

Los procesos de apropiación subjetiva de los derechos sexuales: notas para la discusión

Ana Amuchástegui Herrera*

Marta Rivas Zivy**

En este artículo se pretende reflexionar sobre los procesos subjetivos mediante los cuales las personas se otorgan a sí mismas la autorización para disponer de sus cuerpos, reconocen su sexualidad, controlan su reproducción, y exigen unas condiciones sociales, económicas e institucionales que favorezcan el ejercicio de tales decisiones. Partiendo de experiencias de investigación cualitativa con hombres y mujeres en diversos contextos en México, y del trabajo de Foucault sobre la sexualidad como materia ética en diferentes momentos de las sociedades occidentales, se advierte que las decisiones sobre la propia reproducción siguen caminos subjetivos diferentes de los que conducen a la búsqueda del placer sexual, hecho atribuible a la importancia de la moral católica en la historia de nuestro país. Más aún, los varios significados del placer y la reproducción difieren a su vez en función del género y la experiencia de hombres y mujeres frente al deseo y la procreación. Con la intención de aportar elementos al debate sobre el concepto de derechos sexuales, se examina la importancia de estos procesos culturales y subjetivos para coadyuvar a la posible construcción de una ética ciudadana de la sexualidad con el afán de promover la participación política de las condiciones de posibilidad para la búsqueda del placer.

Palabras clave: derechos sexuales, derechos reproductivos, ciudadanía, género, México.

Fecha de recepción: 22 de octubre de 2003.

Fecha de aceptación: 4 de julio de 2004.

The Process of Subjectively Appropriating Sexual Rights: Notes for Discussion

This article attempts to reflect on the subjective processes through which people recognize and authorize themselves to make use of their bodies, sexuality and reproduction, and manage to demand the social, economic and institutional conditions to enforce these decisions. On the basis of the experience of qualitative research with men and

* Profesora-investigadora del Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. Correo electrónico: amuchastegui@laneta.apc.org.

** Profesora-investigadora del Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. Correo electrónico: rizy@prodigy.net.mx.

women in various contexts in Mexico and Foucault's work on ethical issues at different times in western societies, the author suggests that decisions regarding one's own reproduction take different subjective paths from those related to the search for sexual pleasure, particularly because of the importance of Catholic morality in the history of Mexico. Moreover, the different meanings of pleasure and reproduction also vary according to gender and men and women's experience of desire and procreation. In order to contribute elements to the debate on the concept of sexual rights, the author analyzes the importance of these cultural and subjective processes in constructing a civic ethics of sexuality, in the sense of promoting political participation in the establishing the conditions for the search for pleasure.

Key words: sexual rights, reproductive rights, citizenship, gender, Mexico.

El problema de investigación

El propósito de este artículo es participar en el debate actual sobre el concepto de derechos sexuales y presentar algunas consideraciones sobre su apropiación por parte de los sujetos, hombres y mujeres. Nos interesa reflexionar sobre el proceso subjetivo mediante el cual las personas reconocen sus posibilidades de disponer de sus cuerpos, de su sexualidad y reproducción y se otorgan a sí mismas la autorización para hacerlo, de ahí que exijan condiciones sociales, económicas e institucionales favorables para el ejercicio de los derechos.

Esto porque sin la autorización de sí mismas/os y sin el reconocimiento colectivo de la existencia de sujetos de placer, no les será posible ejercer los derechos correspondientes aunque puedan estar definidos formal y jurídicamente. Nos interesa, como a Jelin (1996):

[...] analizar los procesos sociales a través de los cuales se construye la ciudadanía –es decir, las formas en que los “sujetos de la ley” definidos formalmente, se convierten en tales en la realidad– en prácticas sociales, sistemas institucionales y representaciones culturales [Jelin, 1996: 101].*

Para examinar estos asuntos partiremos de algunas cuestiones que desarrollamos durante una investigación colectiva sobre la construcción de la noción de derechos reproductivos entre las mujeres

* Los asteriscos que aparecen después de las citas indican que la traducción es propia.

mexicanas (Rivas, Amuchástegui y Ortiz, 1999). En esa ocasión concluimos que, desde el punto de vista de la subjetividad:

Las posibilidades de acción respecto a los derechos se basan en el proceso de constitución del sujeto, esto es, en el autorreconocimiento de su existencia personal, así como en recibir el reconocimiento de los demás. Los ejes principales de este proceso son la apropiación del cuerpo como un terreno de la soberanía individual y la construcción de una voz como la expresión de “autorizarse a sí mismas” [Rivas, Amuchástegui y Ortiz, 1999: 345].

