el ejercicio del placer frente al peligro... por poner algunos ejemplos. Todo ello en el marco de procesos distintos donde actualizamos y renovamos nuestro ser feministas, y moldeamos nuestra ideología y nuestra participación social, siempre al hilo de experiencias corporales, emocionales y cognitivas colectivas (en reuniones, manifestaciones, fiestas, asambleas, acciones...).

Mas aún, se podría valorar, se podría medir la presencia, el éxito o el declive de un movimiento (de una corriente, de un sector, de una campaña...) en función de si es identificable, distinguible o no corporalmente. Hay una relación directa entre imagen/presencia colectiva y acción corporal, por un lado, y conceptualización y reivindicación feminista, por otro. Si no somos capaces de evocar, de visualizar, de *ponerle* cuerpo/imagen a un tipo concreto de reivindicación, o nos cuesta, es que hay algún grado de invisibilización o dificultad alrededor de ese campo, de esa reivindicación, que va más allá de su oportunidad teórica o política. Volveré a esta cuestión más adelante.

¿Para qué nos puede servir una teoría y una metodología *corporal* feminista, una manera de mirar y hacer conscientes las configuraciones y *usos* feministas del cuerpo, que integre, como explicaré después, algunos planteamientos teóricos actuales al respecto? Desde como yo lo veo, puede sernos útil para:

- 1) Hacer una historia alternativa del feminismo, los feminismos, de las convergencias y divergencias entre ellos, de sus transformaciones teóricas y prácticas... Una historia que se añade a otras historias que se han hecho o están por hacer; una historia que implique diagnósticos y revisiones de nuestros propios conceptos, principios y actuaciones.
- 2) Indagar en las lecturas, visiones y contenidos feministas explícitos e implícitos, visibles e invisibles, en nuestra *agenda oculta*; descubrir los significados, las ideas que constituyen

- los mensajes y el ideario feminista y valorar si son esas las que queremos transmitir.
- 3) Abordar y afrontar claves y dilemas diversos y actuales, como todo lo que tiene que ver con:
    - Seguir afrontando las diferencias y similitudes entre eso que llamamos mujeres y eso que llamamos hombres: una revisión de las nociones sobre el cuerpo implica, por ejemplo, una reflexión sobre nuestras visiones sobre la sexuación humana y las relaciones de género.
    - Identificar y canalizar las concreciones y paradojas en torno a la identidad, la agencia, el empoderamiento; las tensiones entre considerar a las mujeres como víctimas o como agentes, desde la consideración de que la acción, la resistencia humana, entendida también como corporal, es posible incluso en las circunstancias más adversas: una mujer anoréxica en situación extrema ingresada en un hospital, una mujer víctima de una red de tráfico de prostitución, una mujer sin ningún tipo de recurso propio sometida al poder de su marido o de la familia de su marido... deben ser vistas como agentes, ya que intentarán, como mínimo (siguiendo a Dolores Juliano), compensar la situación que están viviendo. Verlas solo como víctimas es un problema nuestro, una limitación teórica, política y social.
    - Percibir de maneras alternativas las relaciones entre biología, naturaleza y cultura: ¿hasta qué punto somos biología, somos naturaleza o somos cultura? ¿cómo podemos producir lenguajes que articulen estos diferentes niveles que hemos inventado para representar lo humano? ¿cómo se proyectan o se superan estas separaciones en distintas teorías feministas del cuerpo?
  - 4) Revisar y reactualizar temas y debates clásicos (derechos sexuales y reproductivos, trabajo, violencia...) y cavilar sobre si los planteamientos hechos anteriormente son suficientes o hay que deshechar algunos e incorporar nuevas ideas, nuevas representaciones, nuevas acciones.
  - 5) Repensar el cambio social: analizar los cuerpos como agentes implica también analizar los cambios (significativos o no, intencionales o no) que se van dando cotidianamente en la

- vida de los sujetos, siempre en relación con los contextos dinámicos donde se producen, sin estar solo atentas a las lecturas y estrategias conscientes.
- 6) Reflexionar sobre las relaciones entre distintas generaciones de feministas: por un lado, las mayores, más escépticas, en general, respecto a la dimensión teórica del cuerpo que, o bien relacionan exclusivamente con la salud y la sexualidad, o con los «excesos de la postmodernidad», y que privilegian un quehacer político basado en leyes, normas, instituciones... buenas hijas de una tradición, la occidental, donde se entiende el individuo como perfectamente aislado del resto, una unidad cognitiva, moral, psicológica... un sujeto emocional diferenciado del sujeto racional, un yo separado del cuerpo. Por otro lado, las feministas jóvenes, mucho más seducidas, fascinadas incluso, por todo lo que tiene que ver con lo corporal, que identifican con posicionamientos innovadores del género y del feminismo. De manera que el cuerpo (sobre todo el cuerpo sexual, como mostraré después), más allá de su interés y pertinencia, se ha convertido en un nexo de autoafirmación y ruptura para muchos sectores de feministas jóvenes, en un proceso con un gran potencial epistemológico y político pero también con riesgos, en cuanto que no siempre conlleva un ejercicio genealógico y autocrítico suficiente.

#### APROXIMACIONES TEÓRICAS FEMINISTAS: DEL CUERPO COMO *ALIEN* AL CUERPO COMO AGENTE<sup>16</sup>

Ha habido y hay diferentes aproximaciones teóricas, diferentes epistemologías feministas del cuerpo, que suponen implícita o explícitamente formas distintas de acción y vindicación. Para sistema-

16. En este apartado voy a resumir los contenidos incluidos en el primer capítulo de mi libro de *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio* (2004), que a su vez estaban inspirados en el libro *Volatile Bodies*, de Elizabeth Grosz (1994).

tizar las principales posiciones feministas respecto al cuerpo, voy a utilizar dos ejes de análisis: el de la igualdad / diferencia, y el del constructivismo / postestructuralismo, al que añadiré una quinta opción, la del *cuerpo como agente*, que es la que defenderé como más acorde con algunas visiones científicas, sociales y feministas de las dos últimas décadas. Hay una cierta cronología en los diferentes planteamientos aquí presentados aunque, de alguna manera y en versiones distintas, todos ellos están conviviendo entre nosotras.

Algunas lecturas del cuerpo femenino y de su *especificidad* (ciclicidad, menstruación, embarazo, maternidad, lactancia...), dentro sobre todo del llamado feminismo de la igualdad<sup>17</sup>, han tendido a ser absolutamente negativas, lo que se traduce en la idea del cuerpo como una limitación para el acceso de las mujeres a los derechos y privilegios que la sociedad otorga a los hombres. Esto en una doble dimensión: como una limitación pero también como una ventaja, por el especial punto de vista que puede permitir a las mujeres. El cuerpo, biológicamente determinado, sería un obstáculo, un *alien* para los fines culturales e intelectuales, estableciéndose una distinción absoluta entre una mente sexualmente neutra y un cuerpo sexualmente determinado y limitado. Se mantendría así la ilusión de poder *prescindir* del cuerpo.

Veamos a continuación, a modo de ilustración de lo anterior, un párrafo de *El Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir:

*(...) Efectivamente la pubertad transforma el cuerpo de la niña. Es más frágil que antes; los órganos femeninos son vulnerables, su funcionamiento delicado; insólitos y molestos, los senos son una carga; en los ejercicios violentos recuerdan su presencia, tiemblan, duelen. A partir de esta edad, la fuerza muscular, la resistencia, la agilidad de la mujer son inferiores a las del hombre. El desequilibrio de las secreciones hormonales crea una inestabilidad nerviosa y vasomotriz. La crisis menstrual es dolorosa: dolores de cabeza, musculares, dolores de vientre hacen difíciles o incluso imposibles las actividades hormonales; a estos malestares se suman a menudo trastornos psíquicos; nerviosa, irritable, es frecuente que la mujer pase cada mes por un estado de semialienación; los centros pierden el control*

17. En el que Grosz sitúa a autoras como Simone de Beauvoir o Shulamit Firestone.

*del sistema nervioso y simpático; los trastornos circulatorios, algunas autointoxicaciones convierten el cuerpo en una pantalla que se interpone entre la mujer y el mundo, una niebla ardiente que se abate sobre ella, la ahoga y la aísla: a través de esta carne doliente y pasiva, el universo entero es una carga demasiado pesada. Oprimida, sumergida, es una extraña para ella misma, porque es una extraña para el resto del mundo. Las síntesis se desintegran, los instantes dejan de estar relacionados, el otro sólo se reconoce de forma abstracta; aunque el razonamiento y la lógica permanecen intactos como en los delirios melancólicos, están al servicio de las evidencias pasionales que estallan en el seno de la desazón orgánica. Estos hechos son muy importantes, pero la mujer les da peso sobre todo por su forma de tomar conciencia de ellos (1998:76-77).*

Aunque la tesis central del libro de Beauvoir, *no se nace mujer, se llega a serlo*, es uno de los anclajes del feminismo constructivista que se desarrollará en las últimas décadas del siglo XX, en contra siempre de una idea naturalizada del ser mujer, párrafos como el anterior muestran muy bien lo que sería esa posición negativa respecto a la biología, lo corporal, que impregna muchas formulaciones teóricas feministas pero también una parte importante de las experiencias de las mujeres: el malestar con su especificidad biológica. Es una mirada donde se diferencian absolutamente el yo, la mente y el cuerpo, y se entiende éste como un obstáculo para nuestra participación social como iguales; aunque podríamos encontrar también una lectura positiva en el sentido de que esta realidad permite a las mujeres situarse de forma alternativa frente al mundo.

En el polo opuesto, las feministas de la diferencia, en sus distintas procedencias teóricas y geográficas, han percibido el cuerpo como clave para entender la existencia social, histórica y psicológica de las mujeres; un cuerpo constituido en lo que se ha denominado el orden del deseo, la significación, lo simbólico, el poder. La mujer sería *lo otro* por antonomasia y es fundamental construir una identidad femenina propia, de forma que *El* elemento fundamental en la constitución social de los sujetos sería la diferencia sexual, lo que hoy día es a mi entender problemático de mantener. Pero, la re-lectura y revisión de sus textos me parece ineludible para una teoría corporal, porque son precisamente ellas las que más específicamente han ensayado narrativas corporales feministas.

Veamos, por ejemplo, un párrafo del libro *El cuerpo indispensable*, de María Milagros Rivera Garretas (1996):

*El cuerpo femenino, significante de qué*

*Significante de todo, de todo lo que se quiera, de todo lo que se llegue a poner en palabras, imágenes, sonidos, claves... de todo lo que se sea capaz de percibir. Toda la vida me ha acompañado una sorpresa: oír decir, atribuirle a una mujer, que 'solamente' la amaban por su cuerpo. Como si esto fuera insatisfactorio, como si no significara apenas nada. Se trata de un tópico comparable con el del hombre angustiado porque (quizá) solamente es amado por su dinero. Marilyn Monroe era presentada como prototipo de esa angustia considerada una angustia femenina (...)*

*Los fragmentos de la última película que rodó Marilyn Monroe ('Something's Got To Give', 1962), una película que su muerte dejó inacabada, muestran, más aún que las anteriores, a una artista genial que significa un mundo con las presencias, con la voz, con los gestos y con la luz de su cuerpo. Un cuerpo –dicen quienes la han biografiado– que una extraordinaria atención por parte de quien lo habitaba mantuvo fascinante y transformó con su arte en mediación viva de lo que ella quiso decirle al mundo. Una atención que algunos, algunas, quizá por obra de Michel Foucault, llaman disciplina. Podría también llamarse amor de sí, amor a la obra materna (que consiste en cuerpos y relaciones), 'admiración de la obra divina'...*

*Lo que Marilyn Monroe quiso decirle al mundo es algo que nadie acaba de saber decir con soltura qué es lo que fue. Es algo que apasionó a mujeres y hombres, que supieron percibirlo. Una figura histórica de hombre cuya capacidad de apasionar por su talento mediador ha cruzado sexos, espacios, tiempo y culturas es la del Jesús de Nazareth doliente: Teresa de Jesús da la medida cuando explica en su 'Libro de la vida' que la visión de una imagen del cuerpo sangrante y herido del Cristo flagelado atado a una columna en la oración del huerto transformó definitivamente su vida, inclinándola en posición de genialidad. Mucho más común es el atractivo que, siempre entre mujeres y hombres, ha ejercido y ejerce la figura de Cristo crucificado: figura de un cuerpo, como el de la escena de la flagelación, semidesnudo y profundamente llagado.*

*Cuerpo glorioso de una mujer, cuerpo doloroso de un hombre divino.*

*El hechizo de la belleza extraordinaria del cuerpo de Marilyn Monroe se vincula con su capacidad de significar que la piel no aísla necesariamente*

*el interior del cuerpo humano del mundo: la luz de los astros y la de su talento podían mezclarse, y se mezclaban, en un movimiento circular que alucinaba a multitudes. Lo cual significa –ella lo significó de modo sublime- que la piel no es, necesariamente, barrera que sustente la dicotomía interior/exterior, propio/ajeno, dicotomía que es fundamental al orden simbólico patriarcal o viril. El cuerpo flagelado de Jesucristo significa, de modo tangible y brutal, la misma posibilidad de unidad, de contigüidad sin barreras, entre el cuerpo humano y su entorno (1996:11-12).*

Una segunda manera, complementaria de la anterior, de ordenar las perspectivas feministas respecto al cuerpo, es fijarnos en el binomio constructivismo / postestructuralismo.

Dentro de la perspectiva constructivista, la mayoritaria por otra parte en las visiones feministas del cuerpo, éste ya no es un obstáculo en la consecución de la igualdad de oportunidades, ni se ve la biología como negativa en sí misma, sino que se entiende que es el sistema social el que la organiza y le da sentido, por lo que hay que propiciar nuevas lecturas y asociarle nuevos contenidos, valores y representaciones. Pero, así y todo, siguen vigentes las oposiciones mente/cuerpo y sexo/género, que distinguen entre lo biológico, lo natural, por un lado, y lo mental, lo social, lo ideológico, por otro, estableciéndose una distinción entre el yo y el cuerpo, entre el cuerpo físico, material, carnal, que queda fuera del análisis, y el cuerpo como objeto de representación.

Un fragmento de mi libro *Re-producción del cuerpo femenino* (2001) puede dar una idea de qué tipo de relatos corporales surgen dentro de esta perspectiva:

*(...) Haciendo un resumen de las teorías médico-científicas sobre la salud y el cuerpo de las mujeres presentadas en el capítulo 1.1., podemos ver cómo a lo largo de la Historia de la civilización occidental ha habido ciertas constantes. Una de ellas ha sido el énfasis en la diferenciación del cuerpo masculino y el femenino (...) El cuerpo femenino se ha definido siempre como lo diferente, lo especial, al tiempo que ha habido una progresión en su problematización y en su conversión en un objeto priorizado de investigación. Esta insistencia en el control de los procesos orgánicos femeninos se ha constituido en una forma indirecta pero muy eficaz de controlar socialmente a las mujeres (...)*

*Mientras tanto, el cuerpo masculino ha sido investigado sobre todo en relación a actividades concretas, como la práctica deportiva, pero es el modelo de lo humano por excelencia, aunque en la mayoría de las ocasiones no quede explicitado de esta manera. Distintas teorías han ido explicando las diferencias corporales entre hombres y mujeres, en las cuales, la mujer ha sido definida siempre en un nivel más bajo de humanidad, más cercana a lo animal. El análisis de la evolución de las metáforas dominantes respecto al cuerpo a lo largo de la historia nos permite ver que, mientras en los tiempos antiguos el cuerpo era visto como un sistema de interacciones dinámicas con el entorno, a partir de la segunda mitad del siglo XIX surgen nuevas conceptualizaciones y metáforas, apreciándose siempre una coherencia entre las teorías científicas y los argumentos socio-políticos discriminadores para las mujeres (...)*

*En el siglo XX, la metáfora predominante es la de la máquina: una máquina totalmente jerarquizada y donde el cerebro se define como el órgano principal. Pero esta metáfora es aplicada de diferente forma a hombres y mujeres, puesto que, como señala la antropóloga Emily Martín, el cuerpo femenino es considerado como un sistema que fracasa siempre que no se consiga el objetivo último, que es la procreación (...)*

*Además, podemos comprobar otra constante en la lectura del cuerpo femenino, como es la negatividad inherente a la misma, negatividad que se refleja asimismo en la vivencia que las mujeres tienen de su cuerpo y de sus procesos específicos (...) Uno de los procesos fisiológicos donde mejor se demuestra la influencia de esta negatividad es el relativo a la producción de óvulos y espermatozoides, donde en las explicaciones científicas se comprueba una diferencia abismal entre la positividad con que es abordada la espermatogénesis en comparación con la negatividad que rodea a la ovulación y al ciclo menstrual en conjunto, que se deja traslucir, por ejemplo, en los términos utilizados (2001:74-76).*

Un cuerpo, como vemos, que es deconstruido. Pero un cuerpo, por otra parte, representado, simbolizado, objetualizado, que no llega a ser agente y cuya carnalidad, materialidad, está ausente.

En cuarto lugar, tendríamos los planteamientos postestructuralistas, donde el ejemplo por excelencia lo supone el *Manifiesto para cyborgs* de Donna Haraway (1995:251-311), que propone el *cyborg* como una metáfora, un recurso imaginativo frente a una mirada y un mundo dicotomizados que al final uniformizan y excluyen socialmente a las mujeres; como un instrumento ideal para abordar la ruptura de todo

tipo de dualismos: lo humano y lo animal, lo humano y la máquina, lo físico y lo no físico, lo masculino y lo femenino...

Escribe Haraway al comienzo de su manifiesto:

*Las páginas que siguen son un esfuerzo blasfematorio destinado a construir un irónico mito político fiel al feminismo, al socialismo y al materialismo. La blasfemia requiere que una se tome las cosas muy en serio y, para mí, es el mejor referente que puedo adoptar desde las seculares tradiciones religiosas y evangélicas de la política norteamericana -incluido el feminismo socialista-. Por eso, este trabajo es mucho más auténtico que si surgiese como mito e identificación. La blasfemia nos protege de la mayoría moral interna y, al mismo tiempo, insiste en la necesidad comunitaria. La blasfemia no es apostasía. La ironía se ocupa de las contradicciones que, incluso dialécticamente, no dan lugar a totalidades mayores, y que surgen de la tensión inherente a mantener juntas cosas incompatibles, consideradas necesarias y verdaderas. La ironía trata del humor y de la seriedad. Es también una estrategia retórica y un método político para el que yo pido más respeto dentro del feminismo socialista. En el centro de mi irónica fe, mi blasfemia es la imagen del cyborg.*

*Un cyborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción.*

*La realidad social son nuestras relaciones sociales vividas, nuestra construcción política más importante, un mundo cambiante de ficción. Los movimientos internacionales feministas han construido la 'experiencia de las mujeres' y, asimismo, han destapado o descubierto este objeto colectivo crucial. Tal experiencia es una ficción y un hecho político de gran importancia. La liberación se basa en la construcción de la conciencia, de la comprensión imaginativa de la opresión y, también, de lo posible. El cyborg es materia de ficción y experiencia viva que cambia lo que importa como experiencia de las mujeres a finales de este siglo. Se trata de una lucha a muerte, pero las fronteras entre ciencia ficción y realidad social son una ilusión óptica.*

*La ciencia ficción contemporánea está llena de cyborgs -criaturas que son simultáneamente animal y máquina, que viven en mundos ambiguamente naturales y artificiales.*

*La medicina moderna está asimismo llena de cyborgs, de acoplamientos entre organismo y máquina, cada uno de ellos concebido como un objeto codificado, en una intimidad y con un poder que no existían en la historia*

*de la sexualidad. El 'sexo' del cyborg restaura algo del hermoso barroquismo reproductor de los helechos e invertebrados (magníficos profilácticos orgánicos contra la heterosexualidad). Su reproducción orgánica no precisa acoplamiento. La producción moderna parece un sueño laboral de colonización de cyborgs que presta visos idílicos a la pesadilla del taylorismo. La guerra moderna es una orgía del cyborg codificada mediante las siglas C3! -el comando de control de comunicaciones del servicio de inteligencia-, un asunto de 84 billones de dólares dentro del presupuesto norteamericano de 1984. Estoy argumentando en favor del cyborg como una ficción que abarca nuestra realidad social y corporal y como un recurso imaginativo sugerente de acoplamientos muy fructíferos. La biopolítica de Michel Foucault es una flaccida premonición de la política del cyborg, un campo muy abierto (...)*

Como hemos podido apreciar en estos cuatro ejemplos, las formas feministas de referirse al cuerpo pueden ser radicalmente diferentes.

La perspectiva de la que se nutre este artículo sobre cuerpos y políticas feministas se arraiga en esta última visión feminista postestructuralista absolutamente crítica con el pensamiento binario, y se inspira asimismo en aportaciones que se están desarrollando dentro de la historia<sup>18</sup>, la sociología<sup>19</sup>, la antropología<sup>20</sup> o la filosofía<sup>21</sup> (como la fenomenología)<sup>22</sup>. Es una posición teórica donde, además de Haraway, destacan autoras como Judith Butler y su feminismo *queer*, que posibilitan abordajes complejos, relacionales, dinámicos, performativos, encarnados... del género. El cuerpo sería, así, siguiendo a Butler (1997), la encarnación de una manera de hacer, de dramatizar, de reproducir situaciones históricas. Y el género, un estilo corporal, un conjunto de actos que se repiten pero pueden al mismo tiempo ser modificados.

18. Con historiadores como Jean y John Comaroff (1991).

19. Con sociólogos como Pierre Bourdieu (1997) o Bryan Turner (1994).

20. Con antropólogas como Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock (1987), así como Thomas Csordas (1994), uno de los autores que más ha profundizado en el concepto de *embodiment* (encarnación, in-corporación).

21. El trabajo de Michel Foucault es fundamental para entender la teoría social del cuerpo.

22. Donde destaca sobre todo Maurice Merleau-Ponty (2000).

Estas relecturas se apoyan también en revisiones respecto a la cultura, el cambio social, la *agency/práctica*<sup>23</sup>, y el poder<sup>24</sup>, entre otras, que influyen directamente en ese *cuerpo como agente* (Esteban, 2004), donde otro autor clave es Robert Connell (1995), absolutamente crítico con el determinismo biológico pero también con el social, que convierte a los individuos en meros robots o vehículos de ideas. No se prescinde de la influencia del sistema social sobre los sujetos pero se da toda la relevancia a la praxis, lo que nos lleva a ver el género no como *lo que somos* sino como *lo que hacemos* (Stolcke, 2003), acciones sociales e individuales intersubjetivas, donde la corporalidad es una dimensión fundamental que guía nuestra vida.

De modo que las identidades y las prácticas individuales y sociales (de género, sexuales, amorosas, etc.), como formas de *estar* en el mundo y no de *ser*, no serían ni dicotómicas ni estarían fijadas culturalmente, lo que nos puede ayudar a desencializar la experiencia relativa también a ámbitos como la sexualidad y el amor. Estaríamos hablando de actos básicamente corporales (maneras de sentir, andar, expresarse, moverse, vestirse, adornarse, tocar-se, emocionarse, atraer-se, gozar, sufrir...), siempre en interacción con las otras personas; actos que van modificándose en el tiempo y en el espacio y que constituyen *itinerarios corporales*<sup>25</sup>, donde contexto social y económico, corporalidad y narratividad quedan estrechamente articulados.

Un ejemplo de narrativa donde el yo, el cuerpo y el contexto, el cuerpo como objeto pero también como sujeto, se entrelazan

23. Con autoras/es como Anthony Giddens (1987) o Sherry Ortner (2006).

24. Con autoras/es como Michel Foucault (1987), Antonio Gramsci (1986), Dolores Juliano (1992).

25. Definidos como «procesos vitales individuales pero que nos remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas, y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales. El cuerpo es así entendido como el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales. Itinerarios que deben abarcar un periodo de tiempo lo suficientemente amplio como para que pueda observarse la diversidad de vivencias y contextos, así como evidenciar los cambios» (Esteban, 2004:54).

íntimamente, lo tenemos en un fragmento del itinerario corporal de Elena, una de las personas que participó en mi libro *Antropología del cuerpo* (2004):

*(...) Iba a un colegio de la Sección Femenina. Era evidente que yo no era de la misma clase social que el resto. Hija de obrero y de modista. Notaba las diferencias en lo externo: en la forma de vestir - la marca de la ropa era fundamental: había que tener un Lacoste, unos «castellanos», un Lee y un «loden», y yo siempre iba con la ropa que mi madre me cosía-; en la forma de hablar, en los temas de conversación. Con unos 11 ó 12 años, la profesora de gimnasia nos obligaba a ducharnos con las puertas abiertas. Todas las niñas lo pasaban fatal, yo no la verdad, pero protestaba por la imposición que suponía. Recuerdo que una vez vieron mi incipiente vello púbico y me dijeron que aquello era una enfermedad. «¿Cómo una enfermedad? Mi madre también tiene pelos». «Pues será una enfermedad de tu familia». Yo debía ser la única niña de mi clase de 46, me acuerdo perfectamente del número, que había visto a su madre desnuda. Creo que de alguna manera intuí que poseía una información privilegiada, que ninguna niña más tenía. Saber como era el cuerpo de mi madre me dio ventaja por una vez respecto a ellas. Vestidas no eramos todas iguales, ellas tenían el poder; desnudas tampoco lo eramos y ahora el poder lo tenía yo (...)*

*Casi al mismo tiempo, pasé de «ser la niña mejor vestida del barrio» según mi madre, a ser una galocha, una hippiosa, que ni se pinta, ni se pone tacones y, si usa falda es hasta los pies, tipo indio; grandes camisetas y jerseys enormes que no dejaran ver ni las tetas, ni el culo. Nada parecido a una señorita; muy lejana a la imagen de feminidad al uso. Las broncas diarias con mi madre me llevaron a extremar todo lo posible mi apariencia descuidada y poco femenina. Sin embargo, dentro de esta imagen general, recuerdo que cada año una o dos veces me ponía tacones y falda corta y me pintaba para ir al instituto. Desde la distancia, me lo imagino como un ritual para reconocermé y para que los demás reconocieran que yo también podía ser una chica femenina, y supongo que atractiva. Mi imagen estaba creada a conciencia, con conciencia, era una imagen con la que pretendía dejar claro desde el principio y sin ambigüedades mi ideología. Vengo de la clase obrera y esto, antes y ahora, es definitivo en mí. Con mi aspecto físico quería demostrarle al mundo que estaba orgullosa de mi clase social, que era una chica de izquierdas, revolucionaria, y que por nada del mundo iba yo a renunciar a eso. No iba a dejar que me confundieran nunca con una pija. Por otro lado, empezaba a despertar el sentimiento de que las mujeres estaban oprimidas, en realidad, de que mi madre estaba oprimida. Yo quería luchar contra eso y para ello necesitaba romper con la imagen*

*de la mujer que consideraba tradicional y que tenía mucho que ver con lo que veía que era ser una señorita en formas, modos, comportamientos y vestimenta. Así que a mi manera de vestir, le añadí una forma de hablar, muy de barrio, con tacos estremecedores intercalados cada dos por tres. No quería casarme, no quería tener hijos, ni depender nunca de ningún hombre. Por último, tener un aspecto arreglado era una cosa reñida con la inteligencia. Si te vestías con tacón y te pintabas era porque querías que los chicos, y todos los demás, se fijaran en ti por eso, porque estabas guapa. Y yo no quería eso para mí. Sentía como si el hecho de arreglarme influyera en mi capacidad de raciocinio; como si los tacones o el rimel me fueran a volver tonta por el contacto con mi piel (...)*

*Mi madre me ha transmitido que mi cuerpo es bonito, tan bonito, tan deseable que soy un objeto de deseo para los hombres, incontrolables criaturas que quieren de mí sobre todo placer sexual. Para ello son capaces de cualquier cosa: desde echarme cualquier mejunje en la bebida para dormirme y luego abusar de mi cuerpo, hasta aprovechar que estoy dormida en el tren para meterme mano. Todavía tengo que oír a mi madre, y tengo 37 años, que no me duerma en el autobús. He vivido este doble mensaje materno como una fuerte contradicción. Por un lado, el cuerpo vivido con naturalidad y como una fuente de placer. Por otro lado, el cuerpo como un imán de atracción fatal para los hombres, que me crea mucha inseguridad en mi relación con ellos. Sé que el primer mensaje no es demasiado habitual de boca de una madre. Respecto al segundo, durante mucho tiempo he pensado que el miedo a los hombres era una cosa transmitida únicamente por mi madre y, por lo tanto, que sólo había recibido yo. Después de hablar del tema con amigas y de hacer alguna lectura, veo que estos miedos van más allá del discurso materno, que hay toda una memoria colectiva de miedo secreto a los hombres, que trasciende mi caso concreto. Carole Vance apunta: «En la vida de las mujeres la tensión entre el peligro sexual y el placer sexual es muy poderosa. La sexualidad es, a la vez, un terreno de constreñimiento, de represión y peligro, y un terreno de exploración, placer y actuación»<sup>26</sup>. De nuevo me reafirma que lo personal es político. Ella se pregunta ¿Para qué nos sirve este discurso del miedo a las mujeres? ¿Por qué nos quieren «conocer» de que el deseo sexual masculino es incontrolable cuando asoman nuestros cuerpos de mujer?*

*En mí, el discurso del miedo ha tenido durante mucho tiempo más peso que el del placer. Supongo que en otras muchas mujeres también. Vivir con estos miedos me ha llevado a negarme espacios. He sido muy miedosa*

26. Vance (1989).

*para ir a casa sola por la noche, nunca me he atrevido a hacer un viaje sin compañía, he sido incapaz de ligar en un bar o irme con un chico que no conociera a la cama. Nunca sé si cuando tú dices no, ellos van a seguir pensando que sí. Lo que más me preocupa es que pienso que no voy a poder controlar la situación, que a la hora de la verdad ellos van a hacer lo que quieran aunque yo no quiera. Y esto a pesar de que sé que la mayoría de las agresiones se producen en casa y que los agresores son casi siempre conocidos, muchas veces familiares. Aceptar que este miedo a la agresión sexual masculina estaba paralizándome me ha llevado a intentar resolverlo y de hecho, fue un motivo importante para iniciar mi terapia. Llevo algún tiempo recuperando mis experiencias placenteras y las de otras (...)* (Esteban, 2004:201-212).

Podríamos concluir este apartado subrayando que las nuevas formulaciones que se han ido produciendo en las últimas décadas en el ámbito del poder, el cuerpo o la práctica (agencia), que van retroalimentándose entre sí, han propiciado lo que cabría denominar una *somatización* en el análisis de las relaciones de género.

## CUERPOS POLÍTICOS FEMINISTAS

Una vez presentadas de manera breve distintas perspectivas en torno al cuerpo y delimitados algunos conceptos, pasemos ahora a reflexionar sobre los cuerpos políticos feministas.

Por *cuerpo político* me refiero a un conjunto articulado de representaciones, imágenes, ideas, actitudes, técnicas y conductas encarnadas, una configuración corporal determinada promovida consciente o inconscientemente desde un movimiento social, en nuestro caso el feminismo, que se concreta a nivel individual y colectivo. Un cuerpo político comporta siempre formas concretas de entender la persona, el género y las relaciones sociales, y de mirar, conocer e interactuar con el mundo, que suponen a su vez maneras (al menos intentos) de resistir, contestar y/o modificar la realidad.

No ha habido ni hay ni habrá un solo cuerpo político feminista, ni siquiera si acotamos nuestro análisis a las últimas décadas y al entorno del Estado español. Las imágenes incluidas en este texto no

son más que una pequeña muestra para ilustrar la amplísima variedad de cuerpos políticos feministas que han existido y existen<sup>27</sup>.

Podríamos decir que uno de los cuerpos políticos dominantes en el feminismo ha sido el cuerpo reproductivo, en plural (contracepción, aborto, maternidad, menstruación...): cuerpos con distintos rasgos y significados, algunos vigentes y otros no tanto (como el cuerpo del *self-help*, del *autoconocimiento*, al que me referiré posteriormente) (véanse imágenes 2-3-4-5).

puedes pedir al médico que te enseñe como usarlo. Es muy probable sin embargo, que te pongan resistencia, pero al menos deberías intentarlo. El espéculo es un aparato de plástico – los médicos pueden usar uno de metal o dos especies de varillas metálicas, pero el que nos conviene a nosotras es preferible que sea de plástico porque permite mayor visibilidad – que tiene una apariencia de pico de pato, como se lo llama en algunos países de habla hispana. Es así:

#### AUTO EXAMEN CON EL ESPECULO

Lo que necesitas:

- 1) Un espéculo de plástico
- 2) Una linterna o luz dirigida
- 3) Un espejo

Optativos:

- 1) Guantes
- 2) Algún lubricante
- 3) Agua tibia para calentar el espéculo si quieres.

Como hacerlo:

- Lo primero que tienes que hacer es aprender a manejar el espéculo; practica cómo abrirlo y cerrarlo hasta que lo domines.
- Obviamente, el espéculo tiene que ser personal y estar limpio, para evitar la transmisión de infecciones. Lávalo con agua tibia y jabón neutro antes

24

de cada inserción.

- Echate en una cama o mesa, ponte cómoda. Puedes estar sentada, semiincorporada o acostada. Algunos cojines o una almohada pueden ayudarte a encontrar la posición más cómoda.
- Si quieres, lubrica el espéculo mojóndolo un poquito. Con el espéculo cerrado, abre las piernas y levanta las rodillas, e inserta el espéculo suave-



Imagen 2.- Autoconocimiento. Libro *Cuaderno Feminista. Introducción al self-help* de Leonor Taboada (Fontanella, 1978).

27. Conseguir todas estas imágenes no hubiera sido posible sin la ayuda de: Cristina Villalba Augusto y Nacho Álvarez Lucena (CICODE-Universidad de Granada), Marta Brancas, *Colectivu Milenta Moces y Mujeres*, Consuelo Catalá, Isabel Castro (Sindicato ESK), Sandra Domínguez, Begoña Fernández (Asamblea de Mujeres de Ermua), Tránsito Fernández Habas, Miren Guillo Arakistain (*Nomanchacolorea ekoizpenak*), Isabel Holgado, Inma Hurtado (*Viscoelásticas*), Leire Ibaguren, Josebe Iturrioz (*Medeak*), Maitena Monroy, Jesús López Megías, Nuria López Torres, Raquel-Lucas Platero, Anabel Sanz (Técnica Igualdad Ayto Basauri), XEGA-Xente LGTB Astur, Miren Usoz Chic. Estoy en deuda con todas ellas.



Imagen 3.- Acto por el derecho al aborto – Bilgune Feminista y Sorginak<sup>28</sup> (Zarautz, Gipuzkoa). Foto de Imanol Otegi / Argazki Press (portada del diario *Gara*, 8 de marzo de 2009).



Imagen 4.- Cartel «Basta de rosarios en nuestros ovarios». Campaña. «Tu boca, fundamental contra los fundamentalismos». Articulación Feminista Marcosur, 2008.

28. Bilgune Feminista es una organización feminista abertzale fundada en 2002. Sorginak es un grupo feminista local de Zarautz (Gipuzkoa)



Imagen 5.- Performance. Foto *Nomanchacolorea ekoizpenak*, 2008 (Miren Guillo Arakistain y Mireia Delgado Expósito). Texto: «La regla no mancha la braga / la colorea. Sé artista»

Pero también tenemos otros cuerpos políticos muy relevantes, en el marco de temáticas, actividades y acciones colectivas muy diversas: cuerpos de la estética/imagen corporal (imágenes 6-7):



Imagen 6.- Foto «quema de sostenes»  
(<http://www.blogodisea.com/historia-del-sujetador/historia/>)



Imagen 7.- Camiseta «Barbie, estás acabada». Coleutivu Milenta Moces y Mujeres<sup>29</sup> (Asturias).

29. **Coleutivu Milenta Mujeres y Moces** nace en 1998 con la intención de luchar, en la medida de sus posibilidades, por conseguir que la igualdad entre hombres y mujeres pase de ser una bandera a una realidad (info@milenta.org).

Cuerpos contra la violencia sexista (imágenes 8-9):



Imagen 8.- Acción contra la violencia contra las mujeres. Asociación Contra la Violencia de Género de Granada. (CONVIVE).<sup>30</sup>



Imagen 9.- Curso de autodefensa. Maitena Monroy (organizado por Las Dignas, El Salvador, noviembre 2008).

30. La Asociación CONVIVE de Granada nace en 2003 para luchar contra la violencia de género y dar apoyo y ayuda a las mujeres que sufren o han sufrido esta violencia. (Ver: <http://www.asociacionconvive.com/index.php>).

Cuerpos contra la guerra (imágenes 10-11):



Imagen 10.- Mujeres de Grenham Common<sup>31</sup> (Gran Bretaña): foto de Steve Tomalin (ver: <http://www.imow.org/wpp/stories/viewStory?language=es&storyid=1083>).



Imagen 11.- Día internacional de acción contra la guerra (24 mayo) en Berlgrado. Mujeres de Negro<sup>32</sup> (foto cedida por Marta Brancas).