Los resultados de esta indagación muestran que aunque las mujeres no hablaron de derechos propiamente, mostraron un sentido de apropiación particularmente desarrollado en las cuestiones relacionadas con el control de la reproducción: tanto las participantes que pertenecían a comunidades rurales como las de zonas urbanas¹ reconocieron su derecho a decidir el número y espaciamiento de los hijos, a recibir información y a tener un fácil acceso a la anticoncepción y los servicios de salud.²

Sin embargo tal sentido de apropiación parece particularmente ausente en dos áreas de la vida de estas mujeres: el placer y la crianza. La mayoría de las participantes hablaban de lo sexual más como una expresión de la obligación conyugal que como un medio para procurarse un placer que podría resultarles necesario y benéfico. Describían sus actividades sexuales como una tarea ligada casi siempre al matrimonio, a la procreación y como respuesta a los requerimientos de la pareja. Sólo algunas jóvenes de las áreas urbanas expresaron abiertamente sus necesidades eróticas y sus dificultades para satisfacerlas.

Esta respuesta diferenciada de las mujeres frente a las autonomías reproductiva y sexual nos sugirió la posibilidad de que el proce-

¹ Se llevaron a cabo entrevistas grupales e individuales con mujeres de organizaciones civiles y sindicales de la Ciudad de México, con participantes de grupos eclesiásticos y de proyectos productivos en áreas rurales de Oaxaca, así como con mujeres trabajadoras de maquilas en el estado de Sonora. Para ello contamos con la colaboración de Irma Henze en Sonora y Guadalupe Musalem en Oaxaca.

² Esta defensa de la autodeterminación reproductiva, sin embargo, fue relativa pues no se expresó con tanta fuerza en el caso del aborto, sobre el cual muchas mujeres opinaron en contra. Más bien las participantes afirmaron el derecho a decidir sobre su reproducción *después* de haber tenido cuando menos un hijo, es decir, después de haber satisfecho de algún modo el modelo dominante de feminidad que presupone la maternidad, lo cual indica que la libertad para decidir sobre asuntos reproductivos está supeditada en estos grupos al previo cumplimiento de un mandato cultural y social.

so de apropiación fuera también diferenciado y nos llevó a indagar las razones de tal distinción. El presente artículo es una primera aproximación a la comprensión de este fenómeno.

El concepto de derechos sexuales

La noción de derechos sexuales ha estado íntimamente ligada, si no subordinada, a la de derechos reproductivos. Durante las últimas dos décadas el movimiento de mujeres ha trabajado arduamente con el ánimo de recuperar el poder de decisión sobre su cuerpo y su reproducción. En un contexto en el que las mujeres pobres en edad reproductiva se ven amenazadas por índices elevados de morbimortalidad que en gran medida son consecuencia de abortos en condiciones inseguras, de situaciones de violencia crónica y de exposición a infecciones de transmisión sexual, el derecho a la autodeterminación en materia de reproducción y su protección por parte de los estados ha ocupado un lugar preeminente en la lucha. Este esfuerzo se ha dirigido fundamentalmente a definir los derechos de las mujeres, incluyendo los reproductivos y sexuales, como derechos humanos (Bunch, Hinojosa y Reilly, 2000).³

Esta definición es el corolario de un largo proceso en el cual el postulado feminista de que “lo personal es político” se ha expresado con gran claridad conceptual al afirmar que el dominio del cuerpo, la sexualidad, el amor y los arreglos familiares son todos ellos relaciones de poder marcadas por las jerarquías y desigualdades sociales, en particular por las de género, conforme al orden imperante. Podemos asegurar que en efecto, lo que nos parece más natural de nosotros mismos, nuestra “sexualidad”, está en realidad marcada por el poder.