31. El campamento de Grenham Common (Newbury, Inglaterra) fue una iniciativa no violenta de las mujeres británicas que, de 1981 al 2000, se instalaron junto a la base militar americana para protestar contra la proliferación nuclear. Obtuvo el apoyo de miles de personas de todo el mundo y se convirtió en un símbolo de la lucha contra las armas nucleares (véase, por ejemplo: [http://www.1325mujerestejiendolapaz.org/sem\\_greenham.html](http://www.1325mujerestejiendolapaz.org/sem_greenham.html)).

32. Mujeres de Negro nació en 1988 en Israel, cuando mujeres judías salen a la calle en Jerusalén para decir NO A LA OCUPACIÓN. En 1991, en la ex Yugoslavia, Mujeres

Cuerpos del arte (imágenes 12-13):



Imagen 12.- Foto cedida por la artista Nuria López Torres, 2005.



Imagen 13.- Obra correspondiente a la Serie Exponerse, Dora Salazar (2007)  
(foto cedida por la artista).

---

de Belgrado salen a la calle para denunciar a su gobierno por las guerras, el militarismo y la limpieza étnica, y dicen: NO EN MI NOMBRE. El movimiento se extiende por muchos países de los cinco continentes. En España se empiezan a formar grupos a partir de 1993. Se forma así una Red Internacional para crear lazos solidarios con los movimientos civiles que sufren guerra o conflicto, ser altavoz de sus denuncias, y reforzar un compromiso común ante las injusticias y violaciones de los DDHH. (Vea: <http://www.mujerpalabra.net/activismo/mdnmadrid/>).

Cuerpos lesbianos (imágenes 14-15):



Imagen 14.- Manifestación. Foto de Sandra Domínguez.



Imagen 15- Besada en Avilés (01-06-2008), Año de la Visibilidad Lésbica (TribadAS, Grupo de lesbianas de XEGA-Xente LGTB Asturias, [www.xega.org](http://www.xega.org)).

Cuerpos *queer* (imágenes 16-17):



Imagen 16.- Performance del grupo feminista MEDEAK<sup>33</sup>, en la Manifestación 28J - 2009 Donostia-San Sebastián.



Imagen 17.- Preparándose para el Taller de Con.fusiones genéricas, organizado por Viscoelásticas (www.viscoelasticas.com). Foto de Roberto Ortiz Buendía, 2008.

33. MEDEAK es un grupo feminista vasco radical de múltiples etiquetas: bolleras, transexuales, feministas, travestis, insurrectas, cuentacuentos, queers, de-generadas, perversas y cómo no activistas/militantes... (Véase: <http://medeak.blogspot.com/>).

Cuerpos contra la discriminación y la precariedad laboral (imágenes 18-19):



Imagen 18.- Manifestación «Emakumeok beti krisialdian –las mujeres siempre en crisis-. Pedimos soluciones». Foto del sindicato de ámbito vasco ESK.



Imagen 19.- Delegadas sindicales. Foto del sindicato de ámbito vasco ESK.

Todos estos cuerpos, a través de técnicas, actitudes y actividades muy diversas (desnudo, pintura y/o adorno del cuerpo, ocupación del espacio público, etc.), denuncian un abanico muy amplio de situaciones de opresión y desigualdad, al tiempo que defienden múltiples reivindicaciones; siempre desde la afirmación de la existencia y la presencia social de las mujeres y las feministas. Los cuerpos de las mujeres, los cuerpos feministas *aparecen*, se hacen visibles, se hacen presentes, y al tiempo que se resignifican a sí mismos y a los espacios que ocupan, resignifican el mundo. Por tanto, constituyen representaciones y conceptualizaciones alternativas del *ser mujer/ser hombre*, del ser humano, de las relaciones sociales. Es decir, son agentes de contestación, transgresión y cuestionamiento<sup>34</sup> de estereotipos, valores y asignaciones diferenciales de espacios, poderes, tiempos.

Pero hay dos aspectos comunes a la inmensa mayoría de cuerpos políticos feministas que me interesa destacar y sobre los que quiero reflexionar brevemente: la sexuación y la sexualización.

En general, y en un contexto como el de las sociedades occidentales de los últimos siglos, donde la sexuación humana se ha convertido en una de las *verdades* fundamentales respecto a los humanos, también las feministas solemos tender a subrayar la sexuación de los cuerpos y a entenderla como una característica humana básica; aunque al mismo tiempo se discuta el binarismo sexual y/o se transgredan las propias categorías, tanto a nivel social como biológico, mediante lo que Foucault denominó la *afirmación inversa*, es decir, la utilización opuesta, alternativa de dichas categorías con resultados transgresores y rupturistas<sup>35</sup>. Sin embargo, como digo, se sigue priorizando un tipo de lenguaje donde lo femenino/masculino es el prisma desde el que se interpreta la realidad.

Pero ¿debe ser la sexuación, aunque sea en sus versiones más disidentes, una característica *sine qua non* de la corporalidad feminista? ¿Es conveniente seguir haciendo interpretaciones exclusivamente desde el doble polo de feminidad/masculinidad? ¿No nos interesa

34. En el sentido que le da a este término Dolores Juliano.

35. Se habla, por ejemplo, de cuerpos lesbianos masculinos.

potenciar enunciados y definiciones de lo humano más allá de la sexuación y la reproducción sexual?

Autoras como Donna Haraway, cuya propuesta sobre el *cyborg* hemos visto previamente, o la misma Anne Fausto-Sterling, especialista en la revisión crítica de la sexuación humana, nos permiten con sus trabajos mirar más allá de esta sexuación. Por ejemplo, en su libro *Cuerpos sexuados* (2006), Fausto-Sterling señala que desde una perspectiva histórica las hormonas esteroideas no tendrían por qué haber sido categorizadas como sexuales o no sexuales, sino que podrían haber sido incluidas en un cajón más general de «hormonas de crecimiento que afectan a una amplia gama de tejidos, órganos reproductivos incluidos» (2006:45-46). Es evidente que las consecuencias de utilizar una u otra denominación varían y que referirnos a las hormonas sexuales como hormonas del crecimiento nos sitúa científica y políticamente de manera radicalmente distinta. Parece, por tanto, lógico simultanear nuestro análisis crítico del concepto de sexo con una teorización alternativa a las diferencias sexuales.

Un segundo aspecto al que he aludido es el de la sexualización, otra de las dimensiones estrella de la corporalidad feminista, en tanto que la sexualidad es central en cómo las feministas (europeas y norteamericanas al menos) nos hemos configurado como tales, dentro de biopolíticas culturales perfectamente delimitadas. En consecuencia, en nuestra experiencia pero también en nuestros cuerpos políticos, la sexualidad tiende a ser un factor crucial de placer, agencia, transgresión y subversión, y ocupa un lugar absolutamente preferente. Algo que, como decía anteriormente, siguen asumiendo y redefiniendo muchos sectores de feministas desde planteamientos que resultan ser muy rupturistas.

Las preguntas que podríamos hacernos a este respecto serían: ¿es o debe ser la sexualidad el único o el principal instrumento de subversión feminista en relación a lo corporal? ¿Priorizar la sexualidad no secundariza o invisibiliza dimensiones de la vida que nos interesaría privilegiar o al menos poner al mismo nivel?

Si la sexuación y la sexualización han sido elementos hipervisibilizados y, de alguna manera, hipertrofiados, habría otros que permanecen mucho más ocultos, por lo menos en nuestro entorno,

lo cual no quiere decir que no sean aspectos fundamentales de la desigualdad. Me refiero a factores como la clase social, la etnia, la nacionalidad, la edad... y también a otros elementos claves en la discriminación, como la división sexual del trabajo o la obligación del cuidado. Deberíamos reconocer que cuerpos políticos relacionados con ámbitos como la precariedad laboral o la pobreza nos parecen a veces, paradójicamente, mucho menos subversivos que los cuerpos sexuales, como si carecieran del suficiente *glamour* feminista. Pero, ¿es obligatoriamente más subversiva la sexualidad que la vejez, por poner un ejemplo?

Otras veces, como en el caso de las reflexiones feministas en torno a *los cuidados*, un tema de gran actualidad y pertinencia histórica, ni siquiera tenemos bien configurados nuestros cuerpos políticos. Es verdad que en los últimos años se han difundido imágenes que denuncian la falta de reparto en las tareas domésticas (véase como ejemplo la imagen 20).



Imagen 20.- Dibujo del calendario 2006 (Basauriko Udala-Berdintasun Arloa / Área de Igualdad-Ayto de Basauri-Bizkaia). Autora: Patirke Arenillas Belaza.

Pero esto no es tanto así en lo que concierne a los cuidados a las personas, donde, curiosamente, es el cuerpo masculino el que nos está permitiendo proyectar la reivindicación feminista del reparto del cuidado, mediante imágenes de hombres, en muchos casos conocidos, en actitud de atención a una criatura, una persona mayor o diversa funcionalmente (véase como ejemplo la imagen 21).

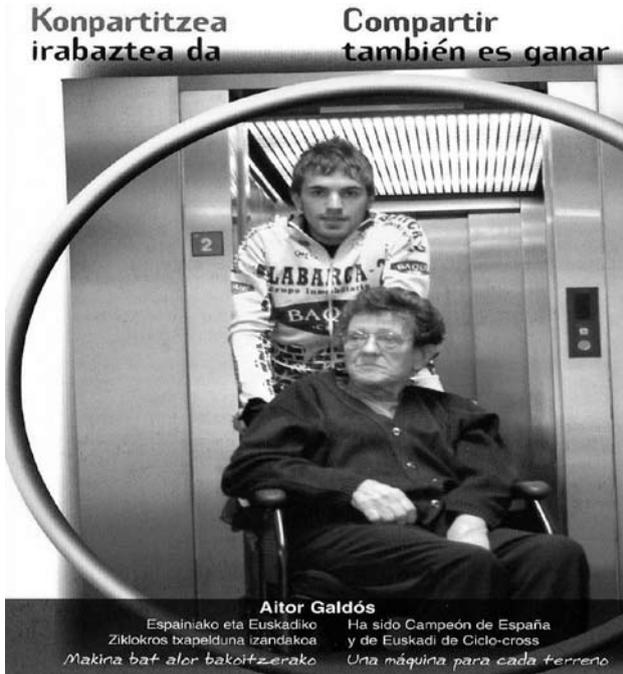


Imagen 21.- Cartel de la Asamblea de Mujeres de Ermua (Bizkaia), 2003. (deportista local, Aitor Galdós).

En este breve repaso de los significados y contenidos asociados a los cuerpos políticos, me gustaría volver por un momento a uno de los cuerpos reproductivos más emblemáticos del feminismo de finales de los años setenta, el cuerpo del *self-help*. Una de las imágenes incluida en este artículo (imagen 2) corresponde al libro *Cuaderno Feminista. Introducción al self-help*, de Leonor Taboada, una de las impulsoras del feminismo de la salud en el Estado español y

actualmente directora de la revista *Mujeres y Salud*, editada por el CAPS (Centre d'Anàlisi i Programes Sanitaris, Barcelona). Taboada explicaba así por qué escribió este libro:

*«Si me he decidido a escribir este cuaderno (...) es porque poseo una información elemental absolutamente fiable de la que hasta ahora no habíamos podido beneficiarnos las mujeres. He partido de la experiencia del Colectivo de Boston, que escribió un libro con los relatos de cientos de mujeres que habían comprobado cómo todo lo que leían sobre cualquier aspecto de la sexualidad femenina estaba condicionado por la visión que del cuerpo de la mujer tienen los hombres. Este libro yo lo traduje en Estados Unidos para las mujeres de habla hispana, y me fui poniendo en contacto con toda esta corriente feminista enormemente importante. El self-help o auto-ayuda es un movimiento que hace hincapié en el auto-examen y el auto-conocimiento del propio cuerpo. Un grupo de mujeres de Los Angeles lo vieron de manera más claramente política, como una toma de conciencia diferente ante el mundo».*

*A partir de su nacimiento en Estados Unidos, el self-help se extendió cobrando un enorme desarrollo en Francia, Italia y Alemania, países donde en los últimos años han surgido numerosas clínicas alternativas donde se practica esta técnica. En lo que se refiere a España, las únicas experiencias en este sentido son las realizadas por el Colectivo Feminista Pelvis, de Palma de Mallorca, grupo del que forma parte Leonor Taboada y el Colectivo «Self Help» de Barcelona.*

*«Nuestro cuerpo de mujer está colonizado y responde a la ideología del colonizador. La liberación sexual de los años sesenta no fue en realidad para la mujer sino en el sentido masculino del término y en relación a los intereses de los hombres».*

*Además de una información práctica sobre cada una de las partes que constituyen los genitales externos femeninos, Leonor Taboada, incluye una explicación sobre la posibilidad de realizar cada mujer, por si sola, un examen periódico de los mismos con ayuda del espéculo, instrumento que utiliza normalmente el ginecólogo y que puede ser adquirido en la sede de los grupos feministas<sup>36</sup>.*

36. Entrevista concedida al diario *El País*, el 14 de abril de 1978.

Véase: [http://www.mujeresenred.net/news/article.php3?id\\_article=682](http://www.mujeresenred.net/news/article.php3?id_article=682).

Es evidente que este cuerpo político fue todo un símbolo, una palanca política primordial, que junto con otros símbolos corporales (como la quema de sostenes o el signo feminista de alzar y extender ambas manos haciendo un triángulo entre los pulgares y el resto de dedos que emula la vulva) sirvieron de seña de identidad, de estandarte de las quejas de las mujeres y de instrumento para la conformación de identidades subversivas, así como para la puesta en marcha de acciones que iban mucho más allá de la contracepción, la sexualidad y la reproducción. Fue un cuerpo político transgresor, cuestionador y, al mismo tiempo, instrumento de propagación de las políticas feministas del momento.

Pero treinta años después, ¿es posible seguir manteniendo esta filosofía del autoconocimiento? Algunos elementos del cuerpo del *self-help* se nos han quedado desajustados o resultan hoy día incluso problemáticos. Es un cuerpo donde lo genital (en concreto la vagina) y lo reproductivo son metonimia del ser mujer, algo que tiene que ver con cómo la ciencia médica explica el cuerpo y la salud de las mujeres pero que sigue teniendo su influencia, también en el feminismo. En este sentido, es además un cuerpo excesivamente aséptico y mediado por la tecnología ginecológica, aunque sea a partir de una apropiación de dicha tecnología por parte de las mujeres.

En todo caso, insisto, es evidente que era un cuerpo adaptado a las políticas del momento que contestaban, entre otras cuestiones, la equiparación entre ser mujer y ser madre. Ahora bien, si en los años setenta/ochenta uno de los retos principales para las mujeres fue romper esa identificación entre mujer y madre, en la actualidad parece necesario cuestionar y romper la equivalencia entre ser mujer y ser cuidadora<sup>37</sup>, lo cual no va en contra ni mucho menos de construir un mundo basado en el reconocimiento, la reciprocidad, la solidaridad y el apoyo mutuo. Más aún, probablemente uno de los desafíos que tenemos hoy día por delante es el de cuestionar la identificación entre ser mujer y ser sujeto amoroso, descentrar

37. Una idea que, formulada de esta manera, escuché por primera vez a Marian Uria, feminista vasco-asturiana.

el amor de la identidad *femenina* o, incluso, feminista. Pero, miro a mi alrededor y no encuentro muchos cuerpos políticos colectivos que sean subversivos a esos niveles.

### ¿QUÉ CUERPOS PARA QUÉ FEMINISMO/S?

No hay una correspondencia lineal entre las distintas aproximaciones teóricas y los cuerpos políticos presentados a lo largo de estas páginas, pero está claro que nos deberían resultar ya problemáticas las visiones esencialistas y reproductivistas o, incluso, las excesivamente constructivistas. Considero que las teorías y narrativas corporales feministas más actuales nos invitan a desafiar esa separación perversa entre el yo y el cuerpo, y a entendernos como agentes encarnados en cualquier circunstancia y dentro de acciones planificadas o no; lo que nos permite inventar y poner en práctica modos alternativos de diagnóstico, reflexión y acción. Pensar *como* cuerpos, cuerpos que son objetos y sujetos a la vez, nos puede abrir, nos está abriendo ya de hecho, nuevas posibilidades para revisar, integrar y/o reformular ideas, experiencias y debates que están ahí desde que el feminismo es feminismo.

Si hay una relación directa entre conocimiento, cuerpo y objetivos políticos; si el feminismo no es más que un *cuerpo colectivo* que se configura y reconfigura a sí mismo; si el éxito de un movimiento es corporal, o no es... ¿Qué cuerpos necesitaríamos hoy día para qué objetivos y, por tanto, cuáles tendríamos que reforzar, pensar, poner en práctica y/o añadir a nuestra tarea feminista?

### BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre (1997) *Razones prácticas. Una teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Butler, Judith (1997) Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. En: Conboy, K.; Medina, N.; Stanbury, S. (eds.) *Writing on the body. Fe-*

- male Embodiment and Feminist Theory*. New York: Columbia University Press, pp. 401-417.
- Comaroff, John; Comaroff, Jean (1991) *Ethnography and the Historical Imagination*. San Francisco: Westview Press.
- Connell, Robert W. (1995) *Men's Bodies. Masculinities*. Oxford/Cambridge: Polity Press, pp. 45-67.
- Csordas, Thomas J. (1994) Introduction: the body as representation and being-in-the-world». En: Csordas, T.J. (ed.) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-24.
- De Beauvoir, Simone (1998) La joven. En : *El Segundo Sexo. Volumen II. La experiencia vivida*. Madrid: Cátedra [1949].
- Esteban, Mari Luz (2001) *Re-producción del cuerpo femenino. Discursos y prácticas acerca de la salud*. Donostia-San Sebastián: Tercera Prensa.
- Esteban, Mari Luz (2004) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Fausto-Sterling, Anne (2006) *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina.
- Foucault, Michel (1987) *La historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI [1977].
- Foucault, Michel (1992) *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI [1977].
- Giddens, Anthony (1987) *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu [1976].
- Gramsci, Antonio (1986) *Cuadernos de la cárcel*. México: Ediciones Era.
- Grosz, Elizabeth (1994) *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press.
- Haraway, Donna (1995) Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX. En: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra (Feminismos) [1991], pp. 251-311.
- Juliano, Dolores (1992) *El juego de las astucias*. Madrid: Horas y HORAS.

- Lyon, M.L.; Barbalet, J.M. (1994) Society's body: emotion and the 'somatization' of social theory. En Csordas, T.J. (ed.) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge. Cambridge University Press, pp. 48-66.
- Maquieira, Virginia (2001) Género, diferencia y desigualdad. En: Beltrán, E., Maquieira, V., Álvarez, S.; Sánchez, C. (eds.) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid. Alianza Editorial (Ciencias Sociales), pp. 127-190.
- Merleau-Ponty, Maurice (2000) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península [1945].
- Ortner, Sherry B. (2006) *Anthropology and Social Theory. Culture Power and the Acting Subject*. Duke. Duke University Press.
- Rivera Garretas, María Milagros (1996) *El cuerpo indispensable. Significados del cuerpo de mujer*. Barcelona Ed. Horas y HORAS.
- Scheper-Hughes, Nancy; Lock, Margaret (1987) The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1:6-41
- Stolcke, Verena (2003) La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 19:69-95.
- Taboada, Leonor (1978) *Cuaderno feminista: Introducción al self-help*. Barcelona: Fontanella.
- Turner, Bryan (1994) Avances recientes en la Teoría del cuerpo. En: Bañuelos Madera, C. (coord.) «Monográfico sobre Perspectivas en Sociología del Cuerpo». *REIS-Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 68:11-39.
- Vance, Carole S. (comp.) (1989) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Editorial Revolución.
- Wacquant, Loïc J.D. (1995) Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labour Among Professional Boxers. *Body & Society*, 1(1):65-93.

## **(DES)DIBUJANDO CUERPOS**

Javier Sánchez Rey, Andrés Pujol de Castro y  
Aurora Álvarez Veinguer

### 0. INTRODUCCIÓN: CUERPOS SITUADOS

En Noviembre de 2009 algunas de las personas de la Asociación Alquería<sup>1</sup>, nos juntamos para planificar el taller «(Des)dibujando cuerpos»<sup>2</sup>. Era un taller que tenía como propósito principal repensar conjuntamente nuestras representaciones de los cuerpos, y en la medida que fuera posible, proponer, debatir y analizar otros modos posibles de pensar, representar y narrar la experiencia de habitar nuestros cuerpos generizados. En estas páginas nos proponemos explicar los puntos de partida que han estado presentes en toda la vertebración del taller, y de qué modo, por medio de las distintas dinámicas, se han ido visibilizando vivencias ancladas en nuestras experiencias personales.

Es importante subrayar que la escritura de este capítulo no ha sido un reto menor, y como todo proceso de escritura colectiva, no pocas energías han tenido que activarse para decidir el modo de

1. [www.asociacionalqueria.org](http://www.asociacionalqueria.org) - [alqueria@asociacionalqueria.org](mailto:alqueria@asociacionalqueria.org)

2. Este taller se piensa y se diseña como parte del curso «Reflexiones Feministas sobre el Cuerpo, Trabajo y Colonialidad», organizado por el Centro de Iniciativas de Cooperación al Desarrollo de la Universidad de Granada, en Noviembre de 2009.

cómo convertir en texto las múltiples vivencias generadas y producidas por una colectividad, tratando de fugarnos de la arraigada segmentación en nuestros propios imaginarios entre capítulo teórico y capítulo metodológico y/o didáctico. En otras palabras, la tradicional división entre teoría y práctica, que nos parece tan imprescindible abandonar y desechar, pero que tiene sus propias resistencias a mantenerse arraigada en nuestras formas de pensar, escriturar y dotar de sentido la mayoría de los textos. Se nos presentaba como un reto inminente, no sólo porque estaba en total sintonía con los modos de comprender y pensar lo social para la Alquería, pero igualmente como responsabilidad colectiva hacia las personas que habían participado en el taller. No pocas han sido las ocasiones que han tratado de convertir en texto las experiencias vividas en los talleres, y han terminado olvidando e invisibilizando las enunciaciones y propuestas de los/as participantes, y se han terminado presentando textos unidireccionales siendo silenciadas las personas que no han participado en la parte final de elaborar el texto. Por eso el reto se nos hacía múltiple, sin descuidar el contenido y forma de las páginas que comenzábamos a construir. Por una parte, que las personas ausentes en la propia escritura tomaran forma y presencia en el texto, y por otra que las personas que nos hacíamos cargo de sistematizar, organizar y traducir<sup>3</sup>, fuéramos capaces de evidenciar y transmitir lo que allí se dijo y aconteció, a partir de las secuencias y lógicas que habíamos diseñado y elaborado a priori.

Desde la sesión que aquí queremos (re)presentar, nos propusimos la necesidad de apostar por la teatralización de las identidades generizadas que han tendido a moverse entre dos escenarios estancamente delimitados. ¿Por qué o para qué nos propusimos la teatralización de las identidades generizadas? o, ¿Para qué se nos hacía necesario (des)dibujar los cuerpos? Desde las últimas dos décadas, es cada vez más visible que habitamos un contexto dónde crecen exponencialmente las representaciones y producciones artísticas que

3. No todas presentes en la propia ejecución del taller.

reivindican y proclaman la «vaguedad identitaria»<sup>4</sup>, como estrategia de fuga frente a los esencialismos generizados tan fuertemente enquistados en nuestras cosmovisiones. Desde las múltiples formas de producción de subjetividades emergen discursos y narraciones que nos hablan desde y sobre nuevos escenarios posibles para pensarse «otros cuerpos». Queer, polisexuados, transgénero, sujetos nómadas, género neutro, cyborgs o incluso la mestiza, son modos de auto-nombrarse o ser nombrados, que van enriqueciendo y desbordando los meros códigos de las metáforas y las figuraciones, por medio de una mayor presencia y resonancia del ejercicio de (re)pensar y (re)significar las identidades de género.

Para ello, para llevar a cabo este gran reto, nos hemos apoyado en una propuesta metodológica basada en lo vivencial, la deconstrucción y posterior dimensión propositiva para adentrarnos en posibles modos de trascender las representaciones dicotomizadas que tradicionalmente han situado al cuerpo en un escenario fragmentado y delimitado.

## 1. EXPLICANDO EL «¿CÓMO?»<sup>5</sup>

*«¿Cómo pudo suceder que un grupo de jóvenes aprendieran sin que nadie les explicara? ¿Qué sentido tiene entonces la explicación? De improviso y en un instante, Jacotot comprendió la radicalidad de estas preguntas, su capacidad para develar hasta qué punto la sociedad se erige sobre un «orden explicador», basado en la ficción de la incapacidad de aquel a quien hay que explicar. Quien es explicado aprende... que él no puede aprender sin explicación. De ahí que toda explicación constituya un hecho de atontamiento» (El taller del maestro ignorante)<sup>6</sup>*

4. En las últimas dos décadas han surgido numerosos debates sobre el concepto identidad y la necesidad de desesencializar su utilización. Hall (2003) subraya los no pocos problemas del concepto, sin rechazar su uso, y reivindica la necesidad de continuar problematizando y repensándolo.

5. Para una mayor profundización en el ¿Cómo?, mirar: ¡Apañándonos! Paradojas de la conciliación. Orientaciones para la intervención socioeducativa. En [www.asociacionalqueria.org](http://www.asociacionalqueria.org).

6. [http://www.nodo50.org/colectivosituaciones/otro\\_cuaderno\\_01\\_introduccion.htm](http://www.nodo50.org/colectivosituaciones/otro_cuaderno_01_introduccion.htm).

Pensamos que es mediante el uso de la pregunta, la escucha y el diálogo como se puede llegar a un asenso, en el que todas las partes admitan un encuentro de beneficios mutuos. La planificación de las intervenciones debe ser por tanto abierta, flexible y susceptible de todo cambio, permitiendo de este modo que no sea algo exclusivo de las personas que planifican.

Este ejercicio es fundamental y a la vez dificultoso; la experiencia nos dice que tan solo desde los intercambios de confianza y lógicas de cuidado, producidas a través de diferentes recursos, atravesados por fuertes dosis de humor y mucha voluntad de autocritica y de escucha, nos es posible romper esos roles donde la estructura nos sitúa. Lo académico frente a lo no académico, el uso «culto» del lenguaje frente al uso «llano», el saber frente al no saber, etc. son ejemplos de dicotomías que habitualmente nos sitúan en relación a las otras personas del grupo en una posición superior o inferior de partida en nuestra interacción. Para sortear este obstáculo que se nos presenta, trabajamos principalmente desde lo relacional, enfatizando la centralidad de los cuidados, como auténticas dinamos de movimiento. Entendemos que los cuidados trascienden la frontera de lo productivo y lo no productivo, y se nos presenta inevitable extraerlo de la denominada esfera de lo doméstico adscrito a los límites ficticios de los hogares y el carácter asistencial que históricamente le ha sido adscrito a la noción de cuidados. Por ello dotamos a los cuidados de máximo protagonismo y los colocamos en el centro de nuestras vidas. Entendiendo los cuidados de forma transversal a cualquier contexto de interacción cotidiana, que se nos hace impensable desde los no-cuidados.

No pretendemos enseñar un contenido, sino mostrar una persona, una forma de estar y de hacer. Por medio de este proceso intentamos que los contenidos queden inmersos, implícitos y ocultos en nuestra dimensión relacional y lo referencial (o dimensión conceptual) pasa a ser parte del grupo, produciéndose así un juego de aprendizaje-aprendizaje y nunca de enseñanza-aprendizaje<sup>7</sup>, ya que pensamos

7. En la medida en que estás mostrando algo creado, aprendido, construido, estás cerrando una puerta al aprendizaje, a la construcción, a la proposición, «in-signando» de este modo los contenidos, sin que haya opción de «apre(he)nderlos» (Ibáñez, 1985:300).

que aprender es una actividad, mientras que enseñar es propagar una pasividad (Ibáñez 1985:300).

Tratamos de abordar nuestras intervenciones más allá de la lógica del aprender a aprender, (o preguntar a la respuesta), intentando operar en otra dimensión que responde más a la lógica de aprender a aprender, (o preguntar a la pregunta). Es un intento de ir más allá en los procesos de deconstrucción del conocimiento, posicionándonos en lugares extraños, ajenos, desde donde divisar nuevos posibles esquemas. Para llegar a operar dentro de esta dimensión, protagonizada por la pregunta, utilizamos técnicas de creatividad, y enfatizamos la búsqueda de preguntas, que nos dibujen mapas de lugares donde nunca antes estuvimos.

Sabemos que potenciar un cuestionamiento de la realidad mediante la pregunta a la pregunta, implica deconstruir casi todos los esquemas estables en los que nos apoyamos<sup>8</sup>, pero creemos que es la única forma de acelerar un proceso de cambio inmediato; un proceso que nos permita la fuga imaginaria del sistema donde estamos inmersas e inmersos; un ejercicio de abstracción y creatividad que nos permita (de)construir nuevos paradigmas y otros modos de (re)presentación.

Una de las concreciones de nuestra propuesta metodológica es operar a partir de la distinción de tres momentos o fases.

Fase del «mapeo»<sup>9</sup>. Tratamos de definir un punto de partida en el recorrido. Se persigue poner sobre la mesa, experiencias personales en relación a los contenidos o actitudes que se vayan a trabajar,

8. El proceso de deconstrucción debe ser lento y paulatino ya que puede resultar muy conflictivo y doloroso, si no se camina con el debido cuidado. De igual modo es importante asimilar que aunque no haya una fase posterior de ordenamiento y reconstrucción de conceptos, la deconstrucción es en sí una forma de proposición, una manera de ver la vida y recorrerla.

9. La fase del «mapeo» en otros momentos y otros lugares lo hemos denominado fase de sensibilización, pero entendemos que este concepto no es el más adecuado para hacer alusión precisamente al ejercicio de mapear la realidad desde dónde se enuncia y se producen enunciaciones. Ese punto de partida que nos permite responder a: ¿Desde dónde se habla? ¿Qué discursos y narraciones se (re)producen?.

de una forma vivencial, dinámica, de manera que se entrelacen los discursos y las prácticas. De tal modo que nos veamos tanto en el orden del decir como en el hacer, superando así los discursos políticamente correctos (lo que se dice), y dejando entrever las diferentes realidades (lo que se hace, se siente, o se piensa).

Fase de Deconstrucción. Nos cuestionaremos todo aquello que se ha hecho visible en la fase de mapeo. La deconstrucción no es más que un proceso semejante a un interrogatorio; consiste en hacer determinadas preguntas a todo aquello que se ha hecho visible en la primera fase, con la intención de abrir nuevas puertas, no exploradas todavía. Para ello será importante hilar fino, deberemos utilizar técnicas creativas que nos sitúen en posiciones de extrañamiento ante lo que nos parecía «normal».

Fase Propositiva. Consiste en re-plantear, re-enunciar los conceptos o ideas que hemos desarmado mediante la deconstrucción, proponiendo de esta forma nuevas teorías y prácticas. Es una fase de producción de conocimiento y de estrategias prácticas, fruto de la reflexión previa realizada en las dos fases anteriores.

## 2. TEMPO CERO. RELLENANDO EL PENTAGRAMA

En el proceso de imaginar y darle forma al taller, tratamos de recurrir a las mismas estrategias y recursos que vertebran nuestra metodología: los cuidados, el humor, las preguntas dialogantes, la autocrítica y la escucha. El resultado del proceso es una composición en forma de guión semi-abierto, que dependerá de las propias lógicas del grupo y las dinámicas que de forma interna vayan surgiendo. El guión discurre por un camino con una serie de objetivos distribuidos en siete tempos. Por un lado, y con anterioridad al taller, se propone la lectura de un texto que nos acompañará de forma transversal en el desarrollo de este y que tratará de construir un contexto que gire alrededor de una sociedad imaginada y/o deseada. Iniciamos la fase del mapeo con un juego de presentación que nos dará algunas

pistas sobre el qué y el cómo de la actividad. La siguiente parada obligatoria del mapeo, es visibilizar y tomar consciencia de hasta qué punto las representaciones dicotómicas hombre/mujer están presentes en cada uno de los rincones de la cotidianidad, para en una fase posterior de deconstrucción, desmontar las bases en las que se sustentan las clasificaciones sexo-género. Como último estadio nos adentraremos en la fase propositiva, intentando proponer e imaginar «otros mundos posibles» desde el cotidiano, que trasciendan de algún modo esas representaciones dicotómicas.

### 3. DESARROLLO DEL TALLER: 7 TEMPOS<sup>10</sup>, SOBRE RITMOS, BUCLES Y MOVIMIENTOS

#### *Tempo Primero.* La sociedad de Tokio

Como si de instrumentos musicales se tratara, en los días previos al desarrollo del taller, existe un tempo que tiene como objetivo precisamente el afinar los cuerpos para conseguir cierta armonía en la teatralización. En este tempo, el grupo se sitúa, se posiciona, en un prisma determinado desde donde se gestan sus expectativas y deseos en relación a la actividad.

Previamente al desarrollo del taller, el grupo tiene acceso a la lectura del texto «*La sociedad de Tokio 2008. Más allá de las mujeres y los hombres*»<sup>11</sup>. Se trata de un artículo de corte periodístico, totalmente ficticio, donde Tokio se sumerge en una revolución sociocultural que (des)dibuja las imágenes corporales que hasta ahora nos delimitaban, abriendo una nueva área de expresión que borra literalmente el mundo generizado. Este texto es inicio y final de la teatralización, ya que enlaza de forma directa con el último

10. Tempo: según la RAE: Ritmo de una acción. U. m. referido a la acción novelesca o teatral.

11. Texto elaborado por la Asociación Alquería como recurso de teatro social, y más concretamente del teatro de lo invisible. En ¡Apañándonos! Paradojas de la conciliación. Orientaciones para la intervención socioeducativa. [www.asociacionalqueria.org](http://www.asociacionalqueria.org).

tempo de la fase propositiva, señalando un posible punto final hacia dónde dirigirse. Al presentarse el texto como verídico, lo que en un principio podría considerarse utópico, se hace alcanzable, ya que se piensa como real, y se intenta conformar de algún modo en la imaginación de nuestros pensamientos. Precisamente, es este ejercicio de imaginación lo que se busca, esa capacidad de repensar nuevas expresiones corporales, y trazar un puente directo, mediante dinámicas propositivas hacia esas nuevas formas. Si bien no hay una reflexión en voz alta sobre el texto durante el resto de tiempos, su presencia se evidencia con muchos de los comentarios que van surgiendo, lo que denota que los cuerpos han sido afinados, y suenan armónicamente en torno a un Tokio posible.

### *Tempo Segundo. ¡O verdad, o mentira!*

El segundo tempo significa el comienzo de la teatralización. Queremos que los cuerpos comiencen a sonar, que se despierten, que se calienten, que interactúen. Para poder encender los cuerpos, imprimimos un ritmo de máxima energía, corriendo y pensando al mismo tiempo. De manera que se puedan leer nuestros pensamientos en la carrera, es decir, que la dirección, la velocidad, la forma..., nos dibuje una reflexión en relación a un tema.

Se forman dos filas, la fila de la verdad y la de la mentira, se lee una enunciación en voz alta, si consideramos que es cierta se corre hacia un lado, y si consideramos que es falsa hacia el otro.

Con este sencillo juego pretendemos conseguir varios objetivos. Presentar algunos de los temas sobre los que nos gustaría reflexionar en el resto de tiempos. Mostrar una metodología que trata de diluir en cierto modo el binomio docente/discipulante, intentando romper muchas de las expectativas que a veces se adhieren a este tipo de cursos, por medio del humor y el «descoloco». Además, nos hallamos en la primera fase de la metodología, en donde el grupo expresa sus primeras opiniones, se dejan entrever actitudes, se activa el sistema de escucha. Pretendemos también romper de forma contundente con el binomio verdad/mentira, ya que cada enunciación sufre una res-

puesta variopinta de los cuerpos del grupo, que no permite dibujar por completo una afirmación o una negación. Buscamos también con este tempo que se produzca una disociación entre el orden del hacer y el orden del decir, esto ocurre, en el momento en que no hay tiempo de reflexionar. La carrera nos lleva a hacer, sin apenas pensar, y muchas carreras suelen ser de ida y vuelta una vez que se piensan un poco más las enunciaciones. Es aquí donde enfocamos la mirada, donde de algún modo se puede leer el abismo que hay entre los discursos aprendidos, los discursos correctos, y nuestras actitudes.

Las frases que nos hicieron correr y pensar:

- «Esta sesión no es sobre feminismos»
- «Sexo y género son exactamente lo mismo»
- «Se puede tener el par cromosómico XX y ser hombre»
- «Todas las personas de alguna manera y en algún momento somos queer»
- «Las jornadas estatales sobre Feminismos no admite la inscripción de personas-hombres»
- «Las personas intersexuales no saben dónde meterse»
- «El uso del término “tercer género” presupone que hay tres sexos»
- «Se puede ser hombre y mujer a la vez»
- «Se va hacia una humanidad asexuada»
- «El activismo queer va hacia la disolución de las categorías de identidad sexual y desdibujar las fronteras de los grupos hombre/mujer»
- «Ninguna persona homosexual es 100% gay o lesbiana»
- «El sexo opuesto, es ninguno»

*Tempo tercero.* Drescar, Vian, Menja. Dibujando personajes

Es en el tempo tercero donde se solapan las fases de mapeo y deconstrucción. El grupo comienza a trabajar en cuartetos y quintetos, multiplicando de esta forma los diferentes sonidos que escucharemos después todo el grupo. Multiplicamos la potencia.

Vamos a dibujar tres personajes, de los que solo sabemos su nombre, lo haremos de un modo gráfico y narrando alguna de sus características. Como apoyo aportamos una lista de categorías por si se quieren utilizar.

Vamos a experimentar por un lado la dificultad que encontramos a la hora de realizar un dibujo y escapar de la categoría hombre/mujer, e igualmente lo que nos cuesta pensar en personas sin tener presente dicha categoría. El resultado de este proceso no deja de ser curioso, la mayoría de los grupos hace un esfuerzo por huir de la idea de mujer y hombre, y pone el máximo empeño en dibujar personajes que no se asocien con esa categoría, o que no puedan adscribirse con facilidad. El ejercicio de imaginación no resulta sencillo, ya que los modelos conceptuales que hemos aprehendido durante tantos años, nos impiden dibujar algo distinto, y sobre todo mirar un personaje sin tener que pensar si es hombre o mujer. Paradójicamente en esa huída deseosa, aparecen aún con más fuerza conceptos como género y sexo, ya que se hacen protagonistas del proceso, como enemigo a sortear. Los dibujos se elaboran con sumo cuidado tratando de eliminar elementos que recuerden a hombres o mujeres, o bien esos elementos se mezclan tratando de despistar al subconsciente en su intento de poner un nombre masculino o femenino al personaje. El texto de Tokio aparece de forma traviesa, en ese intento por desdibujar personajes para que no sean ni mujeres ni hombres.

En este tempo se pretende colocar en una balanza la categoría hombre/mujer, experimentar el peso que este binomio tiene, el protagonismo que le damos, los significados que produce. En su parte de deconstrucción, esta dinámica se apoya en la idea de Tokio, se plantea como un ejercicio de reflexión creativa con el deseo de aligerar el peso de dicha categoría.

#### *Tempo cuarto. La Tarjeta de Identificación Sexual*

A este tempo le corresponde la fase de deconstrucción. Fase que se lleva a cabo solo si el grupo lleva impreso el ritmo adecuado

para ello. Los cuerpos se remecen, ya que pretendemos interrogar, zarandear, el andamio que soporta la categoría hombre/mujer.

A cada persona del grupo se le entrega una tarjeta de identificación sexual que le define. En esta tarjeta, aparece un dibujo de los cromosomas sexuales que posee, el porcentaje de hormonas sexuales, algunos fenotipos que ha desarrollado y una casilla de opción sexual que debe ser rellenada. Si alguien lo desea puede solicitar un cambio de hormonas sexuales, o una intervención quirúrgica, por escrito y con argumentos; se le puede conceder o no. Las tarjetas se reparten al azar, a modo de «lotería». En la sala hay dibujos de puertas en las paredes, cuando una persona del grupo lee y relea los detalles de su tarjeta, debe decidirse por la puerta con la que mejor se identifique.

Queremos deconstruir con esta dinámica el constructo «socio-biológico» en el que se apoya la clasificación que se hace de las personas bajo la idea de sexo y género. Para ello tratamos de vivenciar la ambigüedad de dicha clasificación, poner en ridículo, en sospecha de poca eficacia las variables que determinan las identidades sexuales. Cada persona del grupo toma conciencia de sus nuevos datos, e intenta interpretar el significado que supone el puzle que resulta de mezclar todos los factores de la tarjeta de identificación sexual. Las reflexiones e interrogantes se disparan.

Lo más común es que no sepamos nada en relación a los cromosomas sexuales que tenemos, y tampoco del porcentaje de hormonas que desarrollamos, solemos imaginarlo, y reducirlo a la opción XX o XY en función de nuestros fenotipos. Sin embargo, el espectro cromosómico es infinito en el momento en que aparece la idea de mosaico cromosómico<sup>12</sup>. No hay una persona igual a otra, los límites que determinan la clasificación entre hombres y mujeres se difuminan de tal modo que hay muchas personas que no tienen cabida de ninguna manera en dicha clasificación. El asunto se hace palpable, en el

12. Los cromosomas sexuales, (al igual que el resto de cromosomas), se presentan en el mayor de los casos en nuestros cuerpos, no como un registro genético homogéneo que se repite, sino como poblaciones celulares diversas de dos o más patrones diferentes, que configuran un verdadero mosaico de cromosomas.

momento en que el grupo se distribuye en las diferentes puertas que hay por la sala. Nadie se ubica de un modo unívoco en su puerta, siempre hay factores «anómalos» que nos repelen de la clasificación acordada. Las identidades corporales nos aparecen impuestas, simplificadas, en este caso simbólicamente en forma de puerta, con o sin nombre, de algún color determinado. Se respira la necesidad de ampliar la elección, al menos una puerta por persona, la capacidad de cambiar de puerta, incluso de construir nuevas puertas...

### *Tempo quinto. La cuerda*

El quinto tempo es un punto de inflexión en el taller, los cuerpos se recolocan, y se preparan para los tempos siguientes. La fase de deconstrucción suele provocar sensación de deseo y/o angustia..., es el momento de entrar en la fase propositiva.

Colocamos una cuerda a la altura del pecho, sujeta por dos personas, simulando un muro que habrá que cruzar. Solo es posible sortearlo por arriba. Al otro lado nuestros deseos se verán cumplidos.

Como metáfora de la transformación social, el muro nos muestra las dificultades, las dudas que encontramos para realizar cambios en nuestras formas de vida. Al otro lado de la cuerda no hay nadie, es un terreno nuevo por explorar, por conquistar. La persona que primero cruza, siente la mirada del resto, se le señala como diferente. Enseguida cruza la segunda persona, y la tercera, que estabilizan un poco el desequilibrio que se genera entre un lado y el otro. Hay un momento, en que es más difícil estar en el lado original que en el nuevo, todo el mundo se apresura por cruzar. Es un momento en el que incomoda más quedarse en el viejo estado que pasar al nuevo. El sentido de pertenencia juega un papel vital, ninguna persona quiere quedarse sola. La velocidad de cambio se dispara, como una reacción en cadena.

Es importante destacar aquí la idea que muchas veces se nos vende de que a problemas individuales soluciones individuales, frente a la idea de resolución colectiva de problemas. Por otra parte, mediante este juego, es fácil de visibilizar la distancia que

surge entre el decir y el hacer, ya que claramente mucha gente del grupo enuncia muchas estrategias de cómo se debería cruzar, pero sin llevar a cabo ninguna acción.

Esta dinámica se propone como un ejercicio de empoderamiento. De nuevo los cuerpos entran en acción y reflexión, como en el tiempo segundo, pero esta vez hay un objetivo que conseguir, que además es compartido. Se produce de este modo una reagrupación, el grupo deviene otro. Sus límites se definen con nuevos trazos que vienen marcados por la acción colectiva que se ha realizado y el proceso identitario asociado a esta acción. El grupo, de forma analógica, comparte un sentido que será necesario para elaborar estrategias propositivas. La sinergia está servida.

Antes del descanso, recogemos en un sombrero reflexiones individuales sobre las limitaciones que se imprimen a los cuerpos en el cotidiano y de las que nos gustaría, o nos parece necesario despojarnos. Lo usaremos en el tiempo séptimo.

#### *Tempo sexto.* Las cuatro cartas

La complicidad, la sintonía, el deseo que hasta aquí se haya generado nos permite entrar en la fase propositiva. El grupo se prepara para crear y construir estrategias ante dilemas propuestos.

Se reparten cuatro cartas para cuatro grupos<sup>13</sup>:

- Desde la **Agencia de los derechos Fundamentales de la Unión Europea**, cuyo objetivo principal es asesorar a las instituciones de la UE y a los países miembros sobre los derechos fundamentales y su plasmación en la normativa de la UE. Se os invita a una reflexión grupal sobre la reciente propuesta de la Comunidad Europea, de **eliminar el casillero donde se indica el sexo**, de todos los documentos nacionales de los estados miembros.

13. Se trata de cuatro supuestos inventados.

- Desde la **Asociación Alquería**, se os pide que hagáis una pequeña reflexión sobre la **importancia que tiene el casillero del sexo** en el documento nacional de identidad, en relación a los temas que estamos trabajando.
- Desde los **movimientos feministas estatales** os enviamos una consulta sobre una acción social que queremos llevar a cabo en el territorio nacional. Nos gustaría **eliminar el casillero del sexo**, del documento nacional de identidad, y para ello solicitamos vuestra reflexión creativa para elaborar estrategias de acción encaminadas a abolir de una vez por todas, este absurdo casillero.
- Desde **la dirección del curso** que estáis realizando, se os pide la siguiente reflexión grupal:
  - ¿Qué opinión os merece la nueva normativa japonesa, que ha **eliminado el casillero del sexo** de su documento nacional de identificación personal?
  - ¿Creéis que esto mismo puede ocurrir en España?

Cuatro dilemas parecidos en relación al mismo tema, la categoría sexo en los documentos de identidad. Queremos ubicar a cada grupo en una perspectiva distinta, desde donde pensar los significados y la relevancia que tiene el sexo como dato en dichos documentos. Mediante este ejercicio de imaginación es posible construir una rica matriz que engloba una amplia perspectiva de ideas, ya que se cruzan lugares desde donde se piensa, (instituciones vs colectivos), con distintos objetivos, (reflexionar vs eliminar) y con puntos de partida diferentes, (eliminado vs por eliminar).

Los cuatro grupos fueron contrarios a que se deba especificar el sexo en el documento de identidad, entendido como opción hombre o mujer, si bien, podemos apuntar como anécdota, que a la consulta de la Unión Europea la respuesta no fue eliminarlo, sino incluir muchas más categorías a modo de parodia, como el color de los ojos, el número de pie, la talla del sujetador, etc. Se abogaba más por el derecho a la indiferencia que por el derecho a la diferencia, y se hacía de nuevo visible el deseo de tener la posibilidad de auto-nombrarnos, y sobre todo de no tener que elegir entre tan solo dos

categorías que muchas veces no nos representan. Curiosamente, en el momento en que se escriben estas líneas, aparece una noticia en *The Telegraph*<sup>14</sup>, sobre una persona que ha logrado establecer una nueva variante en los documentos legales australianos, la opción «genderless».

### *Tempo séptimo.* Las cajas del Ministerio del deseo

En el último tempo los cuerpos caminan cansados, pero sin embargo se comparte un punto de «eficiencia reflexiva», que nos permite una visita corta del Ministerio del deseo. Las cajas se abren y quedan abiertas.

Un supuesto Ministerio del deseo, nos trae tres cajitas de madera, con un deseo cada una, que alguien ha escrito y puesto en su interior. Se trata de tres de los deseos que el grupo introdujo en un sombrero en el tempo quinto, en donde se enuncian delimitaciones de los cuerpos, del cotidiano, que nos gustaría cambiar. Trataremos de buscar estrategias para conseguir los deseos.

En los tres deseos que escogemos, (sobre la marcha), se plantean dilemas sobre las (re)presentaciones corporales, si bien cada uno de estos dilemas toma como protagonista diferente perspectiva. Por un lado aparece el aprendizaje performativo de los cuerpos, por otro el lenguaje como productor de realidades, y por otro los espacios físicos que establecen un orden conceptual.

### Primer deseo: «Aprender a no cruzar las piernas»

La configuración corporal es un proceso de aprendizaje y entrenamiento continuo a lo largo de toda la vida. Los cuerpos se conforman y modelan como reflejo y respuesta al entorno que nos rodea. El entrenamiento se transforma en repetición, y la repetición

14. <http://www.telegraph.co.uk/news/newstoppers/howaboutthat/7446850/Briton-is-recognised-as-worlds-first-officially-genderless-person.html> visitado el día 19 de Marzo de 2010.

se hace inconsciente, de tal modo que se apre(he)nden rutinas que difícilmente son visibles y mucho menos cambiables. Ante el deseo de desaprender este tipo de rutinas, el grupo hace sus propuestas. Para tornar visibles muchas de las rutinas que nos son invisibles, se plantea la idea de estar alerta, de afinar los sentidos en todo momento. Para facilitar la tarea de visibilización y desaprendizaje se propone realizar «ejercicios antirutinas», que consisten en forzar al cuerpo a investigar nuevas rutas, desde las que visionar las que actualmente tiene in-corporadas. De este modo se consigue por un lado disociar las rutinas que ejecutamos «normalmente» a un plano desde el que cuestionarlas, y por otro nos abre nuevas posibilidades de conformación de los cuerpos.

Segundo deseo: «No preguntar a una persona embarazada si es niño o niña»

En el tempo tercero se evidenciaron las dificultades que encontramos para «imaginar» una persona más allá de la categoría hombre/mujer. No podemos negar las importantes consecuencias que conlleva para la conformación de nuestros cuerpos, que se nos nombre a un lado o al otro del binomio, y siendo precisamente conscientes de estas adscripciones, es por lo que lanzamos la pregunta de si es niño o niña. Aunque lo que también es cierto, es que con este tipo de preguntas de algún modo, se perpetúa dicha clasificación, ya que le damos fuerza al binomio al enunciarlo como única opción posible. Ante semejante dilema, el grupo propone de nuevo un esfuerzo creativo para elaborar estrategias, «ejercicios antirrutina», que permitan sortear aquellos momentos en los que el lenguaje se empeña en significar los cuerpos por medio del binomio. Se enunciaron varios ejemplos, como la pregunta — ¿Qué va a ser?, ¿Heterosexual?, ¿Bisexual?, ¿..? —, a lo que cabría responder —No lo sé, aún no se lo he preguntado —.

Tercer deseo: «Me encantaría que no hubiese ningún tipo de separación en los baños públicos entre hombres y mujeres, me parece lamentable»

Los espacios, como representaciones conceptuales que son, tratan de ordenar y estructurar la vida en relación a las ideas imperantes. En este sentido, podemos decir que la arquitectura es una (re)producción del pensamiento, ya que es reflejo de este y al mismo tiempo lo produce. Los espacios diferenciados según el binomio hombre/mujer contribuyen de una manera definitiva a normativizar esta cosmovisión y no otra. Es un ejemplo más, (al igual que el tempo cuarto), de que nos faltan puertas. Algunas propuestas lanzadas irían en la línea de la transformación espacial, eliminando, cambiando, repensando, etc., toda la simbología que pertenece al ámbito de la segregación espacial.

#### 4. NUESTROS BIORRITMOS...

A lo largo de estas páginas hemos tratado de compartir a modo de collage algunos retazos de qué ocurrió en el taller, cómo recordamos que fue pensado y en qué andamiajes se sustentaba. Nos propusimos ofrecer algunas pinceladas, fragmentos, seguramente condicionados por múltiples disonancias que nuestras propias (des)memorias han producido. No queremos dejar de insistir, en que el devenir que aquí hemos secuenciado a partir de siete tempos, en ningún momento ha perseguido funcionar a modo de fotografía, o fiel reflejo, de lo que se dijo, cómo se dijo o qué produjo y generó ese decir y/o hacer. Más bien, hemos apostado por (re)narrar y (re)interpretar, desde nuestras propias subjetividades, los distintos transitares por los diferentes tempos, a través de nuestras propias presencias y ausencias.

El pentagrama sigue en construcción...

#### BIBLIOGRAFÍA

- Butler, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Síntesis. Madrid.  
Butler, J. (2001a). *El género en disputa*. Paidós. Barcelona.  
Butler, J. (2001b). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Cátedra. Madrid.

- Colectivo Situaciones. Taller sobre El maestro ignorante. [http://www.nodo50.org/colectivosituaciones/otro\\_cuaderno\\_01\\_introduccion.htm](http://www.nodo50.org/colectivosituaciones/otro_cuaderno_01_introduccion.htm).
- Esteban, M. (2004) Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio. Bellaterra. Barcelona.
- Godoy, I. «Representaciones y prácticas de parentalidad en itinerarios identitarios transgénero» Protocolo de tesis del Master en Estudios Migratorios, Desarrollo e Intervención Social (MEMDIS) de la Universidad de Granada. Curso 2009-2010.
- Hall, S. y Du Gay, P. (2003) Cuestiones de Identidad cultural. Amorrortu editores. Buenos Aires-Madrid.
- Ibáñez, J. (1985) Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social. Siglo Veintiuno. Madrid.
- Imaz, E. (ed.) (2007) La materialidad de la identidad. Ariadna. Donostia.
- Le Breton, D. (1990) Antropología del cuerpo y modernidad. Nueva Visión SAIC. Buenos Aires.
- Muñoz, A., Gregorio, C. y Sánchez, A. (2007) Cuerpos de Mujeres: miradas, representaciones e identidades. Colección Feminae. Granada.
- ZEHAR- Nº 64. (2008).Arteleku (Diputación Foral de Guipúzcoa).

# **TRABAJO**



# **TRABAJO Y GÉNERO A LA LUZ DE LA CRÍTICA FEMINISTA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL: ACERCAMIENTOS ETNOGRÁFICOS**

Carmen Gregorio Gil

El ejercicio de síntesis requerido para una temática tan amplia para la que se me invita a escribir en este libro, no me resulta, cuanto menos, una tarea sencilla, por lo que he estado debatiéndome entre llevar a cabo un estado de la cuestión, trayendo aquí el trabajo que realicé para la preparación de mi proyecto docente de Antropología del género en donde en uno de sus capítulos «Revisiones teóricas a campos de estudio de la antropología social» dedico un apartado específico al trabajo, dentro del campo de la economía (Gregorio Gil 2002:82-92<sup>1</sup>) o mostrar algunos de los acercamientos etnográficos realizados en diferentes investigaciones propias. Tras valorar la existencia de excelentes monografías en castellano<sup>2</sup> que dedican un buen número de sus páginas a la discusión teórica sobre las dimensiones económicas de la vida social desde la crítica feminista en antropología social, me he inclinado por la segunda opción,

1. La denominación dada a los otros campos, separados a efectos analíticos fue: organización política y social, parentesco y simbolismo.

2. Véase por ejemplo Comas (1995) Narotzki (1995) Moore (1991:59-154).

considerando la utilidad que podría tener una aportación así en la formación de futuros investigadores e investigadoras o analistas.

A modo de introducción situaré la crítica feminista en antropología social en el debate de la dicotomía producción/reproducción para pasar a realizar un ejercicio de explicitación de los marcos teórico-metodológicos de diferentes trabajos de investigación que me han venido ocupando.

### ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CRÍTICA FEMINISTA, A MODO DE INTRODUCCIÓN

La crítica feminista en antropología se remonta a finales de los 60 y comienzo de los 70<sup>3</sup> del siglo XX y surge indisolublemente unida a un proyecto político feminista. Como ha señalado Teresa del Valle (2000:10) este diálogo hará que sus aportaciones tengan un carácter dinámico y novedoso otorgándole, al tiempo, credibilidad social.

En el contexto de la llamada ‘crisis postcolonial’ en el que la disciplina se preguntaba sobre las relaciones de poder de ‘Occidente’ frente al ‘Resto’ (Fanon 2009[1952], Said 2002 [1978], Wolf 1992[1982]) la crítica feminista se sumará a la necesidad de cuestionar las relaciones de poder inscritas en la producción del conocimiento antropológico, algo, que seguirá siendo el centro de su atención. Desde esta crítica se planteará un cambio de enfoque al resituar los conceptos de diferencia y desigualdad a la luz de un concepto constructivista y dinámico de género que supere el esencialismo y la reificación de la dicotomía naturaleza/cultura con las que había nacido<sup>4</sup>. No serán diferencias ahistóricas ‘de sexo’

3. Narotzky (1995:22-23) data el «nacimiento» de la antropología de la mujer en 1967, año en el que la revista *Anthropological Quarterly* dedica un número monográfico a la mujer. Otras autoras datan a finales de los 60 su surgimiento en EEUU y en los 70 en Europa (Méndez, 1993:48) y también en los 70 en otros países de América, Oriente y África (Lamas 2000:102-103).

4. Para la discusión acerca de la dicotomía naturaleza/cultura consultar el libro editado por McCormack & Strathern (1980), especialmente la introducción de Carol McCormack a la obra (McCormack 1980).

las que expliquen la desigualdad, sino que será la desigualdad la que producirá las diferencias, de sexo, género y sexualidad. La diferencia cultural será tomada como una diferencia más, de las muchas posibles en el análisis de la producción de desigualdad. Desde esta óptica las diferenciaciones —de género, culturales, étnicas, etc.—, más que remitir a hechos materiales dotados de una realidad preexistente previa a la cultura, serán consideradas como sucesos arbitrarios constituidas a partir de significados y relaciones sociales, en contextos sociopolíticos específicos.

Desde la etnografía feminista hemos tratado de visibilizar las aportaciones de las mujeres a la reproducción social<sup>5</sup>, no sólo como un ejercicio sistemático de añadir mujeres a la muestra, sino desde un posicionamiento teórico y político que se propone cuestionar categorías y metodologías androcéntricas que han ignorado y silenciado a los grupos situados en posiciones de subalteridad en el entramado de relaciones de poder —de género pero también de clase, extranjería, sexualidad— (Gregorio Gil 2006). Es por ello, que desde la necesidad de superar el «añadir mujeres y batir la mezcla» como diría Thurén (1993), nos hemos adentrado hasta los pilares y cimientos de la disciplina cuestionando las categorías que partían de una concepción dicotómica del trabajo, separando el trabajo reproductor-doméstico-no pagado del trabajo el productor-público-pagado, que no contribuían sino a «producir género», o dicho de otra forma a legitimar la jerarquización de la vida social desde la producción de un conocimiento androcéntrico.

Sin duda, la organización del trabajo doméstico y de cuidados como eje de construcción de las desigualdades de género, es uno de los asuntos que concita mayores acuerdos entre las diferentes posturas feministas. Es un hecho indiscutible que en las sociedades capitalistas su invisibilización, naturalización como tarea ‘femenina’, su espacio de definición —doméstico frente a público— y el marco

5. Otro concepto que suelo utilizar para referirme a la reproducción social es la sugerente noción de «sostenibilidad de la vida» planteado por la economista feminista Cristina Carrasco con el objeto de cuestionar la dicotomía producción/reproducción (Carrasco 1991).

de relaciones sociales en las que tiene lugar —parentesco frente a mercado—, ha privado de derechos y falta de reconocimiento social y económico a quiénes se han dedicado a éste en mayor o menor exclusividad desde las prescripciones del parentesco. Sin embargo, bajo mi punto de vista, aunque este análisis ha ido calando en los diferentes acercamientos disciplinares —economía, sociología, antropología, historia— y es un hecho reconocido en la comprensión de la desigualdad estructural de género y en algunas de las formulaciones políticas para enfrentarla, llevar a cabo un giro de 180 grados para situar el trabajo de cuidados en el centro de nuestros análisis sigue siendo un ejercicio de subversión que movería quizás demasiados cimientos. Podemos pensar con Marilyn Strathern, que ésta, como cualquiera otra de las propuestas dimanadas desde la antropología feminista con toda seguridad *«desafiaría creencias sagradas, intereses ocultos incluso arrancarías perspectivas familiares y por ello confortables»* (Strathern 1987:280).

Aunque el marxismo fue una de las vías fundamentales que movió a la antropología a estudiar las actividades económicas de las mujeres para entender su posición social<sup>6</sup> tuvo sus limitaciones al dejar fuera de su análisis el trabajo productor de valores de uso. La teoría marxista operaba una separación fundamental entre la producción de mercancías y la reproducción de la fuerza de trabajo, ya que, a pesar de reconocer la fuerza de trabajo como un producto económico y social, el trabajo derivado quedaba reducido a la suma de los medios de subsistencia necesarios para su mantenimiento individual, transgeneracional y su educación. El tiempo de trabajo necesario en la producción de la fuerza de trabajo es convertido, por tanto, en tiempo de trabajo necesario en la producción de los medios de subsistencia que constituyen mercancías y por tanto quedan ligados a la producción y creación de valores de cambio (Marx 1976, crf. Narotzky 1995). Como señala Narotzky (1995) el trabajo doméstico de las mujeres (procesamiento de alimentos,

6. Véase entre otros trabajos los de Brown (1970), Gough (1971) Leacock (1972), Reiter (1975) o Sack (1974).

confección de vestidos, socialización de los hijos, etc.) así como el trabajo biológico o genésico (embarazo, parto, lactancia) no es un trabajo abstracto, sino concreto, porque aunque no es operativizable como mercancía, su uso produce un valor de cambio, la fuerza de trabajo, y produce además una mercancía clave, cuya disparidad entre el «valor de uso»/«valor de cambio» genera plusvalía. El trabajo doméstico, aunque aparece de forma independiente a las leyes del valor, no es por ello trabajo improductivo, sino productivo. La separación entre la esfera doméstica o reproductora y la productiva, supone un proceso de naturalización de las tareas domésticas, además de la simplificación de su contenido, opacando su gran variabilidad en el espacio y en el tiempo.

Los nexos entre familia y parentesco no pueden desligarse de las relaciones económicas y políticas. La conexión entre la desigualdad de género, la familia y las relaciones de producción capitalista ya fue planteada por Engels en su obra de 1884 *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* y por diferentes antropólogas que se inspiraron en ésta (Leacock 1972 y Sacks 1974). La subordinación de la mujer es explicada por la división del trabajo que opera en el sistema capitalista: el que se desarrolla fuera del hogar en el marco de relaciones productivas y el que tiene lugar dentro del hogar donde quedan relegadas las mujeres. Para los enfoques marxistas feministas las relaciones de parentesco serán fundamentales dado que, en las sociedades sin estado, funcionan como sistemas de producción y las ideologías de género que los organizan condicionan el acceso a los medios de producción. Trabajos pioneros como los de Esther Boserup (1970), Goody (1973, 1976) o Sinkind 1978 mostrarán en contextos muy diversos, no sólo capitalistas, las imbricaciones entre las relaciones de poder de género, la división sexual del trabajo, las formas de matrimonio y herencia y las relaciones económicas de producción.

La crítica feminista más reciente ha planteado la necesidad de estudiar el valor que crean las actividades productivas de subsistencia y el trabajo doméstico, así como las relaciones políticas y de producción en donde se crea dicho valor en su articulación con otras relaciones de producción. En relación con ello han sido centrales las revisiones teóricas feministas de las categorías de hogar, familia

y parentesco (Collier, Rosaldo & Yanagisako 1982, Harding 1981, Harris 1981, Reiter 1978) y las propuestas dirigidas a la ruptura de las dicotomías, relaciones de producción domésticas/relaciones de mercado, parentesco/estado (Edholm, Harris & Young 1977, Narotzky 1995, Strathern 1985).

Por lo que se refiere al concepto de hogar o grupo doméstico, utilizado por la antropología social como unidad de producción y consumo, y su relación con las divisiones del trabajo, las aportaciones teóricas se han centrado en cuestionar la naturalización por la que se ha caracterizado. Como plantea Moore, los hogares son *«muy importantes en los análisis feministas porque en torno a ellos se organiza gran parte del trabajo doméstico y reproductor de la mujer. Como consecuencia, tanto la composición como la organización de los hogares repercuten directamente en la vida de las mujeres y, en particular en su capacidad de acceder a los recursos, al trabajo y a la renta»* (1991:74).

Pero, se hace necesario cuestionar el hogar como una unidad autónoma aislada del conjunto de relaciones sociales, económicas e ideológicas y en la que, el matrimonio es considerado como la relación determinante de las relaciones de género, destacando por encima de otro tipo de relaciones. La cuestión, como señala Moore (1994), estaría en examinar cómo el poder de negociación en el grupo doméstico está afectado significativamente por las cuestiones de poder e ideología. Harris (1981, en Moore 1991) tomando como referencia diferentes trabajos etnográficos, rebate los procesos de concentrar y compartir por los que Sahlins (1974) caracterizará el «modo doméstico de producción» y planteará la importancia de la división sexual del trabajo en las obligaciones y derechos diferenciales que supone el «trabajo familiar» no remunerado y los conflictos que ello genera entre esposos. Desarrollos conceptuales como el de «red doméstica» (Stack 1974), relaciones de producción configuradas en torno a hogares «matrifocales» (González 1965, 1970, Prior 1993, Smith 1970, 1973, Tanner 1974) o patrones de «monogamia en serie» (Brown 1979) cuestionarán el peso de la pareja procreadora en el análisis del hogar, así como la imposibilidad de separar las tareas productivas y reproductivas.

Claude Meillassoux en *Mujeres, graneros y capitales* (1977) en un intento de articular relaciones de producción y de reproducción propone los conceptos de medios y relaciones de reproducción. Presenta a las mujeres como «medios de reproducción» y a las relaciones sociales dentro de la «comunidad agrícola doméstica» como las «relaciones de reproducción» que contribuirían a la continuidad y desarrollo de la sociedad. Su importancia radica en el intento de ligar producción y reproducción y la articulación entre diferentes economías. Sin embargo, como plantan Edholm, Harris y Young (1977) será necesario considerar tres procesos reproductores que aparecen confundidos en el planteamiento de Meillassoux: La reproducción social, la reproducción de la mano de obra y la reproducción humana o biológica.

Desde planteamientos marxistas las relaciones de parentesco se han analizado como relaciones de producción, pero como señala Nartozky (1995:93-94), aunque los planteamientos de Godelier (1976) acerca de las categorías teóricas de infraestructura y superestructura en el estudio de las sociedades precapitalistas permiten flexibilizar los ámbitos «económico» y de «parentesco» mediante la distinción conceptual entre estructuras, funciones y relaciones sociales, no se produce un cuestionamiento directo de la delimitación de ambas categorías. Tampoco Goody (1976) entra de lleno en el análisis de la estratificación de género, a pesar de que integra aspectos relacionados con la configuración de las relaciones de parentesco (control de la sexualidad, tipo de matrimonios, transacciones matrimoniales, sistemas de adopción, divorcio) con lo «económico» (transmisión de la propiedad) y posibilita el análisis de los procesos de estratificación.

Tanto los trabajos de Goody (1976) como los de Meillassoux (1977) han partido del control sobre la capacidad reproductiva de las mujeres como aspecto central en la reproducción social, pero como nos recuerda Moore desde una perspectiva feminista lo importante es que la reproducción social «*no es un acto de reproducir individuos biológicos o incluso reproducir la fuerza de trabajo, es un acto de producir conjuntos particulares de personas con atributos específicos en la forma en que son congruentes con los patrones de poder establecidos socialmente*» (1994:93).

Comprender las divisiones de género que operan en el marco de las relaciones capitalistas implica incorporar las ideologías de vida familiar y las realidades económicas y organizativas del hogar (Comas 1995). Así como la intervención ideológica de las instituciones políticas en la organización de la familia y vida doméstica, lo que nos revela la continuidad necesariamente a establecer entre hogar y mercado y entre producción y reproducción. Los diferentes hechos estudiados ponen de manifiesto que el sistema capitalista de producción y las ideologías que lo acompañan imponen un sistema de estratificación basado en la ideología del hogar, donde se establecen las relaciones de género.

Las diferencias de género se crean y reproducen a través del trabajo, lo estructuran y dan forma. Por tanto, a partir de la división del trabajo es posible analizar cómo se construye el género, así como las formas mediante las que se produce y reproduce la desigualdad. Es por ello, que estudiar los significados y las divisiones sociales en las lógicas productivas es fundamental para analizar los mecanismos por los que la diferencia se convierte en desigualdad. En la organización del trabajo se expresan las relaciones sociales —en su orden material y simbólico— y las relaciones de poder existentes en contextos sociales concretos. Además, el trabajo no sólo tiene un valor material sino también simbólico dentro de cada contexto histórico concreto. Siguiendo a Dolors Comas (1995:18), «*El trabajo constituye una clave privilegiada para entender tanto los sistemas de género como su articulación con otras divisiones sociales*», puesto que integra las distintas formas de desigualdad social, dado que la división del trabajo expresa la jerarquización de las tareas y de personas así como las ideas y representaciones acerca de las divisiones técnicas del proceso productivo y de las relaciones sociales que intervienen en él y que distribuyen a los y las trabajadoras en distintas actividades.

## ACERCAMIENTOS ETNOGRÁFICOS

Traeré aquí tres acercamientos etnográficos realizados en el marco de diferentes investigaciones para tratar de ejemplificar la utiliza-

ción de las categorías teóricas reproducción social, trabajo y hogar en su imbricación con las diferenciaciones de género, parentesco, cultura y extranjería. La primera a la que me referiré será la investigación realizada entre los años 1991-1996 para la elaboración de mi tesis doctoral «*Sistemas de género y Migración internacional: La emigración dominicana a la Comunidad de Madrid*» (Gregorio 1996). En segundo lugar la investigación realizada en la ciudad de Granada financiada por la Dirección General de Políticas Migratorias y que titulamos «*Mujeres inmigrantes y servicio doméstico: Estudio acerca del trabajo en el sector del servicio doméstico en la ciudad de Granada*» y por último, la investigación «*Paradojas de la conciliación: Una aproximación a las narraciones sobre las estrategias personales*» desarrollada en el marco del proyecto «*Ma-labaristas del Tiempo*<sup>7</sup>»

## DIVISIONES DE GÉNERO, PARENTESCO Y EXTRANJERÍA EN EL MERCADO INTERNACIONAL DE CUIDADOS

La visibilización del trabajo reproductivo<sup>8</sup> constituyó una preocupación central en mi análisis desde la crítica feminista de las teorías de las migraciones<sup>9</sup>. Estaba siendo el gran olvidado, y con ello, ignoradas las mujeres como sujetos activos en las migraciones y una vez más como sujetos económicos. Para los teóricos de la modernización las mujeres no eran consideradas seres racionales, susceptibles de operar evaluaciones en términos económicos (costes-beneficios) para tomar la decisión de emigrar, eran considera-

7. Dentro del eje IV de la Iniciativa Comunitaria Equal (2005-2007) y desarrollado por la A.D. Núm. 108 coordinada por el Instituto Municipal de Formación y Empleo del Ayuntamiento de Granada.

8. El trabajo que produce bienes de uso y que incluye un conjunto muy amplio de tareas relacionadas con la reproducción y mantenimiento de la vida: limpieza, cuidados, alimentación, educación elaboración de alimentos, trabajo eugenésico, de producción de relaciones sociales y de parentesco etc.

9. Para conocer la crítica feminista a las teorías de las migraciones véase Gregorio Gil (1997, 2007).

das seres domésticos, que en su caso podían acompañar al esposo, ‘cabeza de familia’ y ‘productor’ por excelencia. Para los teóricos de la dependencia el trabajo reproductor era considerado en sus análisis, en tanto pasaba a convertirse en un sector laboral para la mano de obra inmigrante, pero nada nos decían del trabajo reproductor y doméstico que desempeñaban las mujeres en el marco de sus obligaciones de género y parentesco, más allá de que las dotaba de cualidades de las que se beneficiarían los mercados de capital transnacional en industrias como la textil, manufacturera y microinformática (Gregorio Gil 2002: 26-27).

El androcentrismo y el etnocentrismo en la mirada a los modelos familiares, domésticos y de género resumaba por todos los poros de las teorías sobre las migraciones, que producidas en otros contextos (fundamentalmente en los países anglosajones con mayor tradición inmigratoria) tratábamos de adaptar a la realidad de principios de los 90, en la que el Estado español se encontraba en plena transición demográfica de ‘un país de emigración a un país de inmigración’ como era reiterado por los analistas sociales por aquellos años.

Aportaciones desde enfoques etnográficos feministas que fueron traídas a la discusión, contribuyeron de forma fructífera al replanteamiento de los marcos analíticos y metodológicos, al poner de manifiesto la relevancia que toman dimensiones como la organización social del parentesco y las ideologías de género y parentesco en la configuración de las relaciones de poder. Trabajos como los de Nancy Gonzalez (1961, 1976) o dos décadas después los de Pessar (1984, 1986) y Grasmuck & Pessar (1991) ocuparon un lugar destacado en la elaboración del marco teórico de mi tesis doctoral «*Sistemas de género y Migración internacional: La emigración dominicana a la Comunidad de Madrid*» (Gregorio Gil 1996). Los trabajos etnográficos pioneros de Nancy González mostraban, mediante el análisis de las redes de apoyo femeninas en el contexto caribeño, cómo las relaciones de parentesco contribuían a favorecer la emigración de las mujeres de hogares pobres, poniendo de manifiesto las relaciones entre hogares, divisiones de género y parentesco y migraciones y con ello el protagonismo de las mujeres, tanto como trabajadoras en el mercado, tejedoras de redes y cuidadoras, en

definitiva como actoras de la reproducción social. En los trabajos de Patricia Pessar (1984, 1986) y Grasmuck & Pessar (1991) se revelaba la importancia de las ideologías de género y parentesco en los grupos domésticos, el papel que juegan las diferencias de poder y control sexual en función de significaciones de género y cómo ello influye en las estrategias migratorias. Estos trabajos serán posteriormente retomados por otras autoras en el contexto español ante la emergencia del campo de estudio de ‘género y migraciones’ que ocupa a sociólogas, geógrafas y antropólogas desde la llamada *perspectiva transnacional*<sup>10</sup>.