Del reconocimiento de este atributo político de la sexualidad surge la idea de que es necesaria la defensa de la integridad de la persona, pero también la certeza de que el ejercicio del placer es un elemento de autonomía y de bienestar corporal, mental y afectivo de los sujetos. En México los derechos reproductivos han ido ganando cier-

³ Según estas autoras el movimiento de mujeres ha demostrado que, a pesar de que la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 proclama que su contenido se aplica a todos los seres humanos incondicionalmente, “sin distinción de raza, color, sexo, idioma o cualquier otra condición”, persisten y son toleradas innumerables violaciones a los derechos humanos de las mujeres en todo el mundo.

ta legitimidad institucional⁴ gracias al activismo de los grupos de mujeres y al interés del Estado por difundir sus programas de planificación familiar.

Pero la defensa de los derechos sexuales ha debido enfrentar diversos obstáculos para llegar a su legitimación y aceptación. La homofobia y el sexismo dominantes no han permitido que se reconozcan ampliamente los movimientos sociales que los han promovido, específicamente el movimiento *gay* lésbico y el movimiento feminista. El resurgimiento de los fundamentalismos religiosos y la derechización de los gobiernos, que insisten en circunscribir la sexualidad a la esfera conyugal y en desconocerla como un terreno de debate y acción política, han puesto grandes trabas al proceso.

De modo que la noción de lo sexual como campo de derechos es más bien reciente. Según Petchesky (2000), fue apenas en 1993 cuando se incluyeron en ciertos documentos formales de orden internacional algunas consideraciones sobre asuntos que tocan a la sexualidad. Durante la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos en Viena se habló por primera vez de la defensa de las mujeres frente al hostigamiento y la violencia sexual que viven. Después, en la Conferencia sobre Población y Desarrollo de 1994 en El Cairo, la información sobre el alarmante incremento de las infecciones por VIH puso en evidencia la necesidad de considerar la libertad en las prácticas sexuales como ámbito de derechos. Pero fue apenas en la Cuarta Conferencia Mundial de las Mujeres en Beijing, en 1995, cuando apareció por primera vez una definición de derechos sexuales que legitimó “la sexualidad” como campo de expresión humana y la admitió dentro de la esfera pública con requerimientos específicos que hacen posibles propuestas y acciones concretas para su protección.

Los derechos humanos de la mujer incluyen su derecho a tener control sobre las cuestiones relativas a su sexualidad, incluida su salud sexual y reproductiva, y decidir libremente respecto de esas cuestiones, sin verse sujeta a la coerción, la discriminación y la violencia. Las relaciones igualitarias entre la mujer y el hombre respecto de las relaciones sexuales y la reproducción, incluido el pleno respeto a la integridad de la persona, exigen el respeto y consentimiento recíprocos y la voluntad de asumir conjuntamente la responsabilidad compartida de las consecuencias del comportamiento sexual [ONU, 1995: párrafo 96].

⁴ Lo cual se advierte por ejemplo en algunos documentos jurídicos y programáticos como el Programa de Planificación Familiar en México, publicado en 1993 por la Secretaría de Salud, Dirección General de Planificación Familiar.

Sin embargo el párrafo en cuestión se limita a una definición negativa de los derechos, es decir, a una defensa contra las coacciones y violaciones, y permanece constreñido a las relaciones entre hombres y mujeres sin tomar en cuenta las identidades y prácticas sexuales no heterosexuales, y sin mencionar consideración alguna sobre el placer corporal y erótico.