Desde la perspectiva transnacional<sup>11</sup> se operará con una mirada que trate de superar el binacionalismo metodológico interpuesto por los límites espaciales del país de origen y el país de destino mostrando de esta forma a las mujeres migrantes<sup>12</sup> como sujetos en tanto ‘madres transnacionales’ y desde ese rol agentes de las denominadas redes o cadenas migratorias. Ello supondrá restituir su agencia en la configuración de comunidades y hogares transnacionales, en definitiva de la vida transnacional, centro de la atención desde este enfoque. Uno de los conceptos a mi juicio más sugerentes en este sentido será el de «*cadenas mundiales de afecto y asistencia*» propuesto por Hochschild<sup>13</sup> para referirse a los «*vínculos personales entre gente de todo el mundo, basadas en una labor remunerada o no remunerada de asistencia*» (2001:188). Aunque no estaría de acuerdo en equiparar ambos tipos de vínculos a partir del supuesto ‘*amor de la cuidadora por el niño*’ como hace Hochschild cuando plantea que «*sea lo larga que sea la cadena, dondequiera que em-*

10. Para acercarse al recorrido que han tenido los estudios sobre género y migraciones en el contexto del Estado español a partir de la década de los 90 véase Gregorio Gil (2009).

11. Para una aproximación a la denominada perspectiva transnacional véase Suarez (2007).

12. Se utiliza migrante en vez de inmigrante o emigrante tratando de superar la localización de los sujetos en un contexto u otro, en el de recepción o en el de partida.

13. La autora se inspira para en la investigación de Pierrette Hondagneu-Sotelo y Ernestine Avila (1997) «I’m here, but I’m there» basada en entrevistas en profundidad realizadas a mujeres inmigrantes latinas trabajadoras domésticas en Los Angeles que han dejado a sus hijos en sus países de origen.

*piece y acabe, muchos de nosotros, si nos fijamos en un eslabón y otro, vemos el amor de la cuidadora por el niño como una cosa privada, individual e independiente del contexto»* (2001:189). Sin duda el concepto de «*cadena mundial de afecto y asistencia*» nos permite poner en el centro el trabajo reproductor que realizan las mujeres, pero no podemos obviar que las posiciones de poder —clase, género, extranjería, cultura— en el que se inscriben los ‘vínculos’ —las relaciones de producción— entre la ‘gente de todo el mundo’ cambiarían sustancialmente el significado, y con ello, el contenido del trabajo de ‘asistencia’.

Volviendo a mi investigación, a principios de los 90, mujeres procedentes de comunidades de la Región Suroeste de República Dominicana, país situado en el Caribe en la isla denominada por los conquistadores la Española, llegaban a la Comunidad de Madrid haciéndose visibles en una plaza —la plaza de la Corona Boreal— de un barrio de Madrid —Aravaca—. Estamos hablando de uno de los barrios de Madrid perteneciente al distrito de Moncloa-Aravaca donde el suelo se cotiza entre los precios más elevados del mercado inmobiliario y donde se daban cita los jueves por la tarde y los domingos las mujeres procedentes de esta región, ahora empleadas en el servicio doméstico en la modalidad de internas en las viviendas de diferentes localidades del noroeste de Madrid cercanas a este barrio. Ellas, junto con otras mujeres procedentes de Filipinas, Colombia, Ecuador, Guinea Ecuatorial y de otros países no comunitarios, evidenciaban la feminización de circuitos migratorios y con ello las caras de un mercado internacional tremendamente injusto que produce la diferencia de género y extranjería para obtener beneficios de un trabajo infrapagado y carente de reconocimiento. No es casualidad que el «*Real Decreto 1424/1985, de 1 de agosto, por el que se regula la relación laboral de carácter especial del servicio del hogar familiar*» otorgue un estatus diferencial para los y las trabajadoras en este sector con respecto al Régimen General. En el estudio que me propuse, sobre las causas e impacto de este flujo migratorio, me apoyé en la noción de género, entendida como principio estructurador de las migraciones. Siguiendo a Moore (1991) consideré el concepto de género como «principio estructural de las

sociedades humanas, de su historia, ideología, sistema económico y organización política» (Gregorio Gil 1996:3) y planteé la necesidad de vislumbrar las migraciones como procesos ‘generizados’<sup>14</sup>.

Con todo ello traté de adentrarme mediante mi acercamiento etnográfico al conocimiento de prácticas y significados que me permitiesen comprender cómo operaban las divisiones de género, parentesco y extranjería en la producción de este flujo migratorio. Tomé como unidades de observación los espacios donde se desarrollaba la vida de estas mujeres tanto en sus poblaciones de origen como en Madrid, así, me acerqué a sus hogares y a las personas que formaban parte de la red que propició la migración. En términos analíticos se mostró imprescindible delimitar entre otras nociones las de grupo doméstico y red migratoria, tratando de superar el dualismo metodológico que priorizaba la mirada en un contexto sobre otro —el de partida o el de recepción—, así como la naturalización y etnocentrismo que implica equiparar el grupo doméstico con la familia biológica y el androcentrismo que niega la agencia de las mujeres como agentes de las llamadas cadenas migratorias. Todo ello me permitió poner en el centro de la discusión de las teorías migratorias el trabajo considerado ‘reproductivo’ ya que sin él no podemos entender la reproducción social en su conjunto, porque siguiendo a Moore, conviene recordar de nuevo, que la producción de personas «es un acto de producir conjuntos particulares de personas con atributos específicos en la forma en que son congruentes con los patrones de poder establecidos socialmente» (1994:93). Y entender cómo se produce el trabajo ‘reproductivo’ en su imbricación con el ‘productivo’ nos aporta importantes claves para comprender los patrones de poder mediante los que se reproduce nuestra sociedad contemporánea. Al tiempo el acercamiento etnográfico localizado y contextualizado me permitió desentrañar los significados específicos de género y parentesco, mostrando cómo se construyen las nociones de hombre y mujer y las relaciones sociales que los sostienen e interpelan.

14. Gregorio Gil (1996:6, 366-67).

## SIGNIFICADOS Y DIVISIONES SOCIALES EN LA ORGANIZACIÓN DE TRABAJO DOMÉSTICO: LAS «EMPLEADAS DE HOGAR»

El desvelamiento de las relaciones de poder, mediante las que se reproduce nuestra sociedad contemporánea a la luz de las diferenciaciones sociales que se expresan en la organización del trabajo doméstico, fue también el eje central de la investigación que realizamos en Granada «*Mujeres inmigrantes y servicio doméstico*» durante el año 2003.

Como señalamos en otro lugar, nos proponíamos «*analizar el trabajo en el servicio doméstico desde una conceptualización más amplia de la economía, visibilizando su contribución a la reproducción social dentro de ese terreno olvidado para los parámetros económicos que constituye el cuidado y la producción de bienes de uso, el mal llamado trabajo «reproductivo» desde su oposición al «productivo»*» (Gregorio Gil, Alcázar & Huete 2004).

Conceptualmente consideramos el trabajo en el sector servicio doméstico<sup>15</sup> como una producción histórica, tratando con nuestra investigación de mostrar las lógicas de diferenciación que subyacen a lo que se nos viene presentando en las dos últimas décadas, en nuestro contexto urbano, como algo obvio: su realización por parte de mujeres inmigrantes. La intención desde nuestro acercamiento etnográfico era, por tanto, interrogarnos sobre los criterios de normalidad que presenta este sector laboral como un trabajo de mujeres inmigrantes, diferenciadas cultural y racialmente.

Como nos ha mostrado la etnografía y la historiografía la variabilidad de los contenidos, relaciones y diferenciaciones —género, edad, etnicidad, raza, clase y estatus migratorio— en las que se

15. Se incluye en este sector el trabajo vinculado al espacio considerado «privado», el trabajo denominado doméstico que se realiza mediante contrato laboral que viene regulado por el 'Régimen especial de empleadas de hogar 1424/1985'. Incluye multitud de tareas —planchar, cocinar, limpiar, atender a las personas dependientes, cuidar a los enfermos, coger el teléfono, vigilar la casa, cuidar el jardín, realizar compras, etc.— relacionadas con el mantenimiento y provisión de bienestar del grupo doméstico.

produce el trabajo en el servicio doméstico es enorme<sup>16</sup>. En nuestro contexto urbano, si miramos unas décadas atrás, observaremos que quiénes trabajaban en este sector eran mujeres rurales muy jóvenes que se mantenían en este trabajo hasta que se casaban. Mi madre y todas mis tías emigraron a Madrid a ‘servir’, a trabajar como ‘chachas’, como ellas dicen cuando hablan de estos años posteriores a la guerra civil, las décadas de los 40 y 50, una vez se casaron no volvieron a trabajar fuera de sus hogares. Sarasúa (1994) en su ilustrador trabajo *Criados, nodrizas y amos: el servicio doméstico en la formación del mercado de trabajo madrileño, 1758-1868* diferencia, por ejemplo, entre los sirvientes hombres, donde estarían los mayordomos, con funciones que incluyen la gestión económica de la casa y a los que están subordinados los/as otros/as criados/as, y las sirvientas mujeres, donde estarían las camareras, que son las criadas de confianza de las señoras de las casas ricas, que ayudan a éstas en el cuidado de su aspecto físico.

Nuestra mirada trata de comprender este trabajo, por tanto, como una estructura de relaciones y significados sometida a cambios, que deviene en el contexto económico y político en el que se produce, pero también en las prácticas y significaciones de los diferentes actores que intervienen en su reproducción y transformación. Por ello, nuestra investigación trató, por un lado, de dar cuenta de las diferenciaciones y jerarquizaciones que incorpora como consecuencia de las condiciones económicas y políticas estructurales en las que se produce –segmentaciones de extranjería y de género en el mercado de trabajo como consecuencia de las políticas de extranjería e inmigración o la permanencia de un Régimen especial regulador de este trabajo discriminatorio – y por otro, de indagar en los significados que subyacen a las prácticas de los actores implicados en su producción, para preguntarnos acerca del peso que toman las representaciones feminizadas, domésticas, racializadas y culturizadas, al mismo tiempo que su desvalorización e invisibilización como trabajo.

16. Véase por ejemplo Sanjek & Colen (1990).

## APAÑÁNDONOS: LAS POLÍTICAS DE CONCILIACIÓN Y LA FRAGMENTACIÓN GENERIZADA DE LOS TIEMPOS

Por último me referiré a la investigación realizada en el marco del Proyecto Equal *Malabaristas del tiempo*, en la que nos propusimos conocer cómo se organiza el trabajo ‘reproductivo’ en un número de hogares granadinos, interrogándonos sobre la noción de conciliación de la vida laboral y familiar entre hombres y mujeres que vertebraba el proyecto.

Desde nuestra perspectiva, como hemos expuesto en otro lugar<sup>17</sup>, las políticas públicas tratan de dar respuesta a la «*crisis de los cuidados*<sup>18</sup>» desde un modelo hegemónico de tiempos sociales que fragmenta nuestras vidas en una suerte de trilogía: vida laboral, vida familiar y vida personal. Tiempos sociales, supuestamente universales que preforman la actividad de todo sujeto/ciudadano/a, por medio de la articulación de los roles y adscripciones sociales propias de cada una de las esferas. Sin embargo, los espacios-tiempos que separan lo privado y lo público, lo familiar y lo laboral, lo personal y lo familiar, lo laboral y lo personal, etc. no son tan claros y definidos en nuestras vidas, la ambigüedad entre el dentro y el afuera nos coloca más allá de la división de lo uno o lo otro. Es precisamente la imposibilidad en nuestras vidas cotidianas de operar demarcaciones nítidas en el ‘tiempo de vida’, de ‘sostenibilidad de la vida’, lo que dificulta la organización de un día a día, que vendrá acompañado de estrés, ansiedad y sentimientos de culpa y auto-castigo, ante las demandas culturales y las expectativas generizadas interiorizadas en la socialización del sujeto social femenino.

En el marco del contexto sociopolítico de surgimiento de las medidas de conciliación, en el que las políticas económicas neoliberales

17. Véase Gregorio y Alvarez (2009).

18. Crisis generada por la incorporación de las mujeres al empleo y el modelo familista de bienestar, y a la igualdad de género alcanzada en este ámbito de acceso al empleo, aunque también cada vez en mayor medida como corresponsabilidad con el trabajo doméstico. Véase el apartado especial «la crisis de los cuidados» del Periódico Diagonal, 3 al 16 de marzo de 2005, pp:12-13 y los trabajos de precarias a la deriva en la web de eskalera karakola <http://www.sindominio.net/karakola/>.

se abren camino a pasos agigantados, acorralando al apenas recién nacido estado de bienestar, fruto de nuestra tardía democracia, y el creciente individualismo por el que se viene definiendo la relación de la ciudadanía con el Estado-Mercado, nos parecía un imperativo urgente denunciar que la denominada «vida familiar», en la que se incluye el trabajo doméstico y de cuidados, siga considerándose un asunto privado y, querámoslo o no, de mujeres (Comas 1995, Torns et al., 2003). E igualmente urgente, que se sigan planteando las medidas de conciliación desde el modelo doméstico de un proveedor económico y una cuidadora principal, instrumento legitimador en la conformación de una ciudadanía diferenciada en sus obligaciones, derechos y reconocimiento social. O desde el modelo de dos proveedores económicos, la pareja procreadora, que ante los ritmos impuestos por la vida laboral y como si esto fuese una opción privada, han de ingeniárselas entre él y ella para responder a otros requerimientos derivados del cuidado de su parentela y sus responsabilidades sociales y políticas.

Nuestra investigación nos permitió acercarnos, a partir de entrevistas en profundidad, a las vivencias relativas a la organización de sus tiempos y espacios de 54 personas, hombres y mujeres, en una diversidad de formas de organización doméstica y de situaciones laborales<sup>19</sup>. A la hora de seleccionar a las y los entrevistados nos pareció necesario poner el foco de atención en sujetos susceptibles de mantener una ‘doble presencia’ en los denominados dominios «familiar y laboral». Por ello, operamos a partir de la categoría del hogar, diferenciando los siguientes tipos de hogares. (1) Hogares formados por dos personas no dependientes, que cuenten con una o más personas dependientes, las dos con empleo en sector o empresa que tenga medidas de conciliación. Estos hogares se configuraban a priori con las condiciones más favorables para la conciliación. (2) Hogares formados por una persona no dependiente, que cuenten con una o más personas dependientes, con empleo en el sector o

19. Ver datos de la muestra en el informe de investigación anteriormente aludido Gregorio, Alvarez y Rodríguez (2007).

empresa que no tenga medidas de conciliación. Con éstos, pretendíamos englobar tanto a los denominados hogares mono(ma)parentales como aquéllos en los que una persona que vive sola se encarga del cuidado de otra, viva dentro o fuera de su domicilio. La asunción de esta responsabilidad en solitario junto con una jornada laboral podría, suponer la implementación de estrategias de conciliación específicas. (3) Hogares formados por dos personas no dependientes, que cuenten con una o más personas dependientes, y que al menos una de las dos tiene empleo en sector o empresa que no tenga medidas de conciliación. Pretendíamos acercarnos a una diversidad de realidades de la ciudadanía que no dispone de medidas de conciliación en el empleo, y a las consecuentes estrategias que sus posibilidades provocaban.

Desde esta diversidad de situaciones deseábamos mostrar realidades que superasen la categoría de hogar que a nuestro juicio se muestra preeminente en las llamadas políticas de conciliación, el compuesto por la pareja heterosexual que tiene a su cargo hijos/as o personas dependientes y en donde el reparto del trabajo entre el esposo y la esposa se presenta como un objetivo, tanto para las políticas de igualdad de género como para las políticas de conciliación. La realidad de mujeres y por qué no, hombres sin esposo o esposa que son cuidadores y cuidadoras, también queríamos conocerla. Por otro lado, las condiciones de empleo en la organización y percepción de los tiempos nos parecían centrales para poder mostrar esa heterogeneidad de realidades y de esta forma contextualizarlas: la flexibilidad mayor o menor en el horario, el trabajo por cuenta propia o ajena, la estabilidad en el empleo o la precarización y discontinuidad, la mayor o menor profesionalización, prestigio y reconocimiento social. Añadido a lo anterior, las diferentes realidades de cuidado familiar en lo relacionado al cuidado de personas dependientes: hermanos/as, padres, madres o esposos/as dependientes, hijos e hijas menores o adolescentes. Y por último, y de forma transversal a todo ello, la dimensión de género, es decir, que nuestros sujetos fuesen emergiendo a la luz de sus representaciones e identidades como hombres o como mujeres desde una comprensión relacional, procesual y multidimensional del concepto de género. Cuestión,

esta última, que nos hablaría de cómo los significados de género organizan la reproducción social y que no necesita demasiada justificación a la luz de nuestras experiencias y vivencias cotidianas, del saber práctico, así como de los resultados y conclusiones a las que han llegado no pocos estudios, como señala por ejemplo Dolors Comas *«la percepción y uso del tiempo grita la verdad acerca del grado de segregación sexual que existe en una sociedad y acerca de la incidencia relativa de los procesos de cambios en los roles de género»* (1995:117)

Nuestras entrevistas se establecieron desde una posición de diálogo abierto, con el objeto de obtener descripciones de la cotidianidad de las actividades de diferentes días, identificando a la luz de los relatos los momentos de conflicto o tensión en la organización de los tiempos, para entrar, a partir de ahí, en la localización de las estrategias, que inicialmente denominamos de conciliación para, finalmente y a la luz de nuestras conclusiones, las mostramos como «estrategias de apañeo». En los discursos de nuestras y nuestros entrevistados la co-organización de sus tiempos, tareas y espacios, la deseada conciliación, se presentaba en muchas ocasiones como un imposible: ¿conciliación? o un desconocido: ¿qué es eso de conciliación?.

Con ‘estrategias de conciliación’ queríamos referirnos a las acciones que ponen en marcha los sujetos para dar respuesta a sus realidades cuando no pueden simultanear las diferentes exigencias, se entiende también, autoexigencias. En la identificación de estas estrategias nos propusimos subvertir el orden clasificatorio por el que se vienen identificando las medidas de conciliación que se promueven desde las políticas públicas, para incluir todo tipo de actividades encaminadas a resolver el conflicto que supone la fragmentación del tiempo en nuestras vidas. No sólo era una cuestión epistemológica mostrar la acción o agencia, incluso la capacidad de subversión de los sujetos en su despliegue de múltiples estrategias que den respuesta a sus realidades, nos proponíamos sobre todo contribuir al desvelamiento de las lógicas que están detrás de éstas, en concreto las relaciones de poder y las ideologías económicas y de género que las sostienen. Por ello entendimos como ‘estrategias de conciliación’ aquéllas que

derivan de los derechos como trabajadoras y trabajadores —permiso de maternidad y paternidad, reducción de jornada, etc.—, aquéllas que toman relación con las prestaciones sociales relacionadas con el cuidado en el sentido amplio en el que entendemos este concepto —escuela infantiles, centros de día, ayuda a domicilio, ludotecas, comedor escolar, campamentos de verano, etc.—, pero también las que denominamos ‘fugas’ o ‘trampas’ —llevarse el trabajo a casa o hacer las tareas domésticas desde el lugar del trabajo, cambiarse de domicilio para estar más cerca de mis padres o del trabajo, etc.—. Otorgando a éstas últimas un lugar central por dos razones, porque desde nuestro enfoque nos hablaban de tiempos metamorfoseados o lo que es lo mismo, no fácilmente apresables y delimitables, y por tanto del ‘*tiempo uno*’ que queremos hacer emerger desde nuestro eje analítico de sostenibilidad de la vida, y porque nos ponían de manifiesto la preeminencia del modelo de estado de bienestar familista<sup>20</sup> que deposita en las mujeres, en relación con sus hogares y parentescos, el trabajo de cuidado y que se expresa por parte de las personas entrevistadas, a partir de conclusiones acerca de su realidad del tipo: «nos apañamos como podemos».

## BIBLIOGRAFÍA

- Boserup, Ester (1970) *Woman's Role in Economic Development*. New York. St. Martin's [Traducción castellana (1993) *La mujer y el desarrollo económico*. Madrid. Minerva Ediciones]
- Brown, Judith.K. (1970) «Economic organization and the position of women among the Iroquois». *Etnohistory*, 17:151-167
- Brown, Susan (1979) «Love Unites them and Hunger Separates Them: Poor Women in the Dominican Republic». En Reiter, (ed) (1979) *Toward an Anthropology of Women*. New York. Monthly Review Press.

20. Véase Sarasa y Moreno (1995).

- Collier, Jane F., Rosaldo, M. & Yanagisako (1982) «Is There a Family? New Anthropological Views». En Thorne, B & Yalom, M. (eds.) (1982) *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*. New York. Longman.
- Comas, Dolores (1995) *Trabajo, género y cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Barcelona. Icaria.
- Carrasco, Cristina (1991) *El trabajo doméstico y la reproducción social*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Del Valle, Teresa (2000) «Introducción». En del Valle (ed.) *Perspectivas Feministas desde la antropología social*. Barcelona. Ariel.
- Edholm, Felicity, Harris, Olivia y Young, Kate (1977) «Conceptualising women». *Critique of Anthropology*, 3 (9 y10): 101-30.
- Fanon, Frantz (2009) *Piel negra, mascarar blancas*, Madrid, Akal [1952].
- Grasmuck, Sherri & Pessar, Patricia (1991) *Between Two Islands. Dominican International Migration*. California: University of California Press.
- Godelier, Maurice (1976) «Antropología y economía ¿es posible la antropología económica? En Godelier (ed.) *Antropología y Economía*, Barcelona, Anagrama.
- González, Nancie, L (1961) «Family Organization in five types of Migratory Wage Labour» *American Anthropologist*, 63: 1264-1280.
- (1965) «The Consanguineal household and matrifocality» *American Anthropologist*, 67: 1541-9.
- (1970) «Toward a definition of matrifocality» En Whitten, N. & Szwed, J.F. (eds.) (1970) *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*. New York. Free Press.
- (1976) «Múltiple Migratory Experiences of Dominican Women». *Anthropological Quarterly*, 49 (1): 36-43, 1976.
- Goody, Jack (1973) «Bridewealth and Dowry in Africa and Eurasia». En Goody, J. & Tambiah, S.J. (eds.) *Bridewealth and Dowry*. Cambridge. Cambridge University Press.
- (1976) *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge. Cambridge University Press.

- Gough, Kathleen . (1971) «The origin of the family». *Journal Marriage Family*, 33: 760-71.
- Grasmuck, Sherri & Pessar, Patricia (1991) *Between Two Islands. Dominican International Migration*. California: University of California Press.
- Gregorio Gil, Carmen (1996) *Sistemas de género y migración internacional. La emigración dominicana en la Comunidad de Madrid*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- (1997) El estudio de las migraciones internacionales desde una perspectiva de género. *Migraciones*, 1: 145-175.
- (1998) *Migración femenina: Su impacto en las relaciones de género*. Madrid: Narcea.
- (2002) «Introducción: Género, globalización y multiculturalismo». En Gregorio Gil, Carmen & Agrela Romero, Belén (eds.) (2002) *Mujeres de un solo mundo: globalización y multiculturalismo*. Granada: Feminae: 11-33.
- (2002a) *Proyecto docente Antropología del género*. Universidad de Granada, Inédito.
- (2006) «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder», *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica*, 1 (1): 22-39.
- (2009) «Silvia ¿quizás tenemos que dejar de hablar de género y migraciones?», *Gazeta de Antropología*, Texto 25-17. [http://www.ugr.es/~pwlac/G25\\_17Carmen\\_Gregorio\\_Gil.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G25_17Carmen_Gregorio_Gil.html).
- Alcazar Campos, Ana & Huete Gallardo, Margarita (2003) ¿«muchacha», «chacha», «una más de la familia»? : mujeres inmigrantes en el servicio doméstico en la ciudad de Granada, en VVAA, *III Seminario sobre la investigación de la inmigración extranjera en Andalucía*, Sevilla, Junta de Andalucía: 215-225.
- Álvarez Veinguer, Aurora; & Rodríguez Ruano, Ana (2008) «Paradojas de la conciliación: una aproximación a las narraciones sobre las estrategias personales» *Informe de investigación*. <http://www.equalmalabaristas.org>.

- y Alvarez, Aurora (2010) «Políticas de conciliación, políticas de tiempo: La tiranía del ‘tiempo laboral’, *XVII Congreso de Estudios Vascos. Innovación para el Progreso social sostenible*, Vitoria, 18-20 de noviembre de 2009.
- Harding, Susan (1981) «Family Reform Movements: recent Feminism and Its Opposition». *Feminist Studies*, 7, 1:57-75.
- Harris, Olivia (1981) «Household as Natural Units». En Young, Kate, Wolkowitz, Carol & McCullagh, R (eds) (1981) *Of Marriage and the Market*. London. CSE Books. Op cit.
- Hochschild, Arlie, R. (2001) «Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional», en Giddens, Anthony & Hutton, Will (eds.) *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Barcelona, Kriterion Tusquets:187-208.
- Lamas, Marta (2000) «La antropología feminista y la categoría de «género»». En Lamas, Marta (comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, PUEG.
- Leacock, Eleanor B. (1972) «Introduction» En Engels, F (1972) *The Origin of the Family, Private Property and the State*. New York. International Publishers.
- MacCormack, Carol. & Strathern, Marilyn (ed.) (1980) *Nature, culture and Gender*. Cambridge. Cambridge University Press.
- MacCormack, Carol. (1980) «Nature, Culture and Gender: A Critique» En MacCormack, C. & Strathern, M. (ed.) *Op cit*.
- Meillassoux, Claude (1975) *Femmes, greniers et capitaux*. Paris. François Maspero. [Traducción al castellano (1977) *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid. Siglo XXI].
- Méndez, Lourdes (1993) «Las categorías de sexo, género y sexualidad: la construcción de las mujeres como sujetos políticos». En Campos, Arantza y Méndez, Lourdes (eds.) *Teoría feminista: identidad, género y política*. Donosti. Argitarapen Zerbitzua Euskal Herriko Unibertsitatea.
- Moore, Henrietta L. [1988] (1991) *Antropología y feminismo*. Madrid. Cátedra.

- Narotzki, Susana (1995) *Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pessar, Patricia (1984) «The Linkage Between the Household of Workplace of Dominican Women in the U.S» *International Migration Review*, 18 (4): 1188-1210.
- (1986) «The Role of Gender in Dominican Settlement in the United States», en Nash, June y Safa, Helen (eds.) *Sex and Class in Latin America*, New York: Bergin Publishers.
- Prior, Marsha (1993) «Matrifocality, Power, and Gender. Relation in Jamaica» En Brettell, Caroline B. & Sargent, Carolyn F. (1993) (eds.) *Gender in Cross-Cultural Perspective*. New Jersey. Prentice-Hall.
- Reiter, Rayna (1975) «Introduction» en Reiter, Rayna (ed) *Toward an Anthropology of Women*. New York. Monthly Review Press.
- (1978) «Family and Class in Contemporary America: Notes towards an Understanding of Ideology» *Science and Society*, 42,2:278-300.
- Sacks, Karen (1974) »Engels revisited: women, the organization of production, and private property». En Rosaldo & Lamphere (eds) (1974) *Women, Culture and Society*. Stanford. Stanford University Press. [Traducción en castellano en Harris & Young (1979) *Antropología y Feminismo*, Madrid, Anagrama].
- Said, Edward (2002) *Orientalismo*, Madrid, Debate. [1978].
- Sanjek, R. & Colen, S. 1990. *At work in homes: Household workers in world perspective*. Washinton D.C.: American Anthropological Association.
- Sassen-Koob, Saskia (2003) *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Sarasa, Sebastia, y Moreno, Luis (1995). *El estado de bienestar en la Europa del Sur*, Madrid: Instituto de Estudios Sociales Avanzados.
- Sarasúa, Carmen (1994). *Criados, nodrizas y amos: el servicio doméstico en la formación del mercado de trabajo madrileño, 1758-1868*. Madrid. Siglo XXI.

- Siskind, Janet (1978) «Kinship and Mode of Production»: *American Anthropologist*, 80 (4): 860-72.
- Smith, Raymond T. (1970) «The nuclear Family in Afro-American Kinship» *Journal of Comparative Family Studies*, 1: 55-70.
- (1973) «The matrifocal family». En Goody (ed.) (1973) *The character of Kinship*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Stack, Carol (1974) *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York. Harper & Row.
- Strathern, Marilyn (1987) «An awkward relationship. The case of feminism and anthropology» *Signs*, 12 (2): 276-92.
- (1985) «Kinship and Economy: Constitutive Orders of a Provisional Kind». *American Ethnologist*, 12, 2.
- Suarez, Liliana (2007) «La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos, V Congreso sobre la inmigración en España: migraciones y desarrollo humano, Valencia.
- Tanner, Nancy (1974) «Matrifocality in Indonesia and Africa and among black Americans» En Rosaldo & Lamphere (eds.) (1974) *Op cit*.
- Thurén, Britt-Marie (1993) *El poder generizado. El desarrollo de la antropología feminista*. Madrid, Instituto de Investigaciones feministas, Universidad Complutense de Madrid y Dirección General de la Mujer.
- Torns, Teresa; Borràs, Vicent & Carrasquer, Pilar (2003) «La conciliación de la vida laboral y familiar: ¿un horizonte posible?» *Sociología del Trabajo*, 50: 111-137.
- Wolf, Eric (1992) *Europa y la gente sin historia*, México, FCE. [1982].



# **LA PROSTITUCIÓN: LA AUTODETERMINACIÓN SEXUAL DEL CUERPO FEMENINO COMO FUENTE DE ESTIGMA Y DISCRIMINACIÓN<sup>1</sup>**

Cristina Garaizabal Elizalde

## **EL ESTIGMA DE LAS TRABAJADORAS DEL SEXO**

En sociedades patriarcales como la nuestra, a pesar de los avances que se han dado en el terreno de la sexualidad, las mujeres seguimos siendo juzgadas en función de nuestros comportamientos sexuales, en mayor medida que los hombres.

La máxima expresión de lo anterior es la valoración que la sociedad tiene sobre las trabajadoras sexuales. Este sector de mujeres sigue estigmatizado a través de ser considerado una categoría especial de mujeres, distintas del resto: el hecho de trabajar en la prostitución hace que su vida sea vista por la sociedad, con criterios diferentes a los que se aplica al resto de mujeres y que se las considere mujeres especialmente viciosas, perversas, trastornadas o enfermas. El estigma de puta lleva a que toda su vida sea valorada bajo este prisma: son consideradas «malas madres» (ya que en el imaginario colectivo madre y puta se autoexcluyen), no se respeta su vida amo-

1. Este artículo está basado en la ponencia presentada en las Jornadas Feministas celebradas en Granada en 2009.

rosa (sus compañeros sentimentales son vistos como los «chulos»), se las considera siempre manipuladas por otros (considerando que todas están controladas por las mafias) y se les niega el derecho a salir de sus países y emigrar a otros que se supone les pueden ofrecer mejorar sus condiciones de existencia (todas las extranjeras son vistas como víctimas de las redes de trata)... En definitiva, se les niega los más elementales derechos humanos.

Las trabajadoras del sexo, convertidas en «putas», concitan sobre sí todo aquello que la ideología dominante considera que es indigno para una mujer «decente» y se arremete contra ellas, bien persiguiéndolas, acosándolas policialmente, representándolas en los medios de comunicación en sus peores expresiones -como sucedió el verano de 2009 con las fotos que sacó el diario El País de prostitutas ejerciendo en el Mercado de la Boquería de Barcelona-, o victimizándolas para redimirlas, sin preguntarles si es eso lo que quieren.

La estigmatización de las trabajadoras sexuales es un instrumento de control para que el conjunto de las mujeres nos atengamos a los límites que aún hoy, encorsetan la sexualidad femenina. La ideología dominante hace especial hincapié en **el peligro** que supone para las mujeres el **placer sexual**. Hay que ser «buenas» mujeres para sentirnos protegidas. Si eres «mala» es lógico que te agredan, que te pase cualquier cosa. Las buenas mujeres son sujetos de derecho y protección pero las malas, especialmente si se empeñan en seguir siéndolo, quedan desprotegidas y pierden todo tipo de derechos. Esto es lo que pasa con todas aquellas trabajadoras del sexo que se autoafirman en serlo y que reclaman derechos y mejores condiciones de trabajo.

Más allá del debate ideológico y de la dimensión simbólica del estigma, en la realidad este sector de mujeres está especialmente discriminado. El hecho de que su actividad no sea reconocida como un trabajo hace que se les niegue los derechos laborales que rigen para el resto de trabajadores/as, dejándolas en un total desamparo, especialmente cuando trabajan para terceros.

Pero además, las prostitutas, en tanto que ciudadanas, tienen derechos y su actividad no debería implicar, en ningún caso, el

recorte de los derechos ciudadanos y sociales que les corresponden. En la actualidad, las trabajadoras del sexo ven recortados derechos tan elementales como el de la libertad y la seguridad personal pues hay normativas municipales en muchas ciudades españolas que les impiden ejercer libremente en espacios abiertos. También ven como no se respeta su vida privada (las leyes contra el proxenetismo frecuentemente afecta a familiares directos por vivir del dinero de ellas); ni se respeta el derecho a asociarse con otras prostitutas para montar cooperativas; ni se les permite gozar libremente de sus ganancias y sus propiedades dado que se considera que éstas han sido obtenidas con dinero «ilegal». Incluso en muchos casos, cuando sufren maltrato doméstico no son protegidas por la Ley de Violencia de Género porque se considera que el maltratador no es su compañero afectivo sino su proxeneta, o se les niega la credibilidad cuando denuncian agresiones sexuales. En el caso de las trabajadoras del sexo extranjeras, a esta situación general se suma el que ven recortado su derecho a emigrar para buscar una vida mejor en nuestro país porque inmediatamente todas las prostitutas inmigrantes son consideradas víctimas de trata, negándoles la palabra y la posibilidad de quedarse en nuestro país ganándose la vida con la prostitución, si así lo han decidido.

## LA PROSTITUCIÓN COMO TRABAJO

La base de las discriminaciones que sufren las trabajadoras del sexo está, en buena medida, en la consideración social que merece su actividad y sobre la que existe hoy fuertes polémicas ¿Parece una actividad aceptable o, por el contrario, una actividad deleznable? ¿Se considera que las personas, especialmente las mujeres, tienen derecho a ofrecer servicios sexuales a cambio de dinero como una actividad mercantil contractual que debe ser legitimada? O, por el contrario ¿Se considera que la prostitución es una de las expresiones más sangrantes de la violencia de género y como tal hay que combatirla hasta que desaparezca? Obviamente, de las respuestas que demos a estos interrogantes se derivan propuestas prácticas muy distintas. De

hecho, el movimiento feminista en nuestro país se halla dividido en sus respuestas, entre aquellas que apuestan por la abolición de la prostitución y aquellas que defendemos el derecho a trabajar en ella. Estas dos posiciones, hoy por hoy irreconciliables, afectan también a las políticas públicas, de manera que éstas están muy mediatizadas por las posiciones abolicionistas. Un buen ejemplo de esto son las conclusiones de la Comisión mixta del Congreso para el estudio de la prostitución, dadas a conocer en abril de 2007 o el Plan Integral contra la Trata de Seres Humanos con fines de Explotación Sexual aprobado por el Gobierno en diciembre de 2008.

Del trabajo con trabajadoras del sexo se deduce que la prostitución se debería considerar una actividad legítima o un trabajo, pero con esto no se solucionarían todos los problemas. Es el primer paso pero no es suficiente ya que no se puede hablar de la prostitución como un todo homogéneo. La experiencia de Hetaira<sup>2</sup> nos demuestra, por el contrario, que la realidad es muy compleja y el trabajo se puede ejercer en condiciones muy diversas.

Existe un tanto por ciento de prostitutas que están obligadas por las mafias a ejercer en régimen casi de esclavitud. Se trata de un porcentaje pequeño dentro del total de las prostitutas pero importante a tener en cuenta porque sufren graves violaciones de los derechos humanos.

Al mismo tiempo existe un tanto por ciento mayoritario de trabajadoras del sexo que trabajan por decisión propia. Dentro de ellas se dan también multitud de situaciones que hay que diferenciar. Están quienes ejercen como «mal menor» y algunas de ellas están deseando dejarlo. Y están quienes hacen de la prostitución su trabajo principal, su medio de vida. También entre éstas mujeres existe una gran diversidad de situaciones: quienes trabajan por cuenta propia o quienes son explotadas laboralmente por los dueños de los clubes, quienes

2. Hetaira es un colectivo que defiende los derechos de las prostitutas. Se fundó en 1995 y está formado por mujeres trabajadoras sexuales y otras que se dedican a otros trabajos. Ha recibido el Premio René Cassin a los Derechos Humanos del Gobierno Vasco y ha comparecido como experta en todas las Comisiones de estudio de la prostitución dependientes del Congreso y del Senado.

trabajan en locales cerrados pero de manera autónoma o quien capta la clientela en la calle, en lugares más o menos inseguros, quienes tienen chulos que las «defienden» pero que también las presionan o quienes trabajan en solitario de manera autónoma.

Es necesario, por lo tanto, partir de que la prostitución es un trabajo y articular los derechos que de ello se desprenden: derechos laborales, sociales y también de ciudadanía porque como plantea la antropóloga feminista Dolores Juliano: *«en una sociedad industrializada y moderna, el acceso a los derechos ciudadanos y a los servicios sociales está ligado a la condición de trabajadoras de las personas. El acceso al mercado de trabajo es la medida y el requisito previo de la integración de los inmigrantes. La peligrosidad social se asigna a “vagos y maleantes”»*<sup>3</sup>. Un buen ejemplo de esto fueron las dificultades que las trabajadoras del sexo tuvieron, en la última regularización de inmigrantes que hizo el Gobierno<sup>4</sup>, para adquirir la legalización de su situación aquí, por no poder demostrar que tenían un trabajo que les permitía unos ingresos estables.

En el caso de la prostitución, esta consideración como trabajo es también fundamental tanto para luchar contra la estigmatización de las prostitutas como para su autoafirmación. Tal y como se ha venido planteando en todos los encuentros internacionales del *Movimiento por los Derechos de las Prostitutas*, un primer paso para aumentar la autoestima y la auto-consideración ha sido poder verse como trabajadoras y luchar por el reconocimiento de la prostitución como trabajo. Así en la *Carta Mundial de Derechos de las Prostitutas* elaborada en Bruselas, en 1986, por el Comité Internacional Por los Derechos de las Prostitutas, al que asistieron trabajadoras del sexo de casi todos los países del mundo, se *«exige que la prostitución sea redefinida como un trabajo legítimo y que las prostitutas sean legitimadas como ciudadanas legítimas. Cualquier otra posición sirve para denegar el estatus humano a una*

3. Dolores Juliano *Sobre trabajos y degradaciones*. La prostitución a debate. Talasa 2007.

4. Primera legislatura del Gobierno PSOE en 2005.

*clase de mujeres (y a los hombres que prestan servicios sexuales a otros hombres)»<sup>5</sup>.*

Las organizaciones que trabajamos codo a codo con las prostitutas defendiendo sus derechos, sabemos que para la mayoría la prostitución es un medio de vida, una actividad que realizan para conseguir un dinero que les permita vivir mejor. Las economistas feministas han manifestado reiteradas veces su preocupación por ampliar el concepto de trabajo, de modo que incluya todas aquellas actividades realizadas por mujeres con el fin de procurarse recursos para la supervivencia. De estos trabajos se desprendió la consideración de las tareas domésticas como un trabajo, algo que generalmente no era considerado como tal. Si tenemos en cuenta las definiciones de trabajo que ellas han hecho, la prostitución entra de lleno en la consideración de trabajo ya que forma parte de las estrategias de vida que tienen las mujeres.

Pero además, como Dolores Juliano plantea, en el caso de las mujeres con menos medios económicos, la prostitución es también una estrategia para evitar el delito *«las mujeres serían las que tendrían mayores motivos para cometer delitos económicos, ya que son las que tienen mayor necesidad y menor disponibilidad de dinero. Sin embargo, las mujeres, sobrerrepresentadas en la pobreza, se las arreglan para sobrevivir e incluso mantener un techo sobre sus cabezas. El Instituto Nacional de Estadística, en 2005 habla de que en España el 82,7% de los «sin techo» son hombres. Además, y esto es muy significativo, ellas constituyen en todos los países menos de una décima parte de la población carcelaria.... Así a la «feminización de la pobreza», las mujeres han contestado con la «feminización de la supervivencia» y las principales opciones al respecto que tienen las mujeres pobres son el trabajo informal, la inmigración o la prostitución.... La pregunta: ¿Es la prostitución un delito o es una estrategia para no cometer delitos? tiene un alcance político importante. Si se entiende que puede ser una de las estrategias que utilizan las mujeres para ganarse la vida*

5. Gail Pheterson comp. *Nosotras las Putas*. Talasa 1989.

*dentro de la legalidad, la conclusión que se impone es que hay que ayudarlas a organizarse y defenderse. Por el contrario, si se equipara trabajo sexual y delito, se opta por la criminalización (directa o indirectamente) y se las encuadra dentro de las actividades que el estado penitenciario castiga. De esta forma se las acosa y se procura sacarlas de la vista pública, con lo que se les cierra un camino alternativo que ellas usan, precisamente para evitar las sanciones legales»<sup>6</sup>.*

Para una amplia mayoría de prostitutas ejercer la prostitución es una actividad que les procura unos recursos económicos, esenciales para su supervivencia y en muchos casos superiores a lo que conseguirían con otros trabajos.

Esto no quiere decir que el trabajo sea fácil. Las condiciones de ilegalidad en las que se mueve la prostitución, la falta de reconocimiento de esta actividad y el que sea un trabajo sumergido, que se realiza de forma semiclandestina, imprimen una dureza particular a las condiciones en las que se desarrolla. Trabajar en la prostitución cuesta esfuerzo y supone, demasiadas veces, aguantar penalidades varias, derivadas muchas de ellas de la estigmatización y la consideración social que tienen las mujeres que se dedican a ello. En el caso de las prostitutas que captan su clientela en la calle, al estigma por ejercer la prostitución, se le suma frecuentemente la marginación y la exclusión social, obligadas a vivir y a ejercer en barrios conflictivos, degradados, donde se acumulan diferentes problemáticas y sectores marginados y donde las prostitutas se convierten frecuentemente en los «chivos expiatorios» sobre los que recaen frustraciones sociales más amplias y que nada tienen que ver con ellas.

Pero, a pesar de todo esto, muchas prefieren seguir ejerciendo la prostitución a trabajar en otra actividad porque les permite, no sólo una independencia económica superior, sino también una libertad de la que no gozarían con los otros trabajos a los que podrían acceder en su situación.

6. Ponencia presentada por Dolores Juliano *Estrategias femeninas de supervivencia y estereotipos* en las Jornadas Feministas de Granada. Diciembre 2009.

Obviamente, esta decisión está condicionada, como todas las decisiones que los seres humanos tomamos en la vida, por múltiples factores sociales, culturales y personales. No voy a entrar aquí a juzgar, ni tan siquiera nombrar las múltiples motivaciones que pueden llevar a alguien a prostituirse. Creo que éstas son muy variadas y ciertamente las fundamentales son de orden económico. Pero la realidad lo que nos demuestra es que, independientemente de las razones que llevan a una mujer a ejercer esta actividad, la mayoría decide seguir ejerciéndola y hacer de ella su principal fuente de ingresos. Y como dice Dolores Juliano en el libro antes mencionado *«por definición, por lógica de mercado y por autodefinición la prostitución debería considerarse trabajo»*.

El problema, por lo tanto, no sería argumentar por qué es un trabajo, cosa bastante obvia si nos quitamos prejuicios y tenemos en cuenta, además de lo dicho hasta ahora, que en las sociedades actuales cada vez existen más trabajos que dan servicios personales (no sólo sexuales) de cuidados de enfermos/as, ancianos/as y niños/as. La pregunta debería ser a la inversa y plantearnos a qué se deben y de dónde parten las dificultades para que la prostitución sea reconocida como un trabajo. Como bien plantea Gayle Rubin *«Yo me pregunto por qué es más feminista trabajar como secretarias con horarios largos y menos dinero... creo que la preocupación con la prostitución como trabajo tiene raíces moralistas... se usa el estigma de la prostitución como técnica de persuasión y eso mantiene e intensifica el estigma, a expensas de las mujeres que hacen trabajo sexual»*<sup>7</sup>. Y aquí entramos en las concepciones sobre la sexualidad, en el estigma y los prejuicios que hoy se dan en todo lo relacionado con el sexo. Estigma y prejuicios que se asientan en las concepciones tradicionales sobre la sexualidad y las mujeres y que en los últimos tiempos se han visto reforzados por las posiciones de un sector del feminismo empeñado en *redimir y reinsertar* a las prostitutas cual Ejército de Salvación del siglo XIX.

7. Rubin, Gayle y Butler, Judith (1994). *Sexual Traffic. A Journal of Feminist Cultural Studies*, 62 a 99.

## TRABAJO O ESCLAVITUD

En los últimos tiempos la situación de las trabajadoras del sexo ha empeorado notablemente. El aumento de la presencia de inmigrantes trabajadoras sexuales ha sido la excusa perfecta para el desarrollo de los planteamientos abolicionistas. El hecho de que generalmente lleguen de manera ilegal, la falta de *papeles* y las condiciones en las que se desenvuelve su vida aquí ha favorecido todo tipo de abusos sobre las inmigrantes que tienen menos recursos económicos. Esta situación ha servido de pretexto para definir la **prostitución como violencia de género**. Se confunde así el hecho básico de la prostitución: intercambiar servicios sexuales por dinero, con otros fenómenos concomitantes como son los abusos, la violencia, la marginalidad, el estigma y un largo etc., derivados de las condiciones en las que hoy se ejerce este trabajo. La solución que se plantea desde estas posiciones es la de arremeter contra la prostitución y no se hace nada para cambiar las condiciones que favorecen que algunas prostitutas sufran diferentes formas de violencia.

El hecho de que las mujeres que emigran sean pobres lleva a victimizarlas en extremo, afirmando que todas son víctimas de trata y que quienes quieren seguir trabajando en la prostitución son un porcentaje bajísimo que no debe tomarse en consideración.

Esta perversión y manipulación de la realidad, al asimilar la trata con la prostitución voluntaria, oculta la verdadera esclavitud, la situación de aquellas personas, fundamentalmente mujeres y niñas, que realmente son obligadas a ejercer la prostitución en un régimen de esclavitud; que son rehenes y presas de las mafias; sin documentación, forzadas a pagar con elevados intereses el préstamo que se les hizo para que viajaran clandestinamente a este país; que no tienen ningún margen de decisión sobre sus condiciones de trabajo, ni de libertad para abandonarlo aunque sea para ir a trabajar en unas condiciones de mayor miseria económica. Este sector de mujeres existe y sí que pueden ser consideradas esclavas y propiedad de las mafias. Y las medidas que hay que tomar ante estas situaciones nada tienen que ver con las políticas que hay que desarrollar para dignificar las condiciones de trabajo y aportar mayor seguridad al resto de prostitutas, que son la mayoría.

Ahora bien, que las mujeres que ejercen la prostitución en contra de su voluntad sea un porcentaje minoritario no quita gravedad a su situación ni implica que no tengan derechos que deben ser garantizados también. La trata de mujeres con fines de prostitución es una grave violación de los derechos humanos y una forma extrema de violencia de género que debe ser combatida. Pero para ello no son suficientes las proclamas generales y menos aún perseguir a los clientes de la prostitución, como si ellos demandaran esclavas sexuales y no servicios sexuales libremente pactados.

Las Conclusiones de la Comisión Mixta de los Derechos de la Mujer del Congreso de los Diputados dadas a conocer en abril de 2007 abrieron una nueva situación en la forma de abordar la prostitución en las políticas institucionales. Dichas Conclusiones son un compendio de abstracciones completamente ideologizadas en el que casi no se plantean propuestas concretas. En ellas, aunque se reconoce que no existen estudios fiables sobre la realidad de la prostitución, todas las medidas que se proponen parten del juicio previo de que sólo una mínima parte de la prostitución se desarrolla de manera voluntaria, concluyendo que «no tiene sentido diferenciar la prostitución coaccionada de la voluntaria»<sup>8</sup>, de manera que se habla exclusivamente de la prostitución obligada y se invisibiliza a todas aquellas personas que ejercen la prostitución de manera voluntaria y que deberían haber sido contempladas también como sujetos de derecho desde el punto de vista legislativo.

Basarse en el prejuicio de que toda la prostitución es forzada, simplifica la realidad y no ayuda a tomar las medidas necesarias para defender a las mujeres que se encuentran bajo la coacción de las mafias, ni a las que trabajan en el sexo como opción personal. Además, este prejuicio sirve de base para todo tipo de políticas que recortan los derechos de las mujeres inmigrantes en general y de las trabajadoras del sexo en especial. Como plantea la Catedrática de Derecho Penal M<sup>a</sup> Luisa Maqueda esta idea «*simplifica la*

8. Conclusiones de la Comisión Mixta Congreso-Senado para el estudio de la Prostitución. Abril 2007.

*realidad en una suerte de dicotomía entre malos y buenos: de una parte, las mafias criminales que engañan y explotan; de otra, las inocentes víctimas presas del engaño y de la explotación. No se admiten prueba en contrario ni de lo uno ni de lo otro porque se trata de una estrategia interesada. Bajo ella se silencian las raíces económicas, legales, sociales y políticas de una migración legítima que buscan ser ocultadas a toda costa»<sup>9</sup>.*

En la práctica, el prejuicio de que toda la prostitución es fruto de Trata da pie a que se tomen medidas y normativas que incrementan, revalorizan y favorecen el mercado clandestino del sexo, en detrimento de las trabajadoras que ven así cómo aumenta su vulnerabilidad. Así lo reconoce un informe del Parlamento Europeo del año 2000 que considera que *«el régimen de prohibición directa e indirecta de la prostitución vigente en la mayoría de Estados miembros crea un mercado clandestino monopolizado por la delincuencia organizada que expone a las personas implicadas, sobre todo a los inmigrantes, a la violencia y la marginación»<sup>10</sup>.*

Por desgracia, la idea de que casi toda la prostitución existente es forzada, a fuerza de ser repetida se ha extendido como la pólvora y se utiliza sin más reflexión. Tan es así que continuamente escuchamos como se habla indistintamente de trata y de prostitución como si se estuviera hablando de la misma realidad.

## LA TRATA DE SERES HUMANOS CON FINES DE PROSTITUCIÓN

Con frecuencia, al hablar de prostitución, se establece la dicotomía «trabajo *versus* esclavitud», como si de dos conceptos excluyentes se tratara. Desde mi punto de vista este binomio no es excluyente.

9. Maqueda Abreu, María Luisa (2008). La prostitución en el debate feminista: ¿otra vez el abolicionismo? En Francisco Muñoz Conde (Ed.), *Problemas actuales del derecho penal y de la criminología. Estudios penales en memoria de la Profesora Dra. María del Mar Díaz Pita* (pp. 833-856). Valencia: Tirant lo Blanch.

10. Informe del Parlamento Europeo. Mayo 2000.

Ofertar servicios sexuales es un trabajo que, sólo en algunos casos (pocos pero sangrantes) se realiza en régimen prácticamente de esclavitud. Es el caso de aquellas mujeres que son **víctimas de trata** y que, tal y como recomienda Naciones Unidas, deben estar en el centro de las políticas estatales colocando en primer lugar su protección, su asistencia y la reparación del daño que se les ha causado.

Un primer problema a la hora de hablar de la **trata** es la necesidad de **diferenciarla conceptualmente del tráfico ilegal de inmigrantes**. Una diferenciación que implica tener en cuenta tres aspectos:

- Por un lado, el consentimiento. Se supone que en el tráfico ilegal de personas, esas personas consideran las redes de entrada y de tráfico un mal menor que hay que pagar si quieren entrar en este país, cosa diferente a lo que implica la trata. La trata no es consentida, los medios a través de los cuales se capta a la gente es mediante la coacción y el engaño.
- Por otro lado, el tráfico ilegal se supone que termina con la llegada de los traficados a su destino, mientras que el objetivo de la trata es precisamente la explotación laboral posterior para obtener beneficios económicos.
- Y el tercer elemento de diferenciación es que el tráfico ilegal siempre es transnacional, desde un país a otro, lo que supone el cruce de fronteras, mientras que la trata puede producirse en distintas zonas de un mismo país o puede producirse, dentro de la UE, de unos países a otros sin que medien fronteras.

Esta diferencia es muy importante en la práctica porque mientras la primera es una grave violación de los derechos humanos (ya que implica coacción y anular la capacidad de decisión de la persona sobre su vida, obligándola a trabajar en régimen de esclavitud), el tráfico ilegal es decidido por quien lo utiliza y considerado muchas veces un *mal menor* para las personas inmigrantes que quieren entrar en nuestro país y no cumplen los requisitos que la Ley de Extranjería establece. Diferenciar trata de tráfico es fundamental, dada la gran

cantidad de mujeres inmigrantes que han entrado en nuestro país de manera ilegal a través de redes de todo tipo, que les obligan a pagar cantidades de dinero abusivas pero no a trabajar en ningún ámbito en régimen de esclavitud. Desde el punto de vista legislativo se hace necesario clasificar los diferentes tipos de redes teniendo en cuenta dos factores fundamentales: la opinión y la decisión de las personas que las han utilizado y los niveles de coacción que ejercen y no meterlas todas en el mismo saco, porque en muchos casos las mujeres no denuncian no sólo por miedo, sino porque las consideran necesarias frente a las Leyes de Extranjería existentes y, por lo tanto, la única forma de poder llegar a nuestro país. Esta diferenciación es imprescindible para poder garantizar tanto una protección eficaz, como los derechos de las víctimas de trata de seres humanos en particular y de los inmigrantes en general.

No obstante, aunque esto es muy importante para ver qué medidas punitivas es necesario tomar, en la realidad esta distinción no es tan evidente. Y muchas veces nos encontramos con personas que han accedido voluntariamente a utilizar una red que les cobra un dinero concreto y que, mientras no paguen la deuda, las mantienen, en la práctica, secuestradas. Es decir, que la trata y el tráfico ilegal son dos realidades que se funden en muchas ocasiones. En consecuencia, en las acciones institucionales se deberían establecer unos indicadores claros para que se puedan diferenciar estas dos situaciones. Indicadores que deberían contemplar como elementos prioritarios, por un lado, la falta de control que estas personas tienen sobre su vida, para determinar que verdaderamente hay trata; y, por otro, el que esa explotación sea prácticamente en régimen de esclavitud o de servidumbre, es decir, que esa persona no tenga ninguna capacidad de decidir no sólo sobre las condiciones de trabajo, sino también sobre su vida.

Otras formas de explotación laboral a las que, por desgracia, frecuentemente son sometidas las personas inmigrantes, y que contienen elementos que podrían ser comparada a la servidumbre, tendrían que ser combatidas a través, fundamentalmente, de la regulación de la economía sumergida y de leyes y controles laborales, como así lo recomienda la OIT y no a través del Código Penal.

En diciembre de 2008 el Gobierno aprobó el **Plan Integral contra la Trata de Seres Humanos con fines de Explotación Sexual**. Un plan necesario y que contempla algunas medidas positivas como son: la coordinación internacional de los estamentos judiciales y policiales, el decomiso de los bienes de las organizaciones mafiosas y la creación de un fondo que luego repercuta en las propias víctimas, el aumento de los días de reflexión para que éstas decidan si denuncian a los mafiosos, las medidas de información a las víctimas, servicios de atención, de asistencia jurídica y de protección integral (aunque, en principio sólo sean para las que han denunciado), las medidas legislativas y procedimentales que tratan de perfeccionar los mecanismos legales para la atención inmediata de las víctimas, entre ellas la de que éstas puedan testificar antes del juicio y, por lo tanto, no tengan que encontrarse en la situación violenta de estar en el juicio con los mafiosos...

No obstante, el Plan presenta una serie de deficiencias y unilateralidades que hacen dudar de su eficacia e incluso plantean la duda de qué se pretende realmente con él. Porque no hay que olvidar que la lucha contra la trata puede ser enfocada desde muchos puntos de vista, siendo también un instrumento para reforzar el control de fronteras en la lucha contra la inmigración ilegal. En las deficiencias del Plan influyen, por un lado, la presencia muy visible de un alto porcentaje de mujeres inmigrantes que ejercen la prostitución y que frecuentemente es considerado homogéneamente víctima de los traficantes, permaneciendo invisibles otros sectores en los que también se trafica con personas, por ejemplo, el campo o los talleres de confección clandestinos. Y por otro, las conclusiones de la Comisión Mixta Congreso-Senado para el estudio de la prostitución de abril de 2007. En estas conclusiones se planteaba que no tenía sentido diferenciar la prostitución coaccionada y la prostitución voluntaria, ya que el fenómeno de la prostitución, y el del tráfico y la trata de mujeres están absolutamente relacionados, al ser la prostitución voluntaria muy minoritaria o prácticamente inexistente. Estos prejuicios, basados fundamentalmente en la idea de que la prostitución es algo deleznable que no puede ser ejercida por voluntad propia y no en datos objetivos (las propias conclusiones reconocen que no

existen estudios fiables que demuestren esta afirmación), recorren todo el Plan y se manifiestan fundamentalmente en la introducción y en algunas de las medidas de sensibilización que se proponen.

La permanente asimilación de la prostitución con la trata de seres humanos lleva a que se declare de manera explícita en la introducción del Plan que la prostitución en sí ya supone en la actualidad un atentado a los derechos humanos. La idea de que «*la configuración de la explotación sexual hoy requiere de la trata*»<sup>11</sup>, sobre todo cuando la prostitución la ejercen extranjeras, lleva a considerar que las trabajadoras del sexo inmigrantes son siempre víctimas de trata. Se niega, así, la capacidad de decisión de las mujeres para ejercer la prostitución y se condena expresamente a quienes defendemos esta capacidad<sup>12</sup>.

En consecuencia, a la hora de especificar las medidas de sensibilización e información contra la trata de seres humanos con fines de explotación sexual –más allá de algunas que apuntan a la trata en sí– éstas consisten básicamente en la «*realización... de campañas... dirigidas a la sociedad sobre la vulneración de los derechos fundamentales de las mujeres que ejercen la prostitución...*»; en el control de los anuncios de contactos en los medios de comunicación, y en campañas para intentar «*evitar cualquier manifestación de turismo sexual*». Es decir, una serie de medidas en las que la trata queda subsumida y desaparece en el fenómeno general de la prostitución. Una buena muestra de ello es la campaña que ha lanzado el Ministerio de Igualdad junto con la patronal de la hostelería de posavasos en que, de los cuatro modelos existentes, tres condenan la prostitución en general y sólo uno habla de la prostitución forzada.

Otro problema del Plan es que éste está encaminado a combatir, de manera exclusiva, la trata con fines de explotación sexual. Esto

11. Introducción al Plan Integral contra la Trata de Seres Humanos con fines de Explotación Sexual.

12. «*existe una cierta tendencia social a considerar, en los países receptores, a las mujeres prostituidas como responsables de su propia situación, valorando en exceso su capacidad de elegir esta forma de subsistencia*». Introducción al Plan Integral contra la TSH con fines de Explotación Sexual. Dic. 2008.

implica dejar desasistidas a las víctimas de trata que son explotadas en régimen de servidumbre en otros sectores laborales como la agricultura, el servicio doméstico, la construcción, la mendicidad, los matrimonios forzados, etc. Encarar el delito de Trata Seres Humanos desde una perspectiva integral, tal y como recomiendan las instituciones internacionales, debe contemplar de manera integrada todas las formas de trata de seres humanos pues, aunque la que tiene por fin la prostitución es la más visible, no es ni mucho menos la única o la mayoritaria<sup>13</sup>. Esta perspectiva integral implica poner en primer término lo que tiene en común las víctimas de trata, es decir, el engaño, la coacción, el rapto y la finalidad de explotación en régimen de servidumbre, y no los fines concretos a los que se dirige la trata, como ha optado el Gobierno en su Plan. Yo creo que el Plan del Gobierno pone en primer término la prostitución y no la conculcación de derechos fundamentales que sufren las víctimas.

Pero el problema mayor del Plan es que no está elaborado teniendo una perspectiva completa de defensa de los derechos humanos. Aunque en la declaración de intenciones se plantea la trata como *una violación de los derechos fundamentales*, las medidas propuestas no están del todo en consonancia con esta declaración inicial y no colocan a las personas objeto de trata en el centro de atención ni se valoran las estrategias a seguir en función del efecto que pueden tener sobre ellas.

El Plan, al poner el acento en el papel que pueden cumplir como testigos, no contempla de modo consecuente a las víctimas como personas que han sufrido un grave atentado a sus derechos más fundamentales, y que, por lo tanto, deben ser protegidas y merecen una reparación por parte del Estado, independientemente de su voluntad

13. Según las cifras de la Organización Internacional del Trabajo hay 2,5 millones de personas que son víctimas de trata con fines diferentes. Dentro de estos fines los tantos por cientos varían enormemente según los estudios que se recojan. Hay quien dice que un 20% tiene como finalidad la industria del sexo, otros plantean que es un 42%. Pero ésa no es la única finalidad, es decir, existe también entre un 32% y un 43% destinada a trabajos forzados; y el resto está destinada a servidumbre, matrimonios forzados, etc.

de denunciar. El artículo 12.6 del Convenio europeo<sup>14</sup> y la Declaración de la ONU de 1985 sobre principios fundamentales de justicia para las víctimas de delito y abusos de poder, establecen que «*una víctima en un delito es una víctima de delito siempre, independientemente de que colabore o no con la policía*». Aunque, ciertamente, el Convenio europeo en otros apartados es bastante ambiguo y deja abiertas ambas posibilidades, es evidente que el Gobierno español ha optado por anteponer la persecución de las redes criminales a la defensa total de las víctimas, planteando la denuncia y la colaboración con la policía como condición para poder acceder a las medidas de asistencia y protección que el Plan contempla.

En correspondencia con ello, no se establecen mecanismos independientes de la denuncia policial para la identificación de las víctimas, lo que implica que sólo serán consideradas como tal aquellas que están dispuestas a actuar como testigos, discriminando a todas aquellas mujeres que no se ven con ánimo de denunciar.

Según la letra del Plan, la denuncia es la condición previa para poder acceder a las medidas sociales y legales que en él se plantean. Condición que también se plantea en la última Reforma de la Ley de Extranjería –aprobada en noviembre de 2009– para acceder a los permisos de residencia y de trabajo. Y, aunque habrá que ver qué pasará en la práctica, plantear la protección en función del proceso judicial implica una presión muy fuerte para las personas víctimas de trata, muchas de las cuales no pueden afrontar el proceso judicial porque es el momento de mayor riesgo.

Desde mi punto de vista, la defensa de las víctimas implicaría protección y derechos, independientemente de su colaboración con la justicia; implicaría mecanismos eficaces de detección de las víctimas a través de agentes sociales y no sólo de la policía o la judicatura; implicaría permisos de residencia y de trabajo para las víctimas, y derecho de asilo; y potenciar también –esto es importante– la autonomía y la capacidad de decisión de las víctimas.

14. Conocido como Convenio de Varsovia por haberse elaborado en esa ciudad en 2005.

De hecho, algunas recomendaciones internacionales contemplan el principio de proporcionalidad en las medidas, es decir, tener en cuenta que las medidas restrictivas y represivas en la lucha contra la trata no redunden en contra de los derechos, de la autonomía y de la libertad de las personas que son objeto de trata. Creo que la vía por la que ha ido el Gobierno deja muchos interrogantes en relación con esto.

No poner los derechos de las víctimas en primer plano implica, como ha denunciado GAATW (Alianza Global Contra la Trata de Mujeres), que en ocasiones las medidas antitrata provoquen una serie de «daños colaterales», así llamados porque estas medidas se acaban volviendo contra las personas que pretenden proteger.

El Plan promovido por el Gobierno no parece tener en cuenta estos «daños colaterales» y hace especial hincapié en el control de fronteras y en las vías policial y judicial. Desde mi punto de vista, esta orientación, además de discriminatoria, dificulta muchas veces la diferenciación entre trata y tráfico ilegal de inmigrantes y puede dejar indefensas a las víctimas de trata con origen en países de la Unión Europea, es decir, a todas las personas que vienen de los antiguos países del Este.

En la actualidad, después de un año largo de la aprobación del Plan, su puesta en marcha no hace más que reforzar las prevenciones que he manifestado. A estas alturas, las medidas sociales y judiciales encaminadas a una mayor protección de las víctimas casi no han sido implementadas. Lo más visible ha sido el aumento de las redadas en clubes de alterne para la detención y desarticulación de redes relacionadas con la prostitución. En algunos de los clubes que han sido cerrados, es discutible que sus trabajadoras fueran víctimas de trata, como se ha podido ver en el caso del macro club de Castelldefels (Catalunya), cuyas trabajadoras han salido públicamente defendiendo su apertura y afirmando que su trabajo en el club era voluntario y que no se daban coacciones por parte de los empresarios. Pero incluso en los casos en los que realmente se han desarticulado redes de trata existen enormes dudas sobre el destino que han sufrido las presuntas víctimas y si realmente han sido protegidas por el Estado como debería haberse hecho. Así, al-

gunos medios de comunicación al informar de la desarticulación de una red de prostitutas brasileñas en Andalucía comentan que «según fuentes de la Subdelegación del Gobierno se habían detenido a ocho mujeres por estancia ilegal en España, que se encuentran en estos momentos en el CIE de Málaga»<sup>15</sup>. Es decir, que no sólo no se protege a las víctimas de trata sino que, en algunas ocasiones éstas son tratadas como inmigrantes ilegales y casi delincuentes.

En resumen, hablamos de un Plan que más parece ser un instrumento para combatir la prostitución en general que para defender a las personas que, en pleno siglo XXI, son obligadas por las redes criminales a trabajar en régimen de esclavitud, bajo engaño o coacción.

## LA NEGACIÓN DE LA CAPACIDAD DE DECISIÓN DE LAS TRABAJADORAS DEL SEXO

La forma tan ideologizada como se está planteando la lucha contra la trata ha llevado a la invisibilización del sector de prostitutas que ha optado por el trabajo sexual y quiere mejorar las condiciones en que lo desarrolla (sector mayoritario según nuestras investigaciones y muchos otros estudios parciales hechos en diferentes ciudades). Desde el Gobierno, los Ayuntamientos, la mayoría de medios de comunicación, la voz dominante en los partidos políticos y un sector del feminismo, existe un empeño en negar la existencia de este sector mayoritario de trabajadoras del sexo.

Ante esta situación cabe entrar en una guerra de cifras, necesaria, pero difícil de mantener como argumento absoluto, porque no existen estudios fiables sobre el conjunto de la prostitución para que las cifras sean un argumento contundente. Cada cual aporta las suyas, aunque desde las instituciones, ni tan siquiera se ven obligadas a remitirse a estudios que demuestren lo que dicen. Aún así creo que merece la pena detenerse en ello.

15. Europa Press, 2 de febrero de 2010.

Se habla de que un 90% o 95% de las prostitutas son obligadas por las mafias a ejercer la prostitución. Esta cifra se extrae de informes policiales que dicen que un 90% de las prostitutas son inmigrantes, muchas de ellas sin la documentación en regla. Esta cifra de trabajadoras del sexo inmigrantes puede ser real aunque parcial, pues se refiere fundamentalmente a las prostitutas que capta su clientela en la calle o que trabajan en clubes de carretera.

Que un 90% de las Trabajadoras del Sexo sean inmigrantes no quiere decir que trabajen en la prostitución de manera obligada. La mayoría de ellas, según nuestros datos, saben a lo que vienen aunque no tengan muy claras las condiciones en las que van a desarrollar su trabajo. Deciden trabajar en la prostitución porque es lo que les sale más rentable e incluso les da más libertad y quieren mejorar las condiciones en las que trabajan. Sólo una minoría viene engañada y se la puede considerar víctima de trata.

Pero como decía anteriormente, las cifras no pueden ser un argumento absoluto para no contemplar los derechos de las mujeres que quieren seguir trabajando en la prostitución. Las sociedades democráticas se caracterizan por proteger los derechos de las minorías y no dejar que las mayorías asfixien e invisibilicen a aquéllas, desconsiderando sus derechos. Es decir que, aún suponiendo que las cifras que se dan por parte de las administraciones fueran ciertas ¿por qué no contemplar los derechos de las que se autoafirman como trabajadoras sexuales? ¿por qué contraponer los derechos de las víctimas de trata con los de las trabajadoras que no se sienten víctimas?

Las prostitutas en su conjunto, por el hecho de desarrollar este trabajo, están todas estigmatizadas y discriminadas, aunque esto se concreta de manera diferente según sean las condiciones en las que trabajan, su situación legal en este país, su nivel económico y otras muchas variables que influyen en cómo se manifiesta tanto el estigma como estas discriminaciones. En consecuencia, se hace necesario defender los derechos de **todas** las mujeres que ejercen la prostitución. Para las obligadas y coaccionadas: protección y persecución del delito; para las que lo viven mal: posibilidades de formación para desarrollar otro trabajo y para las que deciden ejercer

el trabajo sexual: reconocimiento de la prostitución como trabajo, regulación de las relaciones laborales cuando median terceros, reconocimiento de derechos en tanto que trabajadoras y negociación de zonas para que quienes captan su clientela en la calle puedan trabajar en mejores condiciones.

Desde el feminismo siempre hemos defendido la capacidad de decisión de las mujeres y, en este sentido, es fundamental que las medidas de protección para los sectores más vulnerables de mujeres tengan en cuenta y potencien esta capacidad de decisión. En Madrid o Barcelona, ciudades donde los Ayuntamientos hace tiempo que han aprobado medidas contra la prostitución de calle, las mujeres que no quieren abandonar la prostitución han sido perseguidas y acosadas y sus derechos más elementales, como son el derecho a la libre circulación o el respeto a su dignidad, han sido pisoteados sistemáticamente. Estas políticas, que han sido aplaudidas por los sectores abolicionistas del movimiento feminista, demuestran que en la práctica, el abolicionismo, muy a su pesar, acaba combinándose con políticas criminalizadoras y represivas hacia las mujeres prostitutas.

Así mismo, la penalización de los clientes, medida estrella de las políticas que quieren acabar con la prostitución sin perseguir a las mujeres, acaba reforzándoles a ellos y haciendo más vulnerables a las trabajadoras. Cuando empeoran las condiciones de trabajo los tratos deben ser rápidos y semiclandestinos con lo que las prostitutas salen perdiendo en esas negociaciones.

Por otro lado, hoy hay muchas mujeres que trabajan en clubes y que deben aceptar condiciones empresariales abusivas (horarios de 24 horas sin descansos estipulados, imposición de la clientela y de los servicios sexuales que ofrecen, porcentajes abusivos sobre el trabajo que realizan...) sin ninguna ley que las proteja. Cerrar los ojos ante esta realidad y aceptar la falacia de que los dueños de estos locales sólo facilitan los contactos entre trabajadoras y clientes, es dejar totalmente desprotegidas a estas trabajadoras frente a los abusos empresariales. Recoger en las leyes laborales que la prostitución es un trabajo implica, también, contemplar que puede desarrollarse de manera autónoma o dependiendo de terceros. Cuando hablamos de

esta segunda posibilidad, hay que reconocer que existe una relación laboral entre empresarios y trabajadoras de los clubes de alterne, relación aceptada voluntariamente por éstas, pero establecer límites a las imposiciones de la patronal, reconociendo los derechos laborales de las trabajadoras y estableciendo leyes que favorezcan la autonomía de las trabajadoras en relación a los servicios sexuales que ofrecen así como la libertad para escoger la clientela. Penalizar, como hace el Código Penal, a estos empresarios tratándolos como proxenetas colabora a que la situación de explotación que hoy se da se siga reproduciendo.

Como se ha podido ver en Suecia, país modélico del modelo abolicionista, pero también en nuestras ciudades al calor de las nuevas normativas, las políticas que pretenden acabar con la prostitución, provocan que esta actividad se desarrolle en la clandestinidad lo que favorece la vulnerabilidad de las prostitutas, así como un mayor desarrollo de mafias y chulos que actúan con más impunidad al no haber una división clara entre lo que debería ser legal (la prostitución voluntaria) y las prácticas delictivas (es decir la prostitución obligada). Estas últimas, amparadas en las prohibiciones que las legislaciones abolicionistas establecen sobre todo el entorno de la prostitución, encuentran un terreno abonado para desarrollarse.

Porque quienes deciden trabajar en la prostitución no pueden decidir, en la mayoría de los casos, las condiciones en las que ejercen. La falta de reconocimiento legal de este trabajo y la negación de los derechos que cualquier otro trabajador tiene, deja a estas trabajadoras completamente desamparadas ante la explotación laboral por parte de los empresarios de los clubes de alterne y ante los abusos y arbitrariedades por parte de los poderes públicos (especialmente los Ayuntamientos, que están funcionando en este tema cual «martillo de herejes» frente a las prostitutas a través de las diferentes normativas y planes), de los funcionarios policiales (como fue el caso de la red policial desarticulada en Coslada, que se dedicaba a chantajear a prostitutas y clubes de alterne)<sup>16</sup>, de los

16. Noticia aparecida en todos los medios de comunicación en mayo de 2008.

vecinos o de cualquier ciudadano «de bien» que se proponga hacer campañas de limpieza en los barrios donde ellas ejercen.

Incluso, en los últimos meses se cuestiona el derecho a ofrecer sus servicios a través de anuncios en los medios de comunicación. La prohibición de los anuncios de prostitución en los medios de comunicación parece que se ha convertido, en los últimos tiempos, en el instrumento principal de lucha contra las mafias de trata de seres humanos con fines de explotación sexual. Teniendo en cuenta que ejercer la prostitución no es un delito ni una actividad ilegal cabe preguntarse ¿qué tienen de malo estos anuncios para convertirse en centro de la polémica sobre la prostitución?

Desde nuestro punto de vista los anuncios de prostitución, al igual que los anuncios de otro tipo de servicios, no tienen nada de malo. Por el contrario, y según nos consta por nuestra experiencia, son un buen instrumento para la captación de clientela de todas aquellas trabajadoras sexuales que, trabajando libremente y de manera autónoma, no quieren exponerse a hacerlo en lugares públicos. Su prohibición implicaría obligarlas a lanzarse a la calle a buscar clientela o a refugiarse en los clubes donde tendrían que someterse a las imposiciones de los empresarios. Aunque también es cierto que es cuestionable la eficacia de esta prohibición –más allá del efecto ideológico- dado que hoy la mayoría de las que trabajan autónomamente se anuncian, fundamentalmente, a través de Internet.