Aunque los derechos sexuales y reproductivos están fuertemente ligados, han seguido distintos caminos para alcanzar la legitimidad social. Es posible que los derechos reproductivos adquirieran aceptación institucional mucho antes que los sexuales, dado que los primeros se anclaron en la necesidad reconocida y ampliamente exigida de atender la salud de las mujeres en torno a su función reproductiva y a la salud infantil. También es posible que los derechos reproductivos hayan avanzado gracias a la estrategia que ha seguido el movimiento de mujeres, aprovechando el interés de los países centrales por intervenir en el crecimiento poblacional de los países pobres. Por otra parte, la noción de bienestar corporal tendría que incluir el placer, al cual no se ha reconocido internacionalmente como un bien a proteger porque, entre otras razones, el concepto de derechos sexuales parece amenazar a las culturas religiosas fundamentalistas, principalmente las católicas y las musulmanas.

Estas breves consideraciones sobre la inserción de los derechos reproductivos y sexuales en los instrumentos internacionales confirman el supuesto de que los procesos relativos a su definición siguen caminos diferenciados, tanto en el ámbito macrosocial como en la esfera de las subjetividades.

Indudablemente es difícil definir los derechos sexuales como parte de los derechos humanos en tanto el placer erótico se perciba como un ámbito de sospecha que irrumpe de manera caótica para desajustar las formas de relación entre las familias, los géneros y las generaciones y en tanto se le asocie con ideas de desorden, amenaza y hasta perversión.

La apropiación subjetiva de los derechos sexuales y reproductivos: ¿procesos diferenciados?

Si bien los movimientos de mujeres pretenden afirmar los derechos sexuales y reproductivos, la defensa de la soberanía sobre la reproducción ha sido relativamente más sencilla y exitosa que la lucha por

la autodeterminación en materia de deseo y placer. Como dijimos anteriormente, lo que ha quedado plasmado explícitamente en los documentos internacionales de Naciones Unidas han sido los derechos reproductivos, no tanto los sexuales. Al parecer, la legitimación de los derechos sexuales enfrenta dificultades en todos los ámbitos de la vida social, desde las relaciones eróticas hasta las legislaciones y políticas públicas.

¿A qué se debe esta diferencia, soslayada pero fundamental? A nuestro juicio, a que los procesos de apropiación subjetiva del derecho a decidir sobre la procreación, por un lado, y sobre el deseo y el placer por el otro, no son equivalentes ni se presuponen mutuamente. Es decir, a pesar de que la sexualidad y la reproducción parecen estar fusionadas en nuestra cultura, en realidad el erotismo y las prácticas sexuales han sido subordinados a la exaltación de la procreación.

Hemos buscado la explicación de esta diferencia tanto en la investigación histórica (Laqueur, 1994; Ariès, Béjin y Foucault, 1987) como en la antropológica (Vance, 1991), donde se expone que lo que hoy entendemos por “sexualidad” como algo natural en nuestra existencia, en realidad tiene una génesis histórica y está marcado por contingencias culturales, como evidencia la enorme variabilidad de las prácticas sexuales y de sus significados en diferentes periodos y culturas.

Por ello, Foucault (1988b) afirma que, en contraste con las civilizaciones orientales donde durante siglos se cultivó esmeradamente un *ars erotica*, Occidente ha producido una ciencia especializada en el sexo, una *scientia sexualis*, la sexología, misma que ha ejercido una gran influencia en la definición y la demarcación de los límites y características de la sexualidad humana en la modernidad. Si antes del siglo XVIII lo natural era entendido como expresión de la obra de Dios, las ciencias humanas nacidas en el siglo XIX –en particular la psicología, la sexología y la psiquiatría– heredaron esta concepción y la tradujeron a los criterios de normalidad y anormalidad en materia de placeres y prácticas eróticas.

Por ello Foucault afirma que la sexualidad es una “invención histórica” que nada tiene que ver con “la naturaleza”:

En realidad, se trata más bien de la producción misma de la sexualidad, a la que no hay que concebir como una especie dada de naturaleza que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir. Es el nombre que se puede dar a un

dispositivo histórico [...] una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos [...] se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder [Foucault, 1981: 129].