Se argumenta que esta prohibición ayudaría en la lucha contra las mafias de la prostitución forzada. Pero ¿cuándo se ha visto que una actividad ilegal se publicite? ¿realmente pensamos que la mayoría de las que se anuncian son víctimas de trata? La experiencia de Hetaira nos dice que no es así. La trata es un grave delito que al estar penalizado se mueve en la ilegalidad y la semi-clandestinidad. Si estuviera realmente tan publicitado no habría muchos problemas para acabar con ella. Al no ser así la prohibición de los anuncios no sirve para nada en la lucha contra la trata.

Esta lucha se debe llevar por otros caminos. No se puede responsabilizar a los medios de comunicación del control de lo que existe detrás de lo que se anuncia. Si así fuera, hagámoslo extensible a todos los anuncios y especialmente a aquellos de marcas de tejidos

o zapatillas que han sido denunciados por fabricar sus productos en el sudeste asiático con niños obligados realmente a trabajar en régimen de esclavitud. Esas denuncias están comprobadas. La de que en los anuncios de prostitución la mayoría son forzadas no deja de ser una especulación ya que no existen datos que lo demuestren. La prohibición de los anuncios es una medida contra la prostitución en general y un atentado al derecho de las trabajadoras de publicitar sus servicios.

#### LA ALIANZA ENTRE MUJERES PARA LUCHAR CONTRA LAS DISCRIMINACIONES Y SUBVERTIR LA CATEGORÍA «PUTA»

Uno de los objetivos principales desde que empezamos Hetaira ha sido no sólo luchar contra las discriminaciones, sino también cuestionar el estigma y la etiqueta de «malas mujeres» ligada al comportamiento sexual. Entre otros elementos porque este estigma no afecta sólo a las putas, sino que recae también sobre todas aquellas mujeres que manifiestan comportamientos sexuales «incorrectos» desde el punto de vista de la moral dominante.

El trabajo sexual es vivido por las mujeres que lo ejercen con grandes dosis de **ambivalencia** y muchas veces, su vida está llena de las contradicciones personales que les implica ejercer esta actividad. Son mujeres educadas, la mayoría de las veces, en las ideas tradicionales sobre la sexualidad femenina y para las que el estigma de *puta* representa el límite que han trasgredido. Eso hace que se sientan *malas mujeres* y que, unas veces, vivan su trabajo de manera **vergonzante** y otras con **destellos de autoafirmación** y **orgullo** por haber conseguido una situación económica bastante buena y haber sido capaces de tirar para adelante de manera independiente.

Esta ambivalencia no se tiene en cuenta y generalmente, al hablar de la prostitución se tiende a mostrar exclusivamente su lado **más tétrico y victimista**: el control social, la represión, la desprotección, los abusos y la vulnerabilidad que padecen las trabajadoras... pero se **oculta el aspecto trasgresor** que representan las prostitutas

autoafirmadas como profesionales. Y, aunque duela reconocerlo, en este ocultamiento ha colaborado de manera muy activa un sector del movimiento feminista que considera a estas prostitutas autoafirmadas «traidoras» a la causa feminista.

No obstante, a pesar de todas las dificultades, y con el apoyo y el calor de sectores feministas, las trabajadoras sexuales en los años 80 empezaron a organizarse siguiendo el ejemplo del movimiento de gays y lesbianas.

En **nuestro país** las prostitutas empezaron a organizarse en 1995, primero en Madrid en el Colectivo Hetaira y en años posteriores se fueron formando otros colectivos como el de Licit, Genera, Ambit Dona o LLoc de la Dona en Barcelona, CATS en Murcia, colectivos dentro de las organizaciones LGTB o de defensa de los DDHH..., todos ellos con trabajadoras del sexo que, superando el miedo y la vergüenza de ser consideradas públicamente *putas*, han alzado su voz demandando derechos laborales y sociales para su colectivo.

En estos años han sido cada vez más las trabajadoras del sexo que se han mostrado como tal y han plantado cara a los **desafueros y atropellos** que se han dado contra ellas por parte de vecinos o instituciones. Y a pesar de las dificultades y las presiones para mantener oculto a qué te dedicas, cada vez son más las trabajadoras del sexo que se atreven a manifestarse de diversas formas: unas abiertamente ejerciendo como **representantes** del colectivo y otras **apoyando en las manifestaciones**, actos, ruedas de prensa o entrevistas y acompañando con su presencia, más o menos ocultas por máscaras y pañuelos.

Durante esta época se ha **dignificado la imagen de las prostitutas** en los medios de comunicación y se ha abierto **el debate social** en torno a la prostitución. Muchas organizaciones sociales y los partidos políticos han empezado a debatir sobre estos temas, siendo cada vez más los sectores que se manifiestan a favor de defender los derechos de las trabajadoras del sexo.

A toda esta actividad no ha sido inmune el movimiento feminista donde el debate sobre prostitución se ha intensificado, polarizándose las posiciones. Frente a la posición tradicional de considerar la prostitución como violencia de género y, en consecuencia,

proponer su erradicación o abolición sobre la base de penalizar a clientes y proxenetas, se ha abierto paso otra corriente que apuesta por el reconocimiento de derechos. Así, en marzo de 2006 se dio a conocer una nueva red feminista, la corriente de opinión **Otras voces feministas**, que en su Primer Encuentro, celebrado en Madrid en octubre de 2006, manifestó su apoyo a las organizaciones pro-derechos de las prostitutas y que aprobó unas conclusiones en la misma línea<sup>17</sup>.

La defensa de la dignidad de las mujeres, por encima de cualquier circunstancia concreta, ha sido una de las reivindicaciones centrales del quehacer feminista. En este sentido, considerar, como a veces se hace desde sectores favorables a las mujeres, que la prostitución es una indignidad porque «*La mujer pierde su esencia de persona desprovista de identidad y se convierte en el receptor de los fluidos sexuales del varón, es decir, en objeto*»<sup>18</sup> es reforzar el estigma que recae sobre las trabajadoras del sexo al cuestionar, su subjetividad y, en consecuencia, su «humanidad».

La dignidad de las personas está por encima del trabajo que realizan, sea cual sea este trabajo. Una cosa es decir que las condiciones en las que se ejerce la prostitución son, en muchos casos, indignas y otra muy diferente es considerar que lo indigno es ejercer este trabajo. Una cosa es que algunas de ellas, llevadas por la interiorización del estigma se sientan indignas (también puede pasar con las lesbianas o las transexuales) y otra es que se lo confirmemos desde el feminismo. Desde mi punto de vista, estas posiciones sólo consiguen reforzar el estigma y disminuir su maltrecha autoestima, reforzando la objetualización que la ideología patriarcal hace de las prostitutas.

Las propuestas feministas tienen que contribuir a ampliar los márgenes de decisión, libertad y autonomía de las mujeres. La victimización que se hace de las prostitutas, considerando que todas están obligadas

17. El Manifiesto de Otras Voces Feministas se puede ver en: [www.otrasvocesfeministas.org](http://www.otrasvocesfeministas.org).

18. M<sup>a</sup> José Barahona. Intervención en la Comisión mixta Congreso-Senado. Madrid 2007.

a ejercer la prostitución, no parece una buena estrategia feminista porque esta victimización no ayuda en nada a cambiar las diferentes situaciones en las que viven. Todas las personas, incluso en aquellas situaciones más terribles y dramáticas, tenemos cierta capacidad para rebelarnos y para hacer algo para cambiarlas y es a esta capacidad de todas las mujeres, a la que las feministas hemos apelado siempre en nuestros discursos. Por ello, es importante escuchar y respetar las opciones que toman las mujeres, sin considerarlas sujetos menores de edad necesitados de una protección estatal aún en contra de su voluntad. Incluso en los casos en los que esta protección es necesaria, no podemos perder de vista la necesidad de reforzar, también, su autonomía y su capacidad de decisión.

Nuestro movimiento feminista nació rebelándose contra el tutelaje y el falso proteccionismo de las leyes franquistas que nos consideraban menores de edad, necesitadas de protección legislativa, social, familiar, etc. Decidir dedicarse a la prostitución es, para un sector de mujeres, la forma de conseguir mayores ingresos y mayor independencia económica que la que alcanzarían en otros sectores laborales, en sociedades donde las mujeres ocupan los puestos de trabajo peor remunerados y más informales del mercado laboral. Querer vivir mejor, sin hacer daño a nadie es legítimo y, en consecuencia, es necesario legitimar la oferta de servicios sexuales como un medio de vida, como un trabajo. Pero además, como Dolores Juliano plantea *«En los países en que se sigue el criterio abolicionista de prohibir la prostitución, se detienen más mujeres por este tema que por cualquier otro tipo de delito. En EE UU el 71% de las primeras detenciones que sufren las mujeres, se hace a trabajadoras sexuales, por serlo (Davis y Faith, 1994)(p.128)...Tenemos así dos ámbitos enfrentados, por una parte las estrategias que utilizan las mujeres de los sectores populares para sobrevivir y por otra parte las lecturas sociales, frecuentemente prejuiciosas, que se hacen de estas estrategias.»*<sup>19</sup>

19. Dolores Juliano *Estrategias femeninas de supervivencia y estereotipos*. Ponencia presentada en las Jornadas Feministas de Granada. Diciembre 2009.

El conocimiento y el trabajo con mujeres prostitutas nos han enseñado cómo éstas pueden dar la vuelta, y de hecho se la dan, a las situaciones de subordinación con las que pueden encontrarse en su trabajo. Y esto depende, en gran medida, de las condiciones subjetivas (autoafirmación, seguridad en sí mismas, profesionalidad...) y objetivas en las que se mueven. Así, por ejemplo, tener un ambiente de trabajo tranquilo les permite negociar mejor los precios y los servicios sexuales y sentirse con poder frente al cliente; reconocer que son trabajadoras les permite profesionalizarse y saber más claramente qué servicios sexuales están dispuestas a ofrecer, a quién y en qué condiciones.

Subvertir el significado de la categoría «puta», despojándola de sus contenidos patriarcales -mujeres «malas», sin deseos propios, «objetos» al servicio de los deseos sexuales masculinos- y reivindicarla resaltando la capacidad de autoafirmación, de autonomía y la libertad que las trabajadoras sexuales tienen es un acto de afirmación feminista de primer orden.

Pero para poder hacerlo de manera consecuente es necesario huir de unilateralidades y mantener una mirada amplia, una mirada feminista integradora de las diferentes causas y problemas que confluyen en la realidad concreta. Es necesario huir de fundamentalismos ideológicos y de las grandes abstracciones para ver y apoyar las estrategias concretas que este sector de mujeres utiliza para autoafirmarse y tirar para adelante en un mundo que no es ni mucho menos ideal. Es necesario también cuestionar el binarismo de que las cosas malas que les pasan a las mujeres se deben, exclusivamente, a la maldad de los hombres y de su sexualidad.

En estos últimos años las trabajadoras del sexo han tomado la palabra y han empezado a plantear con claridad que desean ser tratadas con dignidad, sin ser estigmatizadas por desarrollar su trabajo; desean no ser discriminadas y tener los mismos derechos que otros/as trabajadores/as; aspiran a poder trabajar en la calle pero en zonas tranquilas, seguras, sin ser molestadas y sin molestar ellas a nadie... Su voz no puede ser ignorada por más tiempo. El Gobierno central, las administraciones locales, las comunitarias y la sociedad en su conjunto deben tener en cuenta sus reivindicaciones,

porque una sociedad democrática como la nuestra no puede seguir ignorando y excluyendo a un sector significativo de mujeres cuyo único *delito* es transgredir los mandatos patriarcales que aún rigen para la sexualidad de las mujeres.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arella, Celeste, Fernandez Bessa, Cristina, Nicolás Lazo, Gemma y Vartabedian, Julieta (2007) *Los pasos (in)visibles de la prostitución*. Barcelona. Virus.
- Barry, Kathleen (1987) *Esclavitud sexual de la Mujer*. Barcelona. La Sal.
- Briz, Mamen y Garaizabal, Cristina (coord) (2007) *La prostitución a debate*. Madrid. Talasa ediciones.
- Corso, Carla y Landi, Sandra (2000) *Retrato de intensos colores*. Madrid. Talasa ediciones.
- García, José (2006) *Crónicas carcelarias y líneas prostituidas*. Cádiz. Quorum Editores.
- Holgado, Isabel (editora) (2008) *Prostituciones. Diálogos sobre sexo de pago*. Barcelona. Icaria.
- Juliano, Dolores (2002) *La prostitución: el espejo oscuro*. Barcelona. Icaria.
- López, Magdalena y Mestre, Ruth (2006) *Trabajo sexual. Reconocer derechos*. Valencia. Ediciones La Brújula.
- Maqueda Abreu, M<sup>a</sup> Luisa (2009) *Prostitución, Feminismos y derecho penal*. Granada. Comares.
- Ordóñez, Anna Luisa (2006) *Feminismo y Prostitución*. Oviedo. Trabe.
- Osborne, Raquel (2004) *Tabajador@s del sexo*. Barcelona. Bellaterra.
- Pheterson, Gail (comp.) (1992) *Nosotras las putas*. Madrid. Talasa ediciones.
- Pheterson, Gail (2000) *El Prisma de la prostitución*. Madrid. Talasa ediciones.
- Solana, José Luis y Acién, Estefanía (2008). *Los retos de la*

*prostitución. Estigmatización, Derechos y respeto.* Granada.  
Comares

*La prostitución desde un punto de vista feminista.* Taller de Madrid  
2001 Forum de Política Feminista.

# **COLONIALIDAD**



# LA REBELIÓN DE «LAS OTRAS» DEL MOVIMIENTO FEMINISTA: EL IMPACTO DE LA CRÍTICA *QUEER*<sup>1</sup>

Gracia Trujillo Barbadillo

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo analiza por qué y cómo la crítica y las políticas *queer* han desestabilizado a la identidad feminista de «La Mujer» reivindicando la pluralidad de «las otras», de «las mujeres»: trabajadoras del sexo, inmigrantes, lesbianas, con pañuelo o sin él, jóvenes, sin papeles, gitanas, mujeres biológicas y no biológicas... En estas páginas explico este proceso y defiendo que las prácticas políticas y las teorías *queer* (o, en otras palabras, una política sexual radical) lejos de debilitar al feminismo, lo han revitalizado, llenado de propuestas y energías movilizadoras, y conectado con otras movilizaciones y con las generaciones más jóvenes.

En los años noventa, la identidad feminista, construida históricamente en torno a «La Mujer», que había sido necesaria para la movilización en las décadas de los años setenta y ochenta, empieza

1. Una versión inicial de este trabajo está publicada en *Política y Sociedad*, 2009, Vol. 46. Núm. 1 y 2: 161- 172, y fue presentada en la mesa redonda «Desidentidades sexuales y de género» de las Jornadas Feministas Estatales, celebradas en Granada en Diciembre de 2009.

a ser cuestionada desde diferentes posiciones que *hablan* desde y de la agencia de «las mujeres», en plural. Algunos trabajos ya se han ocupado del análisis de las aportaciones de las teorías (feministas) *queer* en relación con estos descentramientos de un sujeto político homogéneo y fijo en otros contextos, pero no se ha analizado en el caso del feminismo del Estado español. Ese es mi objetivo en este capítulo, en el que argumentaré que este giro en el discurso identitario ha sido posible, en gran parte, gracias al relevo generacional y al «contagio» de ideas y prácticas políticas entre movimientos a uno y otro lado del océano Atlántico.

## 1. DE SIMONE DE BEAUVOIR A VIRGINIE DESPENTES

En los años sesenta y setenta, el sujeto del feminismo, entendido éste como aquel sobre el que se articula la praxis política feminista, es un sujeto de carácter universal, de corte ilustrado (*la Mujer*, en singular). Esta «etiqueta» pretende aglutinar los elementos de subordinación y discriminación comunes al *segundo sexo*, en la conocida expresión de Simone de Beauvoir. Se trata de una configuración identitaria construida sobre la base de las diferencias existentes entre mujeres y hombres: la *diferencia de género*<sup>2</sup>. Ese es el punto de partida de los discursos feministas - el *feminismo de la igualdad* y el *feminismo de la diferencia*-, aunque presentan una serie de elementos diferentes en sus planteamientos<sup>3</sup>.

*La Mujer* (categoría que hoy sigue siendo utilizada por las instituciones y los media habitualmente) es una ficción - en cuanto construcción ideológica-, pero es necesaria para una movilización feminista que, en los primeros años, batalla en la calle por cuestiones urgentes como los avances legales, la adquisición para las mujeres de los mismos derechos y oportunidades y su acceso a la esfera

2. Sobre el concepto de género, véanse los trabajos de Judith Butler (1990), Donna Haraway (1995) o Rosi Braidotti (2004).

3. Véase la compilación realizada por Celia Amorós y Ana de Miguel (2005).

pública. Sin embargo, las categorías identitarias no son inocuas: según cómo las construyamos estaremos incluyendo a unos sujetos u otros en los discursos y las representaciones (Trujillo, 2008a). La identidad feminista comienza entonces a ser cuestionada por las voces que, «desde los márgenes» del feminismo (hooks, 1984), hablan de la(s) realidad(es) de la diversidad de *las mujeres*. O, dicho con otras palabras, de la *agencia* (o agencias), o capacidad de actuación, de intervención en lo público-político, de unos sujetos autónomos. Esas *otras* mujeres reclaman, a partir de los años ochenta, que se consideren y nombren las *diferentes diferencias* entre las propias mujeres, es decir, las existentes *dentro* de la identidad colectiva articulada por el feminismo. Es la rebelión de unos sujetos que la escritora y teórica francesa Virginie Despentes (2007) ha denominado el «proletariado del feminismo».

Los feminismos, negros, postcoloniales, también llamados «periféricos», «del Tercer Mundo», alzan la voz para criticar al feminismo liberal y sus presupuestos blancos, eurocéntricos, burgueses, heterosexuales: el (amplio) resto de las mujeres no están incluidas en un movimiento que dice representarlas (Davis, 1981; Smith, 1983; hooks 1984; Spivak, 1988, entre otras)<sup>4</sup>. Estas teóricas (muchas de ellas también activistas) demandan que es necesario analizar las causas que producen las diferencias de clase, raza, etnia, opción sexual o migración, y tener en cuenta cómo las experiencias de esas diferencias afectan a la de ser mujeres. Sin establecer jerarquías de opresiones, y sin considerar las diferencias como elementos que simplemente se suman unos a otros. En la antología titulada *This Bridge Called My Back (Writings by Radical Women of Color)*, coeditada en 1981 por Cherrie Moraga y Gloria Anzadúa, las lesbianas chicanas y negras ya llamaban la atención sobre la imposibilidad de separar las opresiones que sufren: no se sienten mujeres primero y minorías (sexuales, raciales, étnicas) después, o a la inversa, sino que se enfrentan, con sus cuerpos, sus vidas, a categorías inseparables.

4. En castellano se puede consultar la antología que lleva por título *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid, Traficantes de Sueños (2004).

No hay, en definitiva, una «contradicción principal», sino múltiples «sistemas de opresión» que actúan de manera simultánea (Smith, 1983), que se entrecruzan, afectándose unos a otros<sup>5</sup>.

## 2. ¿Y EN EL ESTADO ESPAÑOL?

Estos virajes de un sujeto político homogéneo a la multiplicidad de sujetos o agencias diversas han sido analizados desde el punto de vista teórico, como he mencionado al comienzo, en algún trabajo. Sin embargo, en numerosas ocasiones, estos procesos se estudian y explican atendiendo al caso de los Estados Unidos; de ahí que se haga necesario estudiar, desde el punto de vista empírico y teórico, qué ha pasado en el caso de nuestro movimiento, para ver posibles elementos comunes y/o diferencias, sin dar por hecho que los procesos han sido idénticos. En el caso del feminismo del Estado español, el estallido de las *diferencias* se produjo más tarde que en Estados Unidos. Mientras al otro lado del océano, las disensiones surgen ya desde comienzos de los años ochenta, y lo hacen de la mano de las activistas negras y chicanas (muchas de ellas, lesbianas), a este lado no se hacen evidentes hasta finales de esa década. La sexualidad será el «vector de opresión» a través del cual se comience a fragmentar la identidad unitaria de *la Mujer*, herencia de la lucha antifranquista y del consenso de los años de la Transición. Es más, son las activistas lesbianas las que protagonizan uno de los puntos de fuga más importantes – si no el mayor – en el movimiento feminista. Las lesbianas, auténtica *task force* del movimiento, comienzan, junto con las transexuales y las trabajadoras del sexo, a deconstruir la categoría de *la Mujer*, que las invisibiliza y excluye de los discursos, las imágenes, las demandas feministas (Trujillo, 2008a). Como señala Beatriz Preciado (2007), «uno de los

5. Véase también el trabajo de Gloria Anzaldúa *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza* (1987), en el que habla como mestiza que habita en el cruce entre diferentes identidades y culturas, o el de Audre Lorde, *Sister Outsider* (1984), entre otros.

*desplazamientos más productivos surgirá precisamente de aquellos ámbitos que se habían pensado hasta ahora como bajos fondos de la victimización femenina y de los que el feminismo no esperaba o no quería esperar un discurso crítico». En este contexto, las ideas y las prácticas *queer* son una auténtica bomba de relojería: la concepción del género como *performance* de Judith Butler (1990), junto a otras aportaciones feministas *queer*, acabará con la centralidad del discurso igualdad *versus* diferencia en el feminismo occidental en general, y el nuestro no iba a ser una excepción. En otras palabras, nos gusten o no, hay un antes y un después de las propuestas *queer* para las teorías y las prácticas feministas.*

### 3. LOS AÑOS NOVENTA: LA RUPTURA DE LA UNIDAD EN TORNO A LA IDENTIDAD «LA MUJER»

En el Estado español, a finales de la década de los ochenta se han obtenido las grandes demandas del movimiento feminista de aquellos años (insuficientes, como la Ley del Divorcio de 1981 o la despenalización del aborto en 1983, pero obtenidas, al fin). Los avances legales provocan un descenso en la movilización de los colectivos feministas, en un contexto, por otro lado, de receso general de la actividad de los movimientos sociales (Pastor, 1998). La política de subvenciones, como han señalado algunas militantes críticas, favorece, además, la atomización del movimiento. A la dificultad de mantener el consenso y la unidad en las filas feministas hay que añadir la aparición de una nueva generación de activistas que viaja, establece conexiones con movimientos de otros países y promueve el tránsito de experiencias e influencias varias. La unidad en torno al sujeto político *la Mujer*, que, en líneas generales, se mantiene a lo largo de esa década, sucumbe en los años noventa; comienza a resultar insuficiente como elemento movilizador de *las mujeres* (lesbianas, jóvenes, precarias, *okupas*, inmigrantes, transexuales, trabajadoras del sexo...) que presentan situaciones y demandas diversas de las que un ideologizado movimiento feminista, basado en programas «de máximos», se encuentra bastante alejado (Trujillo, 2008a).

Como todo movimiento social, el feminismo es plural, una amalgama de diferentes corrientes ideológicas y organizativas. En los años setenta la lucha por los derechos y libertades básicas y contra la dictadura franquista había propiciado la cohesión del feminismo. Pero iba a durar poco: a partir de la celebración de las *Jornadas de Granada* (1979) la división del movimiento se había hecho evidente entre las *feministas de la igualdad* (que, entre otras cuestiones, defendían la doble militancia, en el movimiento y los partidos) y las *feministas de la diferencia* (partidarias de la autonomía del movimiento). La despenalización del aborto se convirtió en la reivindicación que aglutinó a las diferentes organizaciones del movimiento a principios de la década de los ochenta, al tratarse de una demanda que exigía movilizaciones en la calle y la persistencia de la protesta. Los diferentes grupos coincidían en la reivindicación del aborto libre y gratuito para las mujeres (Salas y Comabella, 1999: 13), lucha que concentra gran parte de la actividad feminista, al igual que sucedió en el conjunto del feminismo occidental (Dahlerup, 1986). Una vez aprobada la Ley de despenalización del aborto, la movilización más destacada y la que permitió iniciativas unitarias fue la lucha contra la violencia sexista.

Eran muchas las demandas importantes, urgentes, y era necesario el consenso de los diferentes grupos bajo el paraguas feminista: se subordinaron entonces dentro del movimiento otras identidades, otras luchas, que pasaron a un segundo plano. En el caso de los grupos de feministas lesbianas, la dimensión sexual de la identidad colectiva había quedado eclipsada por la dimensión de género, y el lesbianismo pasó a ocupar un segundo plano tras la identificación de las activistas como «mujeres antes que nada» (Trujillo, 2000a: 95). En los años ochenta, los discursos y las representaciones lesbianas están contenidos en el marco del feminismo, y su agenda política subordinada a las demandas generales de las mujeres. Esta dinámica no era sino la repetición del mecanismo de subordinación de intereses sufrido por las propias mujeres feministas en relación con sus compañeros militantes de izquierdas (Escario, Alberdi, López- Accotto, 1996). La cuestión de la clase era más importante políticamente que la del género (y ésta, a su vez, que la discrimina-

ción por opción sexual). Esta jerarquía de opresiones, sobre la que tanto alertaron las feministas negras como Barbara Smith (1983), será puesta en cuestión en los años noventa desde posicionamientos *queer*, como nuestro más adelante.

Los debates en torno a la sexualidad que se llevaban a cabo en el interior de los colectivos fueron centrales en el movimiento feminista del Estado español desde sus inicios - en 1977 las activistas organizaron la campaña «por una sexualidad libre»-. Sin embargo, hubo, en general, muy poca reflexión y producción teórica en relación con este tema. Algunas de las referencias más influyentes fueron los trabajos de Kate Millet, Adrienne Rich, Gayle Rubin, y Monique Wittig. En los grupos de feministas lesbianas los temas de debate principales en relación con la sexualidad eran las relaciones *butch-femme* entre lesbianas<sup>6</sup>, el sadomasoquismo, y la pornografía, poco tratados en general, y no exentos de controversias y conflictos. Como la sucedida en 1988, cuando un grupo de militantes del *Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid* (CFLM) – no el colectivo como tal, que no compartía en su conjunto las mismas posiciones – presentó una ponencia en las *Jornadas feministas contra la violencia machista*, celebradas en Santiago de Compostela en Diciembre de ese año titulada «El deseo de las demás es cutre, amigas, el mío no». Este texto, que analizaba los temas antes mencionados, provocó una gran polémica, que evidenció las diferencias latentes en torno a la sexualidad entre las posiciones que consideran que la sexualidad es el elemento central en la opresión de las mujeres (posición que se denominó *anti-sexo*), y las que no comparten que sea la causa que explica la subordinación de las mujeres (postura llamada *pro sexo*), aunque reconocen que éstas sufren una opresión sexual específica. En Estados Unidos el conflicto entre ambas posturas había dado lugar a las llamadas guerras del sexo (*sex wars*) en

6. Se trata de roles eróticos que se pueden dar entre lesbianas, en los que una adopta el papel *masculino* (la *butch*) y la otra el *femenino* (la *femme*), en lo que constituye un ejemplo de agencia lesbiana que, además, pone en evidencia cómo estos papeles no corresponden de manera «natural» a los varones y las mujeres, sino que, como construcciones sociales que son, se pueden cambiar, subvertir, reinventar. Sobre esta cuestión, véase Joan Nestlé (1984).

torno a los debates sobre la pornografía, que acabaron dividiendo al feminismo<sup>7</sup>. Estos debates, no obstante, llegaron a los colectivos del Estado español relativamente tarde y, según la mayoría de las activistas, no se conocían con mucha profundidad. Curiosamente, la posición mayoritaria en el caso español (pro sexo) fue diferente al estadounidense, pero las discusiones, como recuerdan las activistas, fueron muy duras (Trujillo, 2008a).

#### 4. NUEVOS HORIZONTES: LAS PRÁCTICAS POLÍTICAS Y LOS DISCURSOS *QUEER*

*Queer* es un vocablo anglosajón que significa raro, diferente, desviado (traducciones comunes al castellano serían maricón o bollera, entre otras); es además, el término utilizado para designar el amplio conjunto de teorías y prácticas políticas surgidas en Estados Unidos en la década de los ochenta, frente a las políticas identitarias tanto del feminismo como del movimiento de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales (LGTB de aquí en adelante). Estas políticas, que podían resultar «efectivas» políticamente, y ser útiles para la movilización y la obtención de demandas, estaban excluyendo a los *otros* y las *otras*, los sujetos *queer*. Estos sujetos *desviados* se autoproclaman *queer* como forma de reivindicar, como estrategia política, su *diferencia* frente a la norma (hetero)sexual.

Las «multitudes» *queer* (Preciado, 2003) reclaman en la década de los noventa «contarse a sí mismas» con unos discursos y unas representaciones propias. Rechazan, por otro lado, llamarse «homosexuales»: éste es un término utilizado por la medicina, con fines reguladores, y poco inclusivo de la diversidad sexual<sup>8</sup>. Una de las

7. Una referencia obligada aquí es la compilación de Carole Vance (1984) que, con el expresivo título de *Pleasure and Danger*, recoge estas dos posiciones del debate sobre la sexualidad.

8. El término «homosexual» fue acuñado por Karl Maria Kertbeny en 1868. El entrecorillado hace alusión a ese cuestionamiento de la categoría; ver Ricardo Llamas (1998: 376) al respecto.

razones por las cuales se utiliza el término en inglés es precisamente su mayor inclusividad (incluye tanto el masculino como el femenino) de las denominadas *sexualidades periféricas o disidentes* (los y las transexuales, bollos, maricas, transgéneros, *drag kings* y *queens*, y un largo etcétera)<sup>9</sup>. Cuando en 1991 Teresa de Lauretis utiliza el término *teoría queer* en un artículo<sup>10</sup> está cuestionando la existencia de una identidad sexual de carácter esencial, monolítica. Más que de una teoría, por otra parte, se trata de *teorías*: no estamos ante un corpus acabado, sino ante un conjunto de aportaciones teóricas diversas, no exento de contradicciones<sup>11</sup>. Y lo mismo se puede decir del activismo *queer*.

La crítica *queer* cuestiona las nociones de identidad, género y diferencia sexual del feminismo. Los desplazamientos del sujeto feminista que se van a producir parten de los trabajos de teóricos gays y lesbianas como Monique Wittig, Michel Foucault o Adrienne Rich. Las propuestas teóricas y prácticas políticas *queer* no surgen, sin embargo, de la nada: toman del lesbianismo feminista su atención a la especificidad del género, su concepción de la sexualidad como institucional y política más que como algo meramente personal (el conocido eslogan del feminismo radical «lo personal es político», que rompe con la trampa de la oposición privado *versus* público), y su crítica a la heterosexualidad obligatoria (Rich, 1980). A lo personal es político la teoría *queer* le añade la noción de la *biopolítica*: los cuerpos y las sexualidades son políticas. Dicho de otra manera, se politiza la corporeidad, lo sexual. Si, como señalara Foucault (1977), antes el poder tenía capacidad para quitar la vida, ahora la obsesión de éste es controlar y normalizar los espacios vitales (a través, por ejemplo, del matrimonio civil de «homosexuales»). Butler representa,

9. En relación con el término *queer*, se ha señalado el peligro existente en la posible despolitización de esa inclusividad semántica, y en la apropiación del término fuera del ámbito de la protesta sexual. O en la traducción apresurada e interesada como «marica», que deja a un lado el carácter más inclusivo de esta palabra en inglés.

10. «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities». *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* n° 3 (2): 3- 18. Indianápolis: Indiana University Press.

11. Ricardo Llamas (1998) propuso el término *teoría torcida* como posible traducción de la expresión *queer theory* siguiendo la etimología latina del término (*torquere*).

por otra parte, la aportación clave de las lesbianas al campo de la teorización feminista, y su llamada de atención acerca de las discriminaciones que proceden del heterosexismo, además del patriarcado, sobre otros cuerpos, otros afectos y otras prácticas sexuales.

Las nuevas ideas y experiencias políticas - procedentes de Estados Unidos, Reino Unido o Francia, sobre todo - comienzan a conocerse en el Estado español a través de los procesos de difusión, tránsitos y aprendizajes entre movimientos y activistas (véase Giugni, 1995 y Trujillo, 2008b). Este bagaje es posteriormente trasladado a los contextos y las problemáticas locales de la mano de una nueva generación de activistas que comienza a organizar, desde principios de los noventa en adelante, diversos grupos feministas *queer*, como Lesbianas Sin Duda o el Grupo de Trabajo Queer. Desde hace unos años se han ido organizando numerosos colectivos *queer* como Mari-bolheras precarias (A Coruña), Acera del Frente (Madrid), Guerrilla Travolaka (Barcelona) o Medeak (Donosti), entre otros. Este nuevo escenario, en el que la teoría y la práctica política feminista se han tenido que enfrentar con la fragmentación de su propio sujeto político desde las críticas *queer*, postcoloniales, o las políticas transgénero se ha llamado, entre otras denominaciones, postfeminismo, feminismo pornopunk o transfeminismo<sup>12</sup>.

## 5. UNAS NOTAS FINALES

El sujeto político feminista, unitario y homogéneo, se empezó a cuestionar en los años noventa. La crítica (feminista) *queer* a las identidades fijas y excluyentes y a las relaciones de poder que se establecen en el interior de esas identidades ha sido clave, junto al cambio generacional y al inicio de otra ola de movilización en ese cuestionamiento. Desde estas posiciones teóricas y de práctica

12. El «Manifiesto para la Insurrección Transfeminista», presentado en las Jornadas Feministas Estatales celebradas en Granada en diciembre de 2009, puede encontrarse en la web de los colectivos *queer* mencionados.

política, se ha lanzado una invitación a entender las identidades como afinidades puntuales o posiciones de discurso, como localizaciones (Martin, 1993) más que como esencias inmutables e incontaminables. Y es que deberían ser los elementos comunes de discriminación los que crearan y fomentaran sensación de *comunidad* política y afectiva y no una supuesta identidad, que al final, si nos descuidamos, se convierte en una coraza limitadora más que en un arma empoderadora, una estrategia para la lucha colectiva. Lo relevante, en definitiva, no es definir qué se es, sino dónde nos localizamos y qué procesos han influido en la construcción de nuestra identidad, personal y colectiva. En este sentido, uno de los logros de los feminismos *queer*, transgénero o transfeministas, es, a mi modo de ver, el haber mostrado y cuestionado el coste asociado con el uso de las identidades (*la Mujer*, asociada a *lo femenino*) en términos no inclusivos, no democráticos. Y, como adelanté al principio, creo que, más allá de debilitar al feminismo (como argumentan algunas voces), las aportaciones teóricas y las políticas feministas *queer* lo han revitalizado, al abrir nuevos horizontes de debate teórico y de prácticas políticas, tender puentes con otros movimientos y atraer a las generaciones más jóvenes. Veamos qué nos depara el futuro: cuando terminé de escribir estas páginas (Marzo de 2010) se están organizando los siguientes encuentros Transfeministas en Barcelona para el próximo Abril. El feminismo está vivo y se mueve.

## BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, Celia y Ana de Miguel (eds.) 2005. *Teoría Feminista. De la Ilustración a la globalización*. Madrid: Minerva
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute Foundation.
- Braidotti. Rosi. 2004. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

- Butler, Judith. 1993. «Critically Queer». *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1 (1): 21
- Dahlerup, Drude. 1986. *The New Women's Movement. Feminism and Political Power in Europe and the USA*. London: Sage Publications
- Davis, Angela. 1981. *Women, Race and Class*. Nueva York: Vintage Books.
- De Lauretis, Teresa. 1994. *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- Despentes, Virginie. 2007. *Teoría king kong*. Barcelona: Melusina.
- Escario, Pilar, Inés Alberdi y Ana Inés López Accotto. 1996. *Lo personal es político. El Movimiento Feminista en la Transición*. Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer.
- Haraway, Donna. 1991/995. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- hooks, bell. 1984. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- Kennedy, Elizabeth. L., y Madeline D. Davis. 1993. *Boots of Leather, Slippers of Gold: The History of a Lesbian Community*. New York: Routledge
- Llamas, Ricardo. 1998. *Teoría torcida*. Madrid: Siglo XXI
- Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider*. Nueva York: Crossing Press
- Moraga, Cherrie y Gloria Anzaldúa. 1982. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Nueva York: Kitchen Table, Women of Color Press..
- Pastor, Jaime. 1998. «La evolución de los nuevos movimientos sociales en el Estado Español», en Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (eds.) *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta, 69- 87.
- Preciado, Beatriz. «Mujeres en los márgenes», *El País*, 13 de Enero de 2007.
- Preciado, Beatriz. 2003. «Multitudes queer. Notas para una política de los “anormales”». *Revista Multitudes*, nº 12, París.

- Rubin, Gayle. 1984. «Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality», en Carole Vance (ed.) *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston: Routledge, 267- 319.
- Salas, Margarita y Merche Comabella, 1999. *Españolas en la transición. De excluidas a protagonistas (1973- 1982)*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- Smith, Barbara. «Introduction» en Barbara Smith (ed.) *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. Nueva York: Kitchen Table/Women of Color Press: xix-lxii.
- Trujillo, Gracia. 2008a. *Deseo y Resistencia. Treinta Años de Movilización Lesbiana en el Estado Español (1977- 2007)*. Madrid: Egales.
- Trujillo, Gracia. 2008b. «Trafficking with queer ideas and political practices across the Atlantic Ocean: the Spanish experience», paper presented at the International Research Symposium *Queer in Europe*. Centre for the Interdisciplinary Study of Sexuality and Gender in Europe. University of Exeter, UK. September 13-15.
- Vance, Carole (ed.) 1984. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge.
- Wittig, Monique. 1992. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press.



## MESTIZAJES: CUERPO Y CONOCIMIENTO EN LA OBRA DE GLORIA ANZALDÚA

Liliana Vargas-Monroy

### INTRODUCCIÓN

Con la publicación en 1987 de *Borderlands/La Frontera* se consolida el trabajo teórico de un grupo de mujeres feministas y latinoamericanas que habían nacido o se encontraban viviendo en los Estados Unidos y expresaban en sus trabajos (*This Bridge Called My Back*, *Cuentos: Stories by Latinas* y *Loveing in the War Years*, entre otros), la experiencia de vivir entre dos mundos. El trabajo paradigmático de Gloria Anzaldúa marcará en buena medida, un punto de inflexión en sus discusiones, para consolidar el campo de lo que ha sido llamado: *Women of Colour Feminism*, un feminismo de las mujeres de color, portador de un pensamiento en la diáspora, claramente poscolonial.

Este texto trabaja recogiendo algunas de las más importantes propuestas de Gloria Anzaldúa, para realizar dos discusiones en relación a su producción teórica: la primera, el lugar del cuerpo y de su experiencia racializada como base para el desarrollo de conceptos como el de *mestizaje* y *frontera* dentro de su trabajo, y en segundo término el de la (nueva) forma de conocimiento y de lucha política que estas ideas abren, a partir de la obra de la autora chicana.

## CUERPO, MESTIZAJE Y EXPERIENCIA DE FRONTERA

Cuando nació, Mama grande Locha me inspeccionó las nalgas en busca de la mancha oscura, la señal del indio, o peor, de sangre mulata. Mi abuela (española, un poco de alemana, el rastro aristocrático debajo de su piel pálida, de ojos azules y cabellos enroscados, en un tiempo rubios) presumía que su familia fue una de las primeras que se establecieron en el gran campo de pastizales del sur de Tejas. Que lastima que nació m'ijita morena, muy prieta, tan morena y distinta de mis propios hijos gueros...  
 Gloria Anzaldúa, *La Prieta*.

Con el anterior fragmento se inicia *La Prieta*<sup>1</sup>, uno de los textos en que Gloria Anzaldúa elabora con mayor fuerza algunas de sus reflexiones sobre su cuerpo mestizo y desde ellas su experiencia como trabajadora chicana al interior de los Estados Unidos. Anzaldúa nace en el Valle del Río Grande al sur de Tejas, como la hija mayor de una familia que hace parte de una sexta generación de descendientes mexicanos, nacidos en los Estados Unidos<sup>2</sup>. Con ancestros españoles, mexicanos y también indios, su lugar en el mundo es de entrada un lugar de mezclas y contradicciones.

En *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa no deja de recordarnos como esa, su tierra: *la tierra de Aztlán*, fue un territorio perteneciente a los mexicanos hasta mediados del siglo diecinueve. La zona perteneciente originalmente a México, se anexa a los Estados Unidos después de una guerra entre los dos países. Hoy Tejas es uno de los estados que ocupan la región fronteriza, un territorio cargado aún por las fuertes luchas y contradicciones que marcaron su origen<sup>3</sup>: *una*

1. Con esta palabra se llama en México a las personas de piel morena.

2. Así nos dice: mi madre nunca reconoció que aunque éramos americanos ya por seis generaciones, aún éramos mexicanos y todos los mexicanos son parte indios (Anzaldúa, 1987).

3. Hace apenas algunas semanas, no lejos de ahí en el estado de Arizona se aprueba una nueva legislación que permite a la policía local arrestar a indocumentados sólo porque por su apariencia exista una «sospecha razonable» de su ilegalidad en el territorio norteamericano, además de castigar a quienes transporten a estas personas y a quienes les den empleo. La ley que parece un chiste si se conoce la historia de estos estados, ha generado innumerables protestas y reacciones en todo el mundo.

*herida abierta donde el Tercer Mundo, se raspa contra el primero y sangra*<sup>4</sup> (Anzaldúa, 1987).

Como para muchas de las personas que habitan un espacio en la frontera de dos culturas, dos razas o dos géneros, para Anzaldúa las primeras experiencias significan el encuentro con la lógica de los binarismos y los intentos de establecer diferenciaciones sobre su cuerpo: la abuela, inspecciona su piel en busca de los rasgos oscuros (de las marcas negras o indias) que pueden significar una vida de segregación, esperando encontrar rasgos blancos.

Se trata de la experiencia de ser racializado desde muy temprano: un intento de clasificación, al que la mestiza<sup>5</sup> escapa y se resiste desde su propia condición fronteriza. El ser una *prietita* como ella misma lo dice, marcará la vida, la experiencia y la obra de Anzaldúa. Es en buena medida a partir de esta experiencia que la chicana, articula su pensamiento y su lucha política.

Pero además de mestiza, Anzaldúa se reconocerá queer y esa experiencia la hará habitar también el límite entre múltiples identidades: *Lo que sufrimos es una absoluta dualidad despótica que dice que sólo somos capaces de ser uno u otro. Se afirma que la naturaleza humana es limitada y que no puede evolucionar hacia algo mejor. Pero yo como otras personas queer, soy dos en un único cuerpo, tanto hombre como mujer. Soy la encarnación de los hieros gamos: la unión de contrarios en un mismo ser.* (Anzaldúa, 1987:41).

Borderland/La Frontera, es entonces elaborado como un lugar físico y geográfico: el lugar físico de un cuerpo mestizo y queer —en la intersección de las producciones de género y raza—, y a la vez el lugar geográfico que se habita, en la frontera entre México y los Estados Unidos. Sin embargo, quizás ante todo, *La Frontera*

4. *Borderlands/La Frontera* está escrito en múltiples lenguas, Nahuatl, Castellano e Inglés, las principales. He decidido hacer yo misma la traducción del Inglés al Castellano en este y otros textos de Anzaldúa, en todas las citas textuales que aparecerán de aquí en adelante.

5. En 1521 nació una nueva raza, el mestizo, el mexicano, (gente de sangre india y española mezclada), una raza que nunca antes había existido. (Anzaldúa, 1987: 27). Anzaldúa, también utiliza la denominación de raza cósmica, usando el nombre que da el filósofo mexicano José Vasconcelos a la raza mestiza, *la primera raza síntesis del globo.* (Anzaldúa, 1987: 77).

es un lugar psicológico y de experiencia, el lugar de una nueva identidad *mestiza, móvil y siempre en problemas* (Anzaldúa, 1987), y por eso, la posibilidad de un nuevo conocimiento y una nueva política.

## BINARISMOS: LA CRÍTICA DESDE *LA NUEVA MESTIZA*

El feminismo de color elabora su crítica a la lógica de los binarismos y las fronteras —que marca en buena medida el pensamiento de Occidente—, rescatando la posibilidad de las tierras medias. La frontera se constituye así en un lugar que simboliza el límite pero también la posibilidad de tránsito.

Para María Lugones (1994) es el deseo de control y de pureza lo que nos genera un rechazo a todo aquello que es múltiple y que no puede ser clasificado. Este deseo de control, genera también el relato fantástico de un sujeto puro, unitario, simple y unidimensional. La historia de la modernidad y de occidente es la historia de la emergencia de ese sujeto. La fábrica de esta ficción construye a la vez un punto de mirada privilegiado:

*The modern subject must be dressed, costumed, masked so as to appear able of exercised this reduction of heterogeneity to homogeneity, of multiplicity to unity. The impartial rasoner is out side history outside culture. (Lugones,1994:466 ).*

*El sujeto moderno debe estar vestido, disfrazado y enmascarado, para poder presentarse como alguien capaz de ejecutar la reducción de la heterogeneidad en la homogeneidad, de la multiplicidad en la unidad. Quien establece la razón imparcial esta fuera de la historia, fuera de la cultura (Lugones,1994:466 ).*

La reducción de la heterogeneidad, la producción de la identidad es siempre el ejercicio de usar una máscara para reducir la multiplicidad en una sola presencia. Esta acción sin embargo es la que nos constituye como sujetos, la que nos hace pertenecer, sujetándonos a algo. El cambio que pudiera dar cabida a otra experiencia y a otro pensamiento, implica entonces un duro ejercicio de resistencia, que pasa por asumir las propias contradicciones.

Lugones (1994) nos propone ejercicios de resistencia contra la mirada privilegiada del sujeto unitario, y así fórmula al mestizaje y a Gloria Anzaldúa: *La Nueva Mestiza* como ejemplo y metáfora de desobediencia. Dentro del ejercicio de control moderno, *la mestiza es inclasificable, inmanejable, ella no tiene partes puras que puedan ser controladas* (: 460). Si nos hemos adiestrado en los binarismos, y el establecimiento de identidades, habría entonces que cultivar ahora la posibilidad de resistir, se trata de accionar una nueva tecnología para la indisciplina; de ejercitar la resistencia, la mezcla. Habitar las tierras medias. La propuesta aparece como poesía más que como teoría:

*Going back to mestizaje in the middle of either/or, ambiguity, and  
thinking of acts that belong in lives lived in mestizo ways,  
thinking of all forms of mestizaje,  
thinking of breaching and abandoning dichotomies,  
thinking of being anomalous willfully or unwillfully in a world of  
precise, hard-edged schema  
thinking of resistance*

*Regresando al mestizaje en el medio de esto y lo otro, de ambigüedad,  
pensando en acciones que pertenezcan a vidas vividas de forma mestiza,  
pensando en todas las formas de mestizaje,  
pensando en alterar y abandonar las dicotomías,  
pensando en ser anómalo voluntaria o involuntariamente,  
en un mundo de esquemas precisos y de bordes duros,  
Pensando en la resistencia (Lugones, 1994:459)*

La mestiza habita un espacio donde las contradicciones, las ambigüedades y diferencias se ponen en contacto. Allí la posibilidad de unir todo lo que esta separado, se da. Romper los límites, las fronteras, parece entonces una tarea. Cuando uso la palabra mestizajes para el título de este texto, creo que estoy refiriéndome a esa tarea de habitar las tierras medias.

## NEPANTLA O HABITAR LA FRONTERA

*Nepantla* es el lugar donde ocurre la transformación.  
Gloria Anzaldúa, *This bridge we call home*.

Recogiendo una palabra indígena<sup>6</sup>, Gloria Anzaldúa llama *Nepantla* a los territorios de frontera, a las tierras del medio que son límite pero que también pueden ser experiencia de tránsito, transición y aprendizaje. Como mestiza en múltiples sentidos, Anzaldúa vive en esa tierra media, lugar de un mestizaje que no es sólo racial:

*La tierra de frontera es un lugar vago e indeterminado, creado por el residuo emocional y artificial, de un límite. Es un estado constante de transición. Lo prohibido y lo vedado son sus habitantes. Los atravesados viven ahí: los de los ojos achinados, los perversos, los queer, los que están siempre en problemas, los bandidos, los mulatos, los media sangre, los que viven medio muertos; para hacerlo corto, esos que han cruzado, que han atravesado, que han llegado más allá de los confines de lo normal (Anzaldúa, 1987: 3)*

La tierra media, es el espacio limítrofe, el lugar de lo inestable y de lo indeterminado, siempre en transición. Un lugar de desasosiego. *Nepantla* es sin embargo también, el lugar donde ocurren las transformaciones, en ese sentido es un puente, la posibilidad de algo diferente. Pensaremos ahora en este espacio, como la posibilidad, como la puerta de entrada a un conocimiento en los límites de Occidente, a un *conocimiento Otro*.

Si nos guiamos por binarismos rígidos y fuertemente establecidos, podemos siempre hacer aparecer la promesa de las tierras medias, de los *territorios de transición* y de frontera. A partir de aquí y para discutir como se da este camino, apelaré a dos acercamientos

6. Con una palabra Nahuatl, Anzaldúa llama *Nepantla*, a los espacios *entre mundos*, su propuesta es que las transformaciones ocurren en esa tierra del medio, inestable e impredecible que produce temor y ansiedad. Ese lugar es el que nos conecta con gente, ideas y mundos por los que nos sentimos amenazados inicialmente. Ver: Anzaldúa, G. (2002) (Un) natural bridges. En: *This bridge we call home*.

diferentes a la idea de una tierra media o territorio de frontera, en ellos quisiera articular algunas de las características de un conocimiento y un pensamiento alternativo al de los límites, los binarismos y los bordes duros. Recogeré primero la propuesta de la teórica norteamericana Evelyn Fox Keller en sus discusiones sobre el desarrollo psíquico contemporáneo, y las posibilidades que abre para éste, el habitar un *espacio de transición*. Luego quiero entrar de lleno en Nepantla, a partir de la mitología que Anzaldúa construye desde otros conocimientos y de su propia experiencia, para pensar *La Frontera* como posibilidad de apertura hacia un *conocimiento Otro* y desde allí, hacia una nueva política.

## ESPACIOS DE TRANSICIÓN Y OBJETIVIDAD DINÁMICA

En sus *Reflexiones sobre Género y Ciencia*, Evelyn Fox-Keller (1985) dedica un grupo de ensayos, a lo que ella denomina un examen de nuestra subjetividad contemporánea, en una exploración de la dinámica interna que favorece los conceptos particulares de yo y otro, de sujeto y objeto, de masculino y femenino que son característicos de nuestros tiempos. Su discusión, permite dar por sentado que otras normas sociales y familiares darían el curso de algo diferente, otros arreglos culturales darían la posibilidad de una subjetividad diferente, y tal vez abrirían las puertas a otra forma de conocimiento.

Las preguntas iniciales de Fox-Keller, transitan el camino de entender la relación culturalmente omnipresente entre masculinidad y objetividad. Su propuesta, es que las pretensiones objetivas de la ciencia no tienen un origen objetivo en sí mismo, si no que de hecho se desarrollan a partir de una subestructura emocional (predominantemente masculina), que estaría marcada por el deseo de control y la búsqueda de la distancia con el objeto. Esto determinaría algunos de los rasgos característicos de cierto tipo hegemónico de ciencia en occidente, en el que más que objetividad se daría *un objetivismo*. Un conocimiento que establece una serie de binarismos para marcar fuertes fronteras entre sus categorías (sentimiento-razón, objetivo-subjetivo, hombre-mujer, etc).

De la misma manera, se hace posible pensar en otro tipo de conocimiento que Fox- Keller (1985) considera más maduro y que surgiría de un sujeto capaz de recorrer territorios de confusión transitoria con el otro, para lograr luego una diferenciación menos rígida, más madura y flexible. Ella denomina a este proceso un proceso de objetividad dinámica, por el movimiento permanente que este recorrido implica en zonas de transición, empatía y confusión momentánea. Este movimiento es el que hace posible esa otra forma de conocimiento:

*El conocimiento de una realidad independiente, tanto del yo como del otro es una precondition necesaria tanto para la ciencia como para el amor. Sin embargo, puede no bastar para ninguno de los dos. Es cierto que la capacidad de amor, de empatía, de creatividad artística requiere algo más que la simple dicotomía entre sujeto y objeto. La autonomía definida en forma extrema, la realidad definida con demasiada rigidez, no pueden abarcar las experiencias emocionales y creativas que confieren a la vida su sentido más rico y profundo. Si se quiere que estas permitan el flujo y reflujo del amor, y el juego, la autonomía debe concebirse de forma más dinámica y la realidad de forma más flexible. (Fox-Keller, 1985:90)*

En contra de la idea de que la madurez emocional y cognitiva esta constituida por la capacidad de establecer una diferencia tajante entre lo objetivo y lo subjetivo, en tomar distancia, su idea es más bien la de que la madurez emocional implica un sentido de la realidad que no está totalmente alejado de la fantasía, aunque tampoco a su merced, con un componente de autonomía, suficientemente seguro para permitir el elemento vital de ambigüedad<sup>7</sup> que se halla en la interfaz entre sujeto y objeto. Aunque para Fox-Keller esta ambigüedad hace posible otro tipo de conocimiento científico, uno que parte de una objetividad dinámica, es importante decir que su

7. Una concepción dinámica de la autonomía deja sin cuestionar un espacio potencial entre el yo y el otro/a, el área neutra de la experiencia, que tal y como Winnicott (1971) la describe permite la suspensión temporal de los límites entre mí y no mí, que se requiere para cualquier experiencia empática, experiencia que permite el salto creativo entre conocedor y conocido. Reconoce el vaivén entre sujeto y objeto como prerrequisito tanto del amor como del conocimiento (Fox-Keller, 1985:107).

teoría, nos está hablando también de *otras* formas de conocimiento: *ni el amor ni el arte pueden sobrevivir a la exclusión de un diálogo entre sueño y realidad, entre dentro y afuera, entre sujeto y objeto.* (Fox-Keller, 1985: 91)

La propuesta que quiero resaltar aquí, es la de pensar esa objetividad dinámica, como la posibilidad que se abre al habitar o haber habitado ese territorio medio o de transición. Un territorio que si se reconociera como parte del equipaje tendría el potencial de ser conciencia mestiza, una conciencia diferencial, que abriría la puerta para habitar muchos mundos y romper la caja cerrada de las dos unidades. Se trata de un pensamiento que no es femenino sino más bien mestizo, en el sentido amplio de ruptura de los binarismos que hemos dado a esa palabra.

Ahora bien, la tierra media de Anzaldúa, su posibilidad de superar los binarismos, surge de su propio cuerpo, experiencia e historia y se enlaza con la emergencia de nuevos espacios, de nuevas narrativas que ella construye para vivir y habitar. Anzaldúa (1987) se reconoce múltiplemente situada, compleja, contradictoria, *muchos en una*. Su tránsito —aterrador en algunos casos— por ese terreno medio, alejado de las categorías establecidas por esa cultural hegemónica de la que Fox-Keller nos está hablando, se hace posible a partir de las figuras que crea retomando para su tarea elementos del pensamiento indígena mexicano.

Ella elige narrar su experiencia desde conocimientos y categorías que no hacen parte de la cultura dominante anglosajona, dentro de la cual se encuentra contradictoriamente inmersa.<sup>8</sup> Construye entonces, nuevas historias, una nueva y potente narrativa que como Donna Haraway (1997) ha propuesto, logra entregarnos otra historia y pro-

8. En una entrevista con Claire Joysmith, Anzaldúa lo explica de la siguiente manera: «Estamos tan aisladas allá en Estados Unidos, no tenemos el idioma, no tenemos país (...) Necesitábamos tener modelos, concepciones, ideas nuestras sobre nuestra mexicanidad. Eso me impulsó a leer la historia prehispánica, *la Mesoamerican*... Desde muy chiquita me interesaba eso porque crecí oyendo cuentos todo el tiempo... me interesaban los símbolos, las metáforas y comencé a investigar qué era lo que yo tenía en mis venas de las diferentes tribus de indios y del apellido Anzaldúa que es vasco (...) y vi que podía hablar y escribir sobre muchas ideas y teorías de mi vida desde mi propia cultura. (Joysmith C, 1993: 12).

bablemente otra subjetividad, *inimaginable desde el lugar ventajoso del ojo ciclópeo y autosatisfecho del sujeto dominante.*

Este *pensamiento Otro*, no es un pensamiento indígena puro u original, que pueda ser recuperado, es más bien un pensamiento mestizo, un pensamiento que se ubica en los límites, en un territorio fronterizo. Pero Anzaldúa enfatiza ante todo el hecho, de que es el pensamiento de alguien que ha sido capaz de asumir sus contradicciones y transitar territorios de confusión, para crear un nuevo espacio<sup>9</sup>.

## CONOCIMIENTOS: UN ENCUENTRO CON LAS DIOSAS AZTECAS

Coatlícue da luz a todo y a todo devora. Ella es el monstruo que se tragó a todos los seres vivientes y los astros, el monstruo que se traga el sol cada tarde y le da luz cada mañana...  
Gloria Anzaldúa, Borderland /La Frontera

En la introducción de la edición en Castellano del libro *Local Histories, Global Desings*, Walter Mignolo (2003) propone, siguiendo las ideas del teórico africano Valentin Y. Mundimbe, la denominación de *gnosis fronteriza*, en lugar de epistemología fronteriza, para captar una amplia gama de formas de conocimiento, que la filosofía y la epistemología habrían dejado al margen. La palabra *gnosis* por su origen se refiere al conocimiento en general, sin una especificidad que diferencie *doxa* de *episteme*. La *gnosis fronteriza*, en tanto conocimiento desde una perspectiva subalterna, es un conocimiento concebido desde el límite, desde las fronteras del sistema - mundo, moderno/colonial (Mignolo, 2003).

La gnoseología fronteriza sería entonces, un conocimiento potente y emergente, que empieza a absorber, las formas hegemónicas del conocimiento desde la perspectiva del subalterno:

9. Con esta idea, Anzaldúa (2002) llama *Nepantleras* a aquellas mujeres que al haber habitado territorios de frontera, pueden facilitar el cruce entre las dos orillas que componen un límite.

*La gnosis fronteriza constituye una razón subalterna que esta luchando por poner en primer plano la fuerza de los conocimientos convertidos en subalternos durante un largo proceso de colonización del planeta, que fue simultáneamente el proceso durante el que se constituyeron la fuerza y la razón moderna* (Mignolo, 2003: 73).

En diferentes textos, pero tal vez en particular en la tercera parte de *Borderland/La Frontera*, Anzaldúa elabora la propuesta de un conocimiento, que quiebra los imaginarios occidentales, retando su racionalidad dicotómica<sup>10</sup>, esto es lo que hace posible transitar el camino de Napanla. Sus elaboraciones nos remiten entonces a viejas historias, desde ellas, Anzaldúa realiza una feminización del terreno fundacional de *la tierra de Aztlán*, recuperando las figuras de las diosas aztecas. Se trata de un ejercicio que busca crear mitos (re)elaboradores que permiten traer y (re)construir experiencias psíquicas borradas con la colonización europea (Klahn, 2006).

Coyotxauhqui, antigua diosa Azteca, es cortada en pedazos, por las rivalidades con su hermano.<sup>11</sup> La diosa fracturada es una muestra, del mismo destino que corrió la psique capaz de comprenderla. La historia de esa mutilación es la historia de la razón occidental y del colonialismo, implica la imposición de unas categorías que han dividido y colocado en compartimentos separados lo femenino y lo masculino, la oscuridad y la luz, la vida y la muerte<sup>12</sup>. Para sanar

10. Mignolo propone que ese *pensamiento Otro* es un pensamiento capaz de cambiar los términos de la conversación y no sólo sus contenidos, de operar de otra manera, de romper los binarismos: «un modo de pensar que no se inspira en sus propias limitaciones y que no aspira a dominar y humillar; un modo de pensar que es universalmente marginal, fragmentario y no consumado y, en cuanto tal un modo de pensar que por ser universalmente marginal y fragmentario no es etnocida (Mignolo, 2000: 132).

11. La gran piedra que representa a Coyotxauhqui fue encontrada accidentalmente en México, en unas excavaciones cercanas al Templo Mayor en 1978. En numerosos escritos Anzaldúa propone invocar la memoria de este cuerpo mutilado, que es metáfora de todo lo que se ha roto en la mestiza, un estado interior que debe ser superado para crear conciencia. Reconstruir a la diosa desmembrada es entonces sinónimo de cambio y retorno de emociones exiliadas.

12. En este sentido, María Lugones (2008) ha propuesto que el capitalismo eurocentrado global que se constituyó a través de la colonización, introdujo donde anteriormente no existían, las categorías de género tal como las conocemos. Ver: Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. Revista Tabula Rasa. Numero 9.

el alma, Anzaldúa (1987) propone que la vieja diosa sea rehecha, recompuesta.

Se trata entonces de dar espacio a lo paradójico: de *entrar en la serpiente*. La propuesta de Anzaldúa aparece otra vez, como una narrativa: Coatlicue, madre de Coyotxauhqui, es la diosa serpiente de la oscuridad y de la luz, que engloba todas las contradicciones. Ella reinaba antes de que los aztecas pasaran a ser una burocracia militar y guerrera. En su reino el equilibrio y el balance entre los sexos existía (Anzaldúa, 1987). Coatlicue aún desde su desgracia, nos puede ayudar a encontrar el camino, si lo hemos perdido:

*Coatlicue, despliega lo contradictorio. En su figura, todos los símbolos importantes para la religión y la filosofía Azteca están integrados. Como Medusa, la Gorgona, ella es el símbolo de la fusión de oposiciones, el águila y la serpiente, cielo y abismo, vida y muerte, movilidad e inmovilidad, belleza y horror (...) Cuando no estamos viviendo en todas nuestras potencialidades y por tanto impidiendo la evolución del alma, o peor, Coatlicue, la tierra, se abre y nos succiona dentro de su mandíbula, nos devora. Manteniendo la mente consciente ocupada, o inmóvil, el trabajo germinal, toma lugar en la tierra oscura y profunda del inconsciente (Anzaldúa, 1987: 47).*

Desde estas nuevas narrativas, es posible preguntarse entonces, si —confundidos y sin poder darle del todo, un nombre<sup>13</sup>—, no estamos habitando la tierra negra, en que Coatlicue, diosa de la multiplicidad, mantiene inmóviles a sus presas hasta que ellas lo gran hacer la tarea de integrar, de acercar las oposiciones. Con la mente de Occidente siempre ocupada, *inmovilizada*, ¿estará germinando algo en la tierra oscura y profunda de nuestro inconsciente? (Aigner-Varoz, 2000).

Para Emma Pérez (2005) *Los conocimientos/El estado Coatlicue*, son una sensibilidad psíquica que no reconocemos, en nuestro entrenamiento después de la ilustración occidental europea. Es en ese sentido la sensibilidad que abre las puertas a un *conocimiento*

13. Capitalismo Tardío, Crisis de la Modernidad, Postmodernidad, Imperio, son algunos de los nombres planteados para esta época.

*Otro*. Coatlicue es entonces, la que nos lleva a la oscuridad, pero también la que nos salva: *es el preludio al cruce* (Anzaldúa, 1987). En medio de las otras coordenadas, Coatlicue puede ser un estado de parálisis, es sombra y oscuridad del alma inicialmente, pero también es la posibilidad constante de superar la parálisis. La diosa nos lleva a una lucha interna —pero también externa, como veremos— en la que la identidad es puesta en cuestión, para moverse a otra zona donde la ambigüedad emerge, para producir una tercera identidad, móvil y siempre lista a transformarse.

Pérez (2005) lo dice claramente: *Hace ya décadas, Gloria Anzaldúa comprendió, lo que muchos de nosotros, nos pasamos la vida intentando asir, que la colonización puede haber destruido nuestras civilizaciones indígenas, pero que no pudo eliminar la evolución de un psiquismo indígena.* (:4). Un psiquismo mestizo y de ojos achinados, queer, siempre en problemas, bandido, mulato, media sangre. Atravesado. Que ha elegido cruzar, vivir en Nepantla, habitar el límite de lo normal.



Coyolxauhqui: La diosa cercenada, de «los cascabeles en las mejillas». Entre las muchas versiones sobre su historia, hay una según la cual, en alguna época entre los mexicas, dominaban las mujeres. Al ser desplazadas por los hombres, el poder femenino quedó desarticulado y también sus diosas, entre ellas Coyolxauhqui.

[http://omega.ilce.edu.mx:3000/sites/colibri/cuentos/tumba/htm/sec\\_3.htm](http://omega.ilce.edu.mx:3000/sites/colibri/cuentos/tumba/htm/sec_3.htm)



Coatlicue: «*La de la Falda de Serpientes*». Diosa terrestre de la vida y la muerte. También recibía los nombres de Tonantzin (*nuestra muy venerable madre*), y Teteoinan (*madre de los dioses*).

[http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/proyectos/acercarte/arte\\_mexicano/artemex3/artmex03.htm](http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/proyectos/acercarte/arte_mexicano/artemex3/artmex03.htm)

## LA POLÍTICA DEL MUNDO ZURDO

Las propuestas de Anzaldúa construyen una alternativa al conocimiento del sujeto unitario, desafían el proyecto filosófico de Occidente basado en oposiciones binarias y en restricciones de fronteras. Su camino implica sin embargo dos sentidos, primero pasa por un reconocimiento de las propias historias, luego se extiende hacia lo social. Se trata de una visión colectiva activada a través de la diferencia, que se celebra en unión para transformar el mundo (Lugones, 1992).

Y es aquí donde se articula en buena medida la propuesta política de Anzaldúa. En *This bridge we call my back*, Anzaldúa (1981) privilegia a los desplazados y a los mestizos, como líderes, para un movimiento visionario de cambio social: *somos los grupos raros, la gente que no pertenece a ningún sitio, ni al mundo dominante, ni completamente a nuestra propia cultura. Todos juntos abarcamos tantas opresiones. Pero la opresión abrumadora es el hecho colectivo de que no cuadrarnos y porque no cuadrarnos somos una amenaza* (:209).

El Mundo Zurdo es un nuevo mundo, un lugar donde gente de diferentes trayectorias se une para actuar junta para un cambio revolucionario. Su espacio implica diferencia: comunidades basadas en cosas comunes, pero no iguales. Se trata de un nuevo tribalismo desde el cual, desde la diferencia, se trabaja para un fin (revolucionario) común (Anzaldúa citada por Keatting 2005).

Aunque seguimos atrapados en el mundo de la razón, del intelecto y de las máquinas, un mundo emergente de la diferencia, de la intuición y de la posibilidad de las tierras medias esta naciendo. Para encontrar su camino se requiere una nueva conciencia (mestiza), que crea un nuevo universo y una nueva narrativa para la liberación:

*El trabajo de la conciencia mestiza es romper la dualidad sujeto – objeto, que la mantiene prisionera y mostrar en su carne y a través de las imágenes de su trabajo como la dualidad es trascendida (...) En unas pocas centurias, el futuro le pertenecerá a la mestiza. Porque el futuro depende*

*de la ruptura de paradigmas, depende de los puentes entre dos o más culturas. Creando un nuevo mito — eso es, un cambio en la forma en que percibimos la realidad, la forma en que nos vemos a nosotros mismos, la forma en que nos comportamos — la mestiza crea una nueva conciencia (Anzaldúa, 2002:80).*

## BIBLIOGRAFÍA

- Aigner-Varoz, E. (2000). Metaphors of a mestiza consciousness: Anzaldúa's Borderlands/La Frontera. MELUS, 25(2, Latino/a Identities), 47-62.
- Anzaldúa, G. (1981) O.K. Momma, Who the Hell Am I? An Interview with Luisa Teish. En: Anzaldúa, G. & Moraga, Ch. (edits). This Bridge Called my Back. Boston: Persephone Press.
- Anzaldúa, G. (1987) Borderland/La Frontera. San Francisco: Aunt Lute. (2007).
- Anzaldúa, G. (2001). La prieta. Debate Feminista, 24(12), 129-141.
- Anzaldúa, G. (2002). (Un) natural bridges, (un) safe spaces. En: Anzaldúa, G. & Keating, A (edits.). This bridge we call home, radical visions for transformation. N.Y.: Routledge.
- Anzaldúa, G. (2002). Let us be the healing of the wound: the Coyolxauhqui imperative —La sombra y el sueño—. Artículo en Internet, consultado en: 08/09, 2007. Disponible en: <http://web.whittier.edu/academic/facultymasters/onewound/Testimony>
- Klahn, N. (2006). (Re) mapeos literarios: desplazamientos autobiográficos de autoras chicanas. En: Belausteguigoitia, M y Leñero, M (edits). Fronteras y cruces: cartografía de escenarios culturales latinoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Femenías, M. (2007). Esbozo de un feminismo Latinoamericano. Revista Estudios Feministas. V 1. pp 11- 25
- Haraway, D. (1997). Modest Witness@Second Millenium. Female-Man Meets OncoMouse: Feminism and Technoscience. N.Y.: Routledge

- Joysmith, C. (1993). Ya se me quitó la vergüenza y la cobardía, una platica con Gloria Anzaldúa. *Debate Feminista*, Septiembre, 3-20.
- Joysmith, C. (2004). The Crossing of Gloria Anzaldúa. Artículo en Internet, consultado en 08/10, 2007. Disponible en: [http://www.voznuestra.com/Americas/\\_2004/\\_JUNE/4](http://www.voznuestra.com/Americas/_2004/_JUNE/4)
- Keating, A. (2005). *EntreMundos / AmongWorlds: New Perspectives on Gloria Anzaldúa*. N.Y.: Palgrave.
- Keating, A. (2007). Inner Struggles. Outer Change: Anzaldúa's Holistic Worldview. In: Anzaldúa, G. (1987) *Borderland/La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute (2007).
- Lugones, M. (1992). On Borderlands/La Frontera: An interpretive essay. *Hypatia*, 7(4), 31.
- Lugones, M. (1994). Purity, impurity, and separation. *Signs*, 19(2), 458-479.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Revista Tabula Rasa*. Numero 9. 73-101. Disponible en: <http://www.revistatabularasa.org/numero9.html>
- Mignolo, W. (1999). I am where I think: Epistemology and the colonial difference. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 8(2), 235.
- Mignolo, W. (2000). *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal (2003).
- Moya, P. (1997) Postmodernism, «Realism» and the Politics of Identity: Cherrie Moraga and Chicana Feminism. En: Alexander, J. y Tapalde Mohanty, Ch. (eds). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic futures*. N.Y.: Routledge.
- Mudimbe V. Y. (1988) *The invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington: University Press.
- Pérez, E. (2005). Gloria Anzaldúa: La Gran Nueva Mestiza Theorist, Writer, Activist-Scholar *NWSA Journal* - Volume 17, Number 2, summer 2005, pp. 1-10
- Saldívar-Hull, S. (2000). *Chicana Gender Politics and Literature*. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.

- Suárez Navas, L., & Hernández, A. (2008). Decolonizando el feminismo. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Vargas-Monroy, L. (2007). Lógicas científico/coloniales del conocimiento, una crítica a los testimonios modestos desde territorios de frontera. Tesis de Maestría. Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- Yaldeum, J. (1979). Coyolxauhqui. Artículo en Internet, consultado en 08/09, 2007. Disponible en: [http://omega.ilce.edu.mx:3000/sites/colibri/cuentos/tumba/htm/sec\\_3.htm](http://omega.ilce.edu.mx:3000/sites/colibri/cuentos/tumba/htm/sec_3.htm)



## **LA DESCOLONIZACION VISTA DESDE EL FEMINISMO AFRO**

Ochy Curiel<sup>1</sup>

Como mujer socialmente construida, afrocaribeña y lesbiana, que se define feminista, la descolonización ha sido un tema que ha traspasado mi vida toda, pero sobre todo mis posiciones políticas ante el mundo y ante mí misma. Ha significado reconocer que he sido, junto con otras, víctima del racismo, del sexismo, del régimen heterosexual en sociedades postcoloniales, reconocimiento que se ha deslizado a posicionarme como una sujeta política capaz de hacer desaparecer estos sistemas de dominación a través del pensamiento crítico y la acción política colectiva.

En las próximas líneas me propongo, desde mi experiencia situada, presentar a vuelo de pájaro, los aportes que han hecho las feministas afros de América Latina y El Caribe a la descolonización. Tomo en primer lugar las experiencias de las afronorteameircanas y afrobritánicas como un antecedente importante del movimiento de mujeres afros en América Latina y El Caribe, para pasar a ca-

1. Ochy Curiel nació en República Dominicana y recientemente vive en Colombia. Es Coordinadora Curricular y docente de la Maestría de Género y Feminismo en la Universidad Nacional de Colombia. Activista del movimiento lésbico-feminista y feminista antirracista latinoamericano y caribeño. Contacto:ochycuriel@yahoo.com

racterizar este último. Para ello me he basado en varios trabajos anteriores que he realizado sobre el tema (Curiel, 2007, 2008, 2009). Posteriormente pasaré a dar unas pinceladas en lo que creo debe ser la descolonización en el contexto actual, marcado por una gran crisis económica, política y humana y una desmovilización de los movimientos sociales críticos.

Enmarco esta reflexión desde tres experiencias políticas: la que he tenido en el movimiento feminista, en el movimiento de mujeres afros y el movimiento lésbico-feminista de la región.

## EL CONCEPTO DE DESCOLONIZACIÓN

Descolonización es un concepto que han tenido diversas interpretaciones. Después de la guerra fría se utilizó en el marco de la Revolución Haitiana y Americana por parte de las élites criollas para tomar el control de los gobiernos locales durante el siglo XVIII y principios del XIX frente al control europeo (Mignolo, 2003). Pero igual, se refiere a procesos independentistas como los que sucedieron en América entre 1783 y 1900, los que sucedieron entre 1920 y 1945 en relación con las dependencias del Imperio Otomano y desde donde surgen las independencias de buena parte de los Estados del Oriente Medio y el Magreb y los que acontecen entre 1945 y 1970, a raíz de los cuales el conjunto del continente africano e importantes áreas de Asia, Africa, el Pacífico y el Caribe se estructuran en unidades políticas independientes (Curiel, 2009).

De otro lado, el concepto de descolonización se entiende desde una postura epistémico-política. Surge de la necesidad de cuestionar el eurocentrismo y la colonialidad del poder y saber (Quijano, 2000) que se desprende como patrón de dominación mundial y que atraviesa no solo las relaciones materiales, sino también las subjetivas y emocionales.

El concepto en este sentido tiene como antecedente a Aime Cesaire y Frantz Fanon, dos pensadores negros que cuestionaron los efectos del colonialismo. Ambos proponían hacer una ruptura con la modernidad y los valores y pensamientos eurocéntricos, que no solo

se daba en el plano económico, sino también en el pensamiento y la subjetividad de los colonizados (Césaire, 2006; Fannon, 2001).

Así la descolonización ha sido una propuesta que surge también desde las prácticas políticas de muchos movimientos sociales, que han cuestionado la dominación y el poder, no solo en relación a metrópolis, sino en torno a otros sistemas de dominación como los que se han construido alrededor del sexo/género, de la raza, de la clase, de la sexualidad, desde experiencias surgidas en países postcoloniales.

Desde el feminismo la descolonización no se limita a comprender la dominación histórica económica, política y cultural de Europa sobre otros pueblos, sino también la dependencia que como sujetas hemos tenido a procesos culturales y políticos que han sido producto del capitalismo y la modernidad occidental. Esta dependencia ha estado ligada a cómo ha actuado el racismo, el sexismo, el régimen de la heterosexualidad, el pensamiento único, la naturalización y el determinismo biológico, así como la institucionalización de muchas de las prácticas políticas de los movimientos sociales producto de lógicas coloniales de la cooperación internacional (Curiel, 2009).

En ese sentido para muchas de nosotras la descolonización implica un posicionamiento político que a la vez se opone a distintas dominaciones, crea y recrea otros tipos de relaciones sociales fuera del dominio que supone además la creación de otros situados.

## LA PROPUESTA DE DESCOLONIZACIÓN DESDE LAS MUJERES AFROS

Si bien el feminismo fue de esos movimientos que cuestionó la universalidad del sujeto moderno cuyo paradigma es el hombre, blanco, heterosexual y con privilegios de clase en diferentes épocas, también reprodujo esta misma universalidad cuando se pensó que su sujeto colectivo eran las mujeres, de forma homogénea, todo lo cual fue definido desde posiciones de privilegios de clase, raza y sexualidad.

Las feministas negras fueron las primeras en cuestionar esa universalidad y lo hicieron, no solo desde las teorías, sino desde las prácticas políticas, lo cual hoy podemos decir que con ello estaban construyendo otro conocimiento y un proceso de descolonización epistemológica y política.

En un artículo anterior (Curiel, 2007) había planteado que descolonizar no es solo cuestionar los saberes, las epistemologías euronocéntricas, sino también reconocer producciones teóricas y prácticas subordinadas que se han hecho desde lugares no privilegiados de la producción del saber.

Proponía que hablar de los aportes de las mujeres afros en la teoría implicaba construir una genealogía que fuera justa y que ello suponía reconocer a muchas mujeres cuyas luchas concretas han sido la base de muchas teorías.

En ese sentido planteaba que era necesario reconocer a Maria Stewart, que con su discurso «¡Acaso no soy una Mujer!» dado en un mitin, en Estados Unidos en 1883, denunciaba tanto el racismo como el sexismo; a Sojourner Truth, quien en la primera Convención Nacional de Mujeres en 1851 celebrada en Worcester, Massachussets, proponía actuar frente al racismo y el sexismo simultáneamente. Pero también a Rosa Parks, quien en 1955 se negó a cederle el asiento a un hombre blanco y a moverse a la parte trasera del autobús como dictaba la ley segregacionista en el sur de los Estados Unidos, significativo antecedente de lo que fue el movimiento por los derechos civiles. Estas mujeres, y muchas otras a las que no hago referencia aquí por cuestiones de espacio, probablemente sin nombrarse feministas, empezaron a cuestionar la universalidad de la categoría mujeres colocando el tema de la raza, unida con la clase y el sexo/género, a partir de sus experiencias situadas y eso hoy muchas lo reconocemos como un proceso de descolonización no solo del conocimiento, sino de la experiencia misma frente al poder y la dominación.

De manera ya cohesionada nace el llamado *Black Feminism* que se inicia en Estados Unidos y luego en Gran Bretaña en la década de los setenta. Luego, en la década siguiente, comienzan a surgir el movimiento de afrodescendientes de América Latina y El Caribe.

El *Black Feminism* fue a mi modo de ver una propuesta revolucionaria para el feminismo, para la teoría crítica y para muchos movimientos sociales por tres cuestiones fundamentales. Primero, porque evidenció el racismo al interior del propio movimiento. Segundo, porque visualizó las experiencias de las mujeres negras, lo que colocó en el centro del debate la importancia de la experiencia para entender los posicionamientos políticos. Y tercero, porque se centró en analizar la articulación entre racismo, sexismo y clasismo; y también el heterosexismo, señalado por las lesbianas negras, dando lugar a una comprensión más compleja de las relaciones sociales cuando se imbrican estas dominaciones.

Uno de los aportes claves de las afros fue en torno a las teorías y discursos que hasta antes de los años setenta se manejaban en el feminismo. Los discursos y las teorías reflejaban la representación que en ese momento se hacía de las mujeres. Así, el paradigma era mujer blanca, generándose una homogeneidad que en muchos casos no coincidía con las mujeres racializadas y etnizadas.

En ese sentido, el concepto de patriarcado -fundamental para la teoría feminista porque ha permitido evidenciar una subordinación que se sustenta en las mujeres por el hecho de ser mujeres a lo largo de la historia, en muchos tiempos y lugares- fue complejizado desde las feministas racializadas cuando fue examinado desde las experiencias particulares, donde era imposible no considerar el racismo relacionándolo al sistema patriarcal que afectaba a muchas afrodescendientes por ser mujeres, pero también por ser negras y pobres.

El concepto de división del trabajo también fue complejizado. Ya el trabajo no estaba dividido en dos esferas: la privada y la pública como bien habían planteado las feministas. La primera pensada como aquel lugar de las mujeres, porque se relacionaba con trabajo de la reproducción y el cuidado de la familia, y la segunda ligada a los hombres, al mundo de las instituciones y las decisiones del poder político público. Sino que cuando se trataba de la experiencia de las mujeres racializadas, esta división no era tan absoluta, pues esas mujeres y sus ancestras desde el tiempo de la esclavitud y la colonización, habían trabajado en varias esferas,

y ambas, fueron y siguen siendo espacios de explotación económica, en las que el trabajo de las mujeres racializadas y sexualizadas ha sido menor valorado, sumado a los estereotipos que de allí se desprenden (hooks, 2004).

La violencia sexista, también fue complejizada en tanto no solo se limitaba a la violencia intrafamiliar, sino que era analizada unida al racismo estructural que se da también en el ámbito público que marca una representación hipersexualizada a las mujeres racializadas, lo que afecta sus cuerpos y sus subjetividades en las calles y en los espacios de trabajo. Eso derivó en que no se podía hablar solo de violencia sexista, sino también racista (hooks, 2004; Collins, 1999)

La familia, fue otro de los conceptos y categorías claves que se puso en discusión. El feminismo había analizado la familia como una institución en la cual se reproducen roles estereotipados reproducidos por la división sexual del trabajo, en la que se ejerce violencia hacia mujeres y niñas, muchas veces de forma naturalizada y silenciada. Si bien las afrofeministas no negaron que esto también pasaba y pasa en familias racializadas, frente al racismo estructural público (represión policíaca, falta de servicios, etc), plantearon que la familia se convierte en un espacio de refugio, de protección, de apoyo colectivo (Brah, 2004; Bhavnany y Coulson, 2004).

En torno al tema de la reproducción, una de las críticas que levantaron las afrofeministas fue que si bien muchas de ellas estaban de acuerdo con el derecho al aborto, habría que considerar también la necesidad de reivindicar mejores servicios públicos para las mujeres racializadas, además de colocar otros temas como la esterilización forzada que afectaba, fundamentalmente a mujeres racializadas y pobres.

Todo ello, a pesar de la riqueza que ha supuesto para el feminismo, no ha pasado sin tensiones. En la mayoría de los países, las afrofeministas, como una forma de crear sus propios discursos, sus propios espacios, y como una crítica al feminismo blanco que ocultaba su racismo, generó un separatismo bajo la crítica a la supuesta hermandad que reinaba entre las mujeres, pues esta invisibilizaba el racismo al interior del feminismo. La supuesta sororidad y herman-

dad era un mito para ellas, como bien planteó Audre Lorde: *«la palabra hermandad lleva implícita una supuesta homogeneidad de experiencias que en realidad no existe»* (Lorde, 2003: 124).

Las primeras experiencias organizativas surgieron bajo la identidad «mujeres de color» en Estados Unidos, no como categoría biológica, sino como categoría política que cuestionaba la supremacía blanca (hooks, 2004).

Es así como surgen a inicios de los años setenta las primeras experiencias colectivas como The National Black Feminist Organization (Organización Nacional de Feministas Negras) en Nueva York -primera organización de feministas afrodescendientes-, el Colectivo Combahee River -constituido por lesbianas y mujeres feministas con una política radical- y muchos otros en los años 70 (Morruga y Castillo, 1988).

Patricia Hill Collins define el pensamiento de este feminismo de la siguiente manera:

*«Para desarrollar definiciones adecuadas del pensamiento feminista negro es preciso enfrentarse al complejo nudo de las relaciones que une la clasificación biológica, la construcción social de la raza y el género como categorías de análisis, las condiciones materiales que acompañan estas construcciones sociales cambiantes y la conciencia de las mujeres negras acerca de estos temas. Una manera de ubicarse frente a las tensiones de definición en el pensamiento feminista negro es especificado en la relación entre la ubicación de las mujeres negras -aquellas experiencias e ideas compartidas por las afroamericanas y que les proporciona un enfoque singular de sí mismas, de la comunidad y de la sociedad- y las teorías que interpretan esas experiencias (...) el pensamiento feminista negro comprende interpretaciones de la realidad de las mujeres negras hechas por las mujeres negras. La lucha por una conciencia feminista afrocéntrica autodefinida se da a través de una fusión de pensamiento y acción.»* (Hill Collins, 1989: 289).

Desde este pensamiento y esta práctica surge el concepto de *imbricación*, o de *interseccionalidad* o *matriz de dominación* como le llama Hill Collins (Collins, 1998), que articula múltiples opresiones de «raza», clase y el sexo. Por tanto las estructuras de clase, racismo,

género y sexualidad son concebidas como «variables dependientes» porque cada una inscribe en las otras y es constitutiva de y por las otras (Brah, 2004).

Estas experiencias tuvieron también una visión afrocentrada como una manera de recuperar una herencia africana que había sido desvalorizada y que va construyendo una diáspora de orígenes comunes, pero también de proyectos políticos comunes frente el racismo y al sexismo, enmarcadas siempre en la historia de la esclavitud y de la colonización.

A pesar de que muchas afronorteamericanas coinciden en su totalidad con los planteamientos del feminismo negro, otras decidieron condensar sus apuestas bajo el concepto de *womanismo*, propuesto por la escritora afroamericana Alice Walker, el cual supone la reafirmación de una feminidad negra, reivindicar la solidaridad entre mujeres racializadas y del nacionalismo negro, recuperar historias de mujeres que se opusieron al patriarcado antes de haber nacido el feminismo como concepto. Este concepto ha tenido impacto en Gran Bretaña y también en Brasil.

Uno de los puntos de tensión en casi todos los continentes es en torno a las lesbianas afros. Como sabemos, mantener la cohesión cultural para aquellos grupos que desde la dominación se definen como la diferencia, o que poseen culturas particulares, supone mantener una autenticidad cultural para seguir siendo definidos como «diferentes» y esa autenticidad, la mayoría de las veces debe cumplir ciertas expectativas. En el caso de los grupos afros, la heterosexualidad se va visto casi como una condición «natural» de la cultura, que además se plantea como una condición necesaria para reproducirla frente al etnocentrismo cultural blanco y las campañas eugenésicas que han intentado hacer desaparecerla, sumado al hecho de que el lesbianismo se ve como una herencia blanca y europea.

Frente a ello, muchas lesbianas afros han tenido que lidiar con esas concepciones, también como un proceso de descolonización. El Colectivo Combahee, compuesto por lesbianas afronorteamericanas, por mujeres tercermundistas explicitó muy tempranamente, a final de la década de los setenta, que el heterosexismo también atravesaba al movimiento negro, al movimiento feminista y también al movimiento

de mujeres afros y que el lesbianismo era una forma de trastocar la heterosexualidad, como otro de los sistemas que oprimían a las mujeres, conjuntamente con el racismo, el sexismo y el clasismo (Clarke, 1988:100).

Audre Lorde, lesbiana y poeta lo planteaba de esta manera:

*«Los ataques contra las lesbianas negras han arreciado tanto por parte de los hombres negros como por las mujeres negras heterosexuales. Pero así como la existencia de mujeres negras que se definen así mismas no constituye una amenaza para los hombres negros que también lo hacen, las lesbianas negras solo representan una amenaza emocional para aquellas mujeres negras que viven como un problema sus sentimientos de camaradería y amor por sus hermanas»* (Lorde, 2003).

En Gran Bretaña, desde la categoría de «mujeres negras» nace el feminismo negro en la década de los setenta. Las primeras experiencias organizativas fueron OWAAD (Organization of Women of Asian and African Descent), primera organización nacional y el grupo de Mujeres Negras de Brixton (AWAZ) y su lucha fue anticolonialista, contra el racismo, la desigualdad de clase y las prácticas patriarcales (Brah, 2004; Sudbury, 2003). Aunque sus posiciones políticas coinciden con las afroamericanas, tal vez la diferencia fundamental es que estas mujeres se refieren básicamente a experiencias diaspóricas. Así existen mujeres afros, migrantes, asiáticas, caribeñas... Es más bien un posicionamiento político que no necesariamente se refiere a un color político.

Esta experiencia ha servido para cuestionar el sesgo esencialista que en muchos casos tanto desde Estados Unidos, como en Latinoamérica y El Caribe se mantuvo por muchos años en torno a la categoría de mujeres negras que se refería, fundamentalmente a cuestiones de color de piel.

En América Latina y El Caribe las organizaciones afrofeministas surgen en la década de los ochenta bajo la denominación de mujeres negras y luego afrodescendientes y surgen de dos movimientos: el feminista y el movimiento negro mixto. El locus fundamental de la lucha era evidenciar el racismo en sociedades como las nuestras en las que, producto de la ideología del mestizaje, este se había invisibilizado,

no solo en sus niveles de racialización, sino también en los efectos materiales que ha producido el racismo cotidiano y estructural.

Las afrofeministas latinoamericanas y caribeñas definen entre sus prioridades lo que Sueli Carneiro denominó *ennegrecer al feminismo* y *feminizar la lucha antirracista* (Carneiro, 2005) y desde allí construir el sujeto colectivo.

La historia de este movimiento podríamos sintetizarla en tres momentos: Un primer momento que se concentró en la definición de una política de identidad; un segundo momento, un trabajo político hacia fuera; y un tercer momento hacia la articulación nacional, regional y mundial: construyendo redes transnacionales (Curiel, 2007).

El primer momento se refiere a la necesidad de posicionar un sujeto político colectivo a través de reafirmar una subjetividad de «mujeres» y «negras» como individuos y como grupo social. Supuso redescubrir una historia negada, invisibilizada, la recuperación de la herencia africana, visibilizar las exclusiones, subordinaciones y discriminaciones que se hacían en el ámbito público y privado como mujeres negras. A pesar de que la identidad negra fue posicionada muchas veces de forma esencialista, esta permitió, desde una resignificación positiva, una solidaridad colectiva y el fortalecimiento de grupos y colectivos.

Este primer momento significó un proceso de descolonización no solo desde el pensamiento político, sino desde los cuerpos. Los cuerpos de las mujeres afros siempre han sido deslegitimados en función de una estética blanca y occidental, aunque siempre deseados por los hombres, dado la estereotipación que de ellos se ha hecho en tanto se entiende que esos cuerpos y sus sexualidades han estado disponibles y son «buenos para la cama». Las mujeres afros han tenido que afrontar la baja autoestima que esto les produce, resignificando los símbolos positivamente que va desde recuperar una estética afro en sus ropas coloridas y peinados, hasta la posibilidad de sentirse bellas desde sus experiencias corporales.

El segundo momento, ya en la década de los años noventa, se concentró en un trabajo político hacia afuera, es decir hacia la visibilización del racismo y el sexismo en las sociedades a través de

sus instituciones como la Escuela, el Estado, la Familia. Muchas de ellas utilizan la perspectiva de derechos humanos, la reivindicación del reconocimiento social y cultural, las acciones afirmativas, y lo hacían a través de la formación y educación, las campañas de comunicación, los servicios de atención a víctimas de racismo, proyectos productivos, entre otros.

En este momento nacen ONGs de mujeres afros, se definen sus relaciones con el Estado, lo cual en materia organizativa se produce una transformación de ser colectivos de autoconciencia, autoafirmación y autofinanciamiento a ser ONGs, la mayoría con estructuras verticales y jerárquicas, con proyectos financiados, muchas de ellas atravesadas por relaciones de poder. A pesar de ello estas organizaciones permitieron un trabajo más sistemático en los barrios, en comunidades y en escuelas.

En el tercer momento se producen articulaciones nacionales e internacionales que se explica por los efectos de la globalización y la necesidad de que los movimientos sociales comiencen a articular sus luchas políticas más allá de las fronteras. Por otro lado, también la ONU, el Banco Mundial y la Agencia Internacional para el Desarrollo-AID, y mucha de la cooperación internacional comienza a cooptar los movimientos sociales para preparar una «buena gobernabilidad participativa», lo cual neutralizó la dinámica política y organizativa de muchos movimientos, dentro de ellos el feminista y el de mujeres.

Para ello, las conferencias mundiales son centrales para ir congregando a buena parte del movimiento social, como son la Conferencia de las Mujeres realizada en Beijing en 1995, la de desarrollo sustentable en Río de Janeiro en 1992, la de Derechos Humanos en Viena en 1993, la de población en el Cairo en 1994 y la organizada recientemente en Durban en contra de todas las formas de racismo en 2001. Todo ello afectó, además de otros movimientos, al de mujeres afro, cuyas estrategias fundamentales han sido el *lobby* y las negociaciones con los gobiernos para que sus demandas sean incluidas en las políticas públicas de los Estados.

Si bien estos procesos han permitido posicionar a las organizaciones de mujeres afros en el plano internacional, esto también ha

tenido costos políticos. Se trata de una gran institucionalización que ha generado dependencia de los financiamientos, mayores niveles de jerarquías entre mujeres, relaciones de poder, control de información y concentración de liderazgos.

Otro acontecimiento que motivó la articulación regional e internacional de muchas organizaciones de mujeres afrodescendientes fue la política cultural de alcance continental que se realizó en América Latina y el Caribe de cara a la conmemoración del Quinto Centenario del llamado «Descubrimiento de América» en los años noventa por parte de los Estados y de la Iglesia Católica. En todo el continente se movilizaron diversas organizaciones de tipo cultural y social para protestar por esta conmemoración que se asumía que era de «celebración» de la «evangelización católica» y de «encuentro de culturas», denunciando que el llamado «descubrimiento» fue una colonización e imposición que produjo el genocidio de pueblos indios y de millones de afrodescendientes y que ha tenido consecuencias funestas en lo económico, social y cultural de estos grupos sociales.

Es en medio de todos estos fenómenos que surgen diversas articulaciones nacionales y regionales. Una de ellas es la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrodescendientes (REDLAC) que nace en 1992 con el 1er Encuentro de Mujeres Negras realizado en República Dominicana.

Si bien esta Red permitió el fortalecimiento de los colectivos a nivel continental y que desde la Red en sus primeros años se promovió el nacimiento de nuevos grupos, hoy esta Red no ha permitido una buena articulación política entre las mujeres afros en la región. A lo sumo se mantiene realizando algunos eventos internacionales.

El tema de la sexualidad ha sido también tensión en la región. Y han sido algunas lesbianas afros quienes hemos posicionado el tema, no sin tensiones. Como igual pasó en Estados Unidos y también en Gran Bretaña, se asume que el lesbianismo viene de Europa, que separa a las comunidades afros, lo cual mantiene un heterosexismo oculto que naturaliza el deseo de los hombres negros hacia «sus mujeres» y que oculta además los niveles de violencia que

se ejercitan. Esta situación ha tenido costos políticos para muchas lesbianas afros, hasta tal punto que muchas hemos decidido hacer rupturas con colectivos y organizaciones en los que el lesbianismo se ve como una amenaza y ha llevado a un silenciamiento a muchas lesbianas afros.

A pesar de la insistencia de muchas de nosotras en que se entienda que tanto el racismo, como el sexismo, el clasismo y el heterosexismo se alimentan entre sí, que todo forma parte de un sistema patriarcal que con base al determinismo biológico justifica y prescribe los cuerpos, las sexualidades y las vidas que debería morir y vivir, este aún hoy sigue siendo un punto de tensión.

## HACIA UNA NUEVA DESCOLONIZACIÓN

Hoy podríamos decir que, igual que sucede con muchos movimientos sociales, el movimiento de mujeres afro en América Latina y El Caribe está en su peor crisis y esto se evidencia en la desaparición de colectivos que tenían, tanto a nivel nacional como internacional, un gran impacto político. Se evidencia también en la dispersión de los pocos colectivos que quedan y también en la dependencia que se tiene de los Estados y gobiernos y de la cooperación internacional, lo que ha impactado negativamente en la autonomía política de los colectivos y grupos. Pero se evidencia también en la resistencia que existe por parte de muchas mujeres afro a entender al feminismo como una posibilidad política que permite salir de lógicas esencialistas y particularistas de la acción política.

Hoy tenemos un contexto marcado por un neoliberalismo que nos está llevando a niveles de miseria alarmantes, crisis económicas estructurales, una gran depredación del medio ambiente, una región latinoamericana y caribeña marcada por enfrentamientos entre gobiernos que afectan a la población civil, una vida más militarizada que afecta fundamentalmente los cuerpos de mujeres, lesbianas, niñas; una mayor tendencia a la militarización de la migración, una apropiación de territorios ancestrales indígenas y afros para instalar proyectos multinacionales, el auge de la derecha., entre otros fenó-

menos que evidencian que el mundo está en una gran crisis humana. Todo esto sumado a una crisis de los movimientos sociales a nivel general, la mayoría cooptados y debilitados.

Esto nos plantea un reto. Y este reto tiene que pasar por la descolonización frente a un poder imperial, que ya no solo tiene que ver con metrópolis, sino con un poder económico neoliberal, militarista, dictatorial. Este poder imperial, aunque centrado en Estados Unidos, se encuentra en otras muchas latitudes, incluso en las fronteras nacionales.

Se hace necesario que como mujeres afro, como feministas y lesbianas comprometidas con un cambio social, nuestra lucha se radicalice. Esta radicalización supone en primer lugar, fortalecer los colectivos y grupos, y por tanto los movimientos que apuestan por esa transformación. Esto pasa por alianzas políticas que no se centren en una política identitaria, momento que fue necesario para posicionarnos como sujetas políticas, pero que hoy, aunque sin olvidarla, tiene que trascender a los proyectos más generales que impliquen diferentes identidades raciales, sexuales, de clase, etc.

Por otro lado, una descolonización hoy significa crear un pensamiento propio, fronterizo, que reconozca que el conocimiento válido no es solo aquel que nos llega de Europa y Estados Unidos, sino entender que desde Latinoamérica y El Caribe se produce un saber que da cuenta de nuestras experiencias. Esta descolonización del saber implica que empecemos a elaborar teorías que expliquen nuestras realidades sociales desde las experiencias situadas, siempre tomando en cuenta otras experiencias de otros países del llamado «Tercer Mundo» que permita tejer puentes para internacionalizar nuestras luchas y propuestas.

Un proceso de descolonización tiene que continuar profundizando, como lo han hecho muchas feministas, en el cuerpo, la sexualidad, no como meros significantes flotantes, sino en su conexión con las cuestiones materiales. Así es necesario seguir cuestionando la construcción social del sexo, de los géneros, pero también de los cuerpos racializados y sexualizados, siempre analizando cuáles son aquellos dispositivos de poder que crean discursos biopolíticos para definir cuáles cuerpos y sexualidades son los válidos. Esto signifi-

ca entender que el racismo, el régimen de la heterosexualidad, el sexismo, conjuntamente con las políticas neoliberales que generan pobreza, militarizan la migración, está todo concatenado y en ese sentido debemos pensar en proyectos políticos que crean otros discursos y acciones políticas contrahegemónicas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bhavnani, Kum-Kum y Margaret Coulson. 2004. Transformar el Feminismo Socialista. En: Eskalera La Karakola Otras Inapropiables. Feminismos desde la Frontera. Traficantes de Sueños. Madrid.
- Brath, Avtar. 2004. Diferencia y diversificación. En: Eskalera Karakola Otras Inapropiables. Feminismos desde la Frontera. Traficantes de Sueños. Madrid.
- Carneiro, Sueli. 2005. Ennegrecer al feminismo. En: Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe. Nouvelles Questions Feministas. Vol. 24. No. 2. Paris- México.
- Cesaire, Aimé. 2006. Discurso sobre el Colonialismo. Akal Ediciones. Madrid
- Clarke, Cheryl. 1988. «El lesbianismo, un acto de resistencia», en: Cherríe Morraga y Ana Castillo (eds.). *Esta puerta es mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism press. San Francisco.
- Curiel, Ochy. 2009. Hacia la construcción de un Feminismo descolonizado. 1er Coloquio Latinoamericano: «Pensamiento y Praxis Feminista. Del 24 al 27 de junio. Buenos Aires, Argentina.
- . 2007. La Crítica Poscolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista En: Colonialidad y Biopolítica en América Latina. Revista NOMADAS. No. 26. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central. Bogotá.
- . 2007. Los Aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto «Mujeres».

- En: *Perfiles del Feminismo Iberoamericano, vol. III*. Catálogos. Buenos Aires.
- Fanon, Frantz. 2001. *Los condenados de la Tierra*. Fondo de Cultura Económica. México.
- hooks, bell. 2004. *Mujeres Negras. Dar forma a la teoría feminista*. En: *Eskalera Karakola Otras Inapropiables. Feminismos desde la Frontera*. Traficantes de Sueños. Madrid.
- Hill Collins, Patricia. 1998. «La política del pensamiento feminista negro». En: Marysa Navarro (compiladora) *¿Qué son los estudios de mujeres?*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Lorde, Audre. 2003. *La hermana, la extranjera*. Editorial Horas y Horas. Madrid.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones Akal. Madrid.
- Morruga, Cherie y Castillo Ana. 1988. *Esta Puente, mi Espalda. Voces de Mujeres Tercer Mundistas en Estados Unidos*. ISM Press. San Francisco.
- Quijano, Anibal. 2000. «Colonialidad del poder y Clasificación social», en: *Journal of World System Research*, Vol. XI, No 2, California. Universidad de Santa Cruz.

## **SOBRE LAS AUTORAS**

**Dolores Juliano Corregido** es Doctora en Antropología y ha sido profesora titular en la Universidad de Barcelona desde 1984 hasta su jubilación en 2001. Referente nacional e internacional en los estudios sobre género, migraciones y prostitución, es autora de una extensa obra que incluye títulos como *El juego de las astucias. Mujer y construcción de mensajes sociales alternativos* (1992), *Educación intercultural. Escuela y minorías étnicas* (1993), *Chiapas: una rebelión sin dogmas* (1995), *La causa saharauí y las mujeres* (1998), *Las que saben... subculturas de mujeres* (1998), *El espejo oscuro: la prostitución* (2001), *Excluidas y marginales. Una aproximación antropológica* (2004) y *Marita y las mujeres en la calle* (2004). Una constante en su extensa obra ha sido el intento por explicar los mecanismos de discriminación en relación con el género y la cultura, así como el visibilizar las distintas formas de resistencia ante estos. Entre otras colaboraciones, Dolores Juliano ha participado en LICIT (Línea de investigación y cooperación con inmigrantes y trabajadoras sexuales) del 2001 al 2007.

**Mari Luz Esteban Galarza** es licenciada en medicina (UPV/EHU, 1983) y doctora en antropología social (Universitat de Barcelona, 1993). Durante 12 años trabajó como médica de planificación familiar y desde el año 1994 es profesora de antropología social en la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. En la actualidad, coordina el Máster Universitario en Estudios Feministas

y de Género de la misma universidad. Sus temas de investigación tienen que ver con las relaciones de género, el cuerpo, la salud y las emociones (amor). Un trabajo fundamental en su trayectoria es el libro *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio* (2004), en el que aborda el estudio de los cambios en las relaciones de género a través del análisis de algunos itinerarios corporales. Entre sus publicaciones podemos destacar también el libro *Re-producción del cuerpo femenino. Discursos y prácticas acerca de la salud* (2001), y los artículos *Embodied anthropology: Anthropology from oneself* (2001); *El estudio de la salud y el género. Las ventajas de un enfoque antropológico y feminista* (2006); *El amor romántico dentro y fuera de Occidente: determinismos, paradojas y visiones alternativas* (2008); *Identidades de género, feminismo, sexualidad y amor: los cuerpos como agentes* (2009).

**La Asociación Alquería** nació en 2003 con el propósito de convertirse en un espacio de construcción colectiva vinculado a la Formación y a la Intervención Social. Está integrada por un grupo multidisciplinar de personas dedicadas al ámbito de la Educación, la Antropología, la Sociología y la Animación Sociocultural. La asociación trabaja principalmente en temas relacionados con Interculturalidad, Género y Metodología Didáctica. Participa en la actualidad organizando y desarrollando diversas acciones formativas para diferentes colectivos y administraciones públicas.

**Carmen Gregorio Gil**, doctora en Antropología social por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesora titular del Departamento de Antropología social de la Universidad de Granada. Directora del Grupo de investigación *Otras. Perspectivas feministas en investigación social* del Instituto de Estudios de la Mujer de dicha Universidad. Ha centrado su docencia e investigaciones en el análisis de los procesos de diferenciación y desigualdad –género, extranjería, etnicidad- desde la etnografía y la crítica feminista. Entre sus investigaciones más recientes cabe mencionar *Etnografiando prácticas de resistencia. Escenarios, eventos y narrativas en la construcción de ciudadanía, Desigualdades en el contexto de la*

*globalización: cuidados, afectos y sexualidad*, ambos financiados por el Plan Nacional de Investigación I+D+I y *Representaciones de las mujeres inmigrantes como sujetos de acción política* financiado por la Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias de la Junta de Andalucía. Entre sus publicaciones más destacadas se encuentran el libro de 1998 *La migración femenina. Impacto en las relaciones de género* y la coedición de los publicados en la colección *Feminae* de la UGR *Mujeres de un solo mundo. Globalización y multiculturalismo* (2003) y *Cuerpos de Mujeres: Miradas, representaciones e identidades* (2010), entre sus artículos en revistas científicas cabe destacar *Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder* publicado en AIBR, *Silvia, ¿quizás tenemos que dejar de hablar de género y migraciones?* *Transitando por el campo de los estudios migratorios* publicado en *Gazeta de Antropológia*, «*Trabajando honestamente en casa de familia*»: *entre la domesticidad y la hipersexualización* en *Estudios Feministas* y *Entre la inclusión y la exclusión de la ciudadanía: procreadoras, madres y personas* publicado en *Asparkia*.

**Cristina Garaizabal Elizalde** es psicóloga clínica, experta en Terapias de Género, feminista y activista por la defensa de los derechos de las llamadas minorías sexuales y de las trabajadoras del sexo. Fue fundadora, junto a otras mujeres, de *Hetaira*, un colectivo constituido en 1995 en Madrid, que defiende los derechos de las prostitutas. Cristina Garaizabal ha comparecido como experta en diferentes comisiones de estudio de la prostitución dependientes del Congreso y del Senado del Estado Español. A lo largo de su trayectoria, Cristina ha escrito un gran número de artículos en diferentes revistas y ha colaborado en obras colectivas acerca de los derechos de las trabajadoras del sexo y la identidad de género. Algunas de ellas son: *Problemas de diagnóstico en los casos de transexualidad* (1999), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género* (1998), *Crónicas carcelarias. Líneas prostituidas* (2006), *Por los derechos de las trabajadoras del sexo. La prostitución a debate* (2007), ha elaborado el prólogo

de *Los pasos (in)visibles de la prostitución* (2007) y colaborado con artículos en *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI* (2004), *Prostituciones. Debates sobre el sexo de pago* (2008) y en *Los retos de la prostitución. Estigmatización, derechos y respeto* (2008).

**Gracia Trujillo Barbadillo** es Doctora en Sociología y, actualmente, docente en la Universidad de Castilla-La Mancha, además de en diferentes masteres y posgrados sobre género y feminismo. En 2001 fue «Visiting Research Scholar» en el Center for the Study of Gender and Sexuality de la New York University. Sus intereses giran en torno a las teorías y prácticas feministas y LGTB- *queer*. Cuenta con diversas publicaciones y ha colaborado en varias obras colectivas, entre ellas: *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer* (2005); *Una discriminación universal. La homosexualidad bajo el franquismo y la transición* (2008), y *Lesbianas, discursos y representaciones* (2008). En 2009 publicó su tesis doctoral, con el título *Deseo y Resistencia. Treinta años de movilización lesbiana en el Estado español (1977- 2007)*. Ha sido parte y co-promotora de varios colectivos feministas y LGTB-Q; el último proyecto en el que ha participado ha sido el Grupo de Trabajo Queer (GTQ).

**Liliana Vargas-Monroy**, psicóloga de la Universidad Javeriana de Bogotá, con Maestría en Filosofía de la misma universidad. Master en iniciación a la investigación social de la Universidad Autónoma de Barcelona, donde actualmente realiza estudios de Doctorado en Psicología Social. Ha sido profesora de las facultades de Psicología y Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana y forma parte de los grupos de investigación: *Estudios Culturales* y *Estudios Críticos de las Organizaciones y el Trabajo* de la Universidad Javeriana, y del *FIC: Fractalidades en Investigación Crítica* de la Universidad Autónoma de Barcelona. Su trabajo actual, se desarrolla alrededor de la pregunta por los procesos de gubernamentalidad y producción de subjetividades en los espacios del colonialismo global. Entre sus publicaciones se encuentran: *Knowledge from the Bordelands: revi-*

*siting the paradigmatic mestiza of Gloria Anzaldúa*, (Feminism and Psychology, en prensa), *Globalización y construcción de identidades en la ciudad contemporánea: un análisis de discurso de la nueva ordenanza cívica de Barcelona* (Universitas Psychologica, 2008), *La Europa fortaleza y su Otro (inmigrante) colonial* (CIDOB, 2009), *Globalización, desarrollismo y colonialidad en espacios (latinoamericanos) de trabajo femenino* (CEISAL, 2010).

**Ochy Curiel** nació en República Dominicana y actualmente vive en Colombia. Es Coordinadora Curricular y docente de la Maestría de Estudios de Género en la Universidad Nacional de Colombia. Activista del movimiento lésbico-feminista y feminista antirracista latinoamericano y caribeño. Forma parte del Grupo Latinoamericano de Formación y Acción feminista- GLEFAS -. Ha realizado diferentes investigaciones en la que se destaca: *El régimen de la heterosexualidad en la nación, un análisis antropológico lésbico/feminista de la Constitución Colombiana de 1991*, realizada en Colombia en 2010. Ha publicado artículos como *La crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista* (2007), *Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: Desuniversalizando el sujeto «Mujeres»* (2007), *Hacia la construcción de un feminismo descolonizado* (2009) o *Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe* (2009). Además, Ochy Curiel es cantautora y hace de la música, del arte, un instrumento político de transformación social. Desde esta forma de expresión, denuncia la situación de desigualdad que afecta a las mujeres, el racismo y la lesbofobia.



## ÍNDICE

|   |     |
|---|-----|
| Agradecimientos.....  | 7   |
| Presentación  |     |
| <i>Cristina Villalba Augusto y Nacho Álvarez Lucena</i> .....   | 9   |
| Introducción. Cultura y Sexualidad  |     |
| <i>Dolores Juliano Corregido</i> .....  | 21  |
| 1. Cuerpos y políticas feministas: el feminismo <i>como</i> cuerpo  |     |
| <i>M<sup>a</sup> Luz Esteban Galarza</i> .....  | 45  |
| 2. (Des)dibujando cuerpos   |     |
| <i>Asociación Alquería</i> .....  | 85  |
| 3. Trabajo y género a la luz de la crítica feminista en antropología social: Acercamientos etnográficos     |     |
| <i>Carmen Gregorio Gil</i> .....  | 105 |
| 4. La prostitución: la autodeterminación sexual del cuerpo femenino como fuente de estigma y discriminación |     |
| <i>Cristina Garaizabal Elizalde</i> .....   | 131 |

|  |     |
|--|-----|
| 5. La rebelión de “las otras” del movimiento feminista:<br>el impacto de la crítica queer<br><i>Gracia Trujillo Barbadillo</i> ..... | 163 |
| 6. Mestizajes: Cuerpo y conocimiento en la obra de<br>Gloria Alzandúa<br><i>Liliana Vargas Monroy</i> .....                          | 177 |
| 7. La descolonización vista desde el feminismo Afro<br><i>Ochy Curiel</i> .....  | 197 |
| Sobre las Autoras.....   | 213 |