Según esta visión, la sexualidad fue inventada por la burguesía europea en los siglos XVIII y XIX y no es más que un dispositivo de poder que ha permitido regular tanto a los cuerpos individuales como a las poblaciones, es decir, ha favorecido la “administración de la vida” por parte de las sociedades. Así, lo relativo al sexo, a los cuerpos y a los comportamientos sexuales ha sido un tema fundamental en el pensamiento social o, como asegura Weeks: “En los últimos 100 años, la sexualidad también se ha convertido en la preocupación creciente de especialistas médicos, profesionales de otros campos, o reforzadores sociales” (Weeks, 1998: 178).

Como dijimos, fue Foucault (1981, 1988b, 1999) quien rastreó las prácticas mediante las cuales se han construido ciertas formas de subjetividad en Occidente, particularmente la historia del “sujeto de deseo” (Foucault, 1988b). Nos interesa especialmente el trabajo ético que realizan los sujetos de diferentes sociedades en relación con los códigos morales dominantes, es decir, el trabajo sobre sí mismos que llevan o deben llevar a cabo para modificar sus sentimientos y comportamientos en función de la normatividad.⁵

Tras examinar algunas de estas nociones sobre el placer y las prácticas sexuales,⁶ Foucault (1987) afirma que en los albores del cristianismo y de la disciplina monacal se practicó una verdadera “lucha por la castidad” basada en la concepción de la carne como inmundicia y del deleite corporal como obra de la tentación demoniaca.

[...] no existe límite en la lucha contra el espíritu de la fornicación; todo lo que nos pueda inducir a ello debe ser extirpado y no existe ninguna exigencia natural [como en el caso de la alimentación] que pudiera justificar la satisfacción de una necesidad. Se trata, pues, de extinguir una

⁵ Aunque Foucault se interesó también por otros periodos de la historia occidental (la Grecia Clásica y el imperio Grecorromano) (Foucault, 1988b, 1999) su exploración del cristianismo y la modernidad es especialmente relevante para esta discusión.

⁶ Cabe advertir que no pretendemos extrapolar estas construcciones a los significados contemporáneos de la sexualidad, sino señalar su condición histórica. Por ejemplo, es importante recordar que el catolicismo de los frailes que llegaron a Nueva España distaba mucho de ser homogéneo, y que las ideas que trajeron durante el periodo de evangelización corresponden a las de la España de la Contrarreforma, es decir, a los grupos más conservadores y represivos de la Iglesia de la época.

inclinación cuya supresión no supondrá la muerte de nuestro cuerpo [...] “Salir de la carne permaneciendo en el cuerpo” [Foucault, 1987: 37].

De modo que el proyecto explícito era la eliminación total del deseo y las sensaciones que lo acompañan, incluso en el pensamiento y en el sueño. En la Europa occidental de la Edad Media y en adelante también en sus colonias, fue la cultura de la mortificación, mediante la instauración de una vigilancia permanente e implacable de sí mismos la que impulsó a los sujetos a acceder al sacramento de la confesión y con ella al perdón de Dios.

Para el pensamiento católico, el coito vaginal –mas no el placer– es un mal necesario e inevitable para la reproducción de la especie. Y dado que el hombre y la mujer son imperfectos y débiles, la Iglesia instituyó el matrimonio cristiano para protegerlos de la concupiscencia y para auxiliarlos en su lucha contra la servidumbre a los placeres del cuerpo. Hablando de la moral cristiana, Flandrin afirma: “Igualmente, nos vemos obligados a unirnos al otro sexo para tener hijos, pero hemos de evitar el apego a los placeres sexuales, pues la sexualidad nos ha sido dada para reproducirnos. Por eso es un abuso utilizarla para otros fines, por ejemplo, para el placer” (Flandrin, 1987: 153).

Cualquier acto sexual que impidiera la procreación, incluidas las relaciones fuera del matrimonio, era condenado. Sólo justificándolo con el concepto de débito conyugal la Iglesia permitió el encuentro carnal entre esposos, siempre y cuando no realizaran ninguna práctica anticonceptiva. La unión conyugal cuyo único fin fuera el placer era considerada pecado mortal: “‘Adúltero es también el que ama con demasiada pasión a su mujer [...] Nada hay más infame que amar a una esposa como a una amante’, dice San Jerónimo” (Flandrin, 1987: 165).

Aunque la definición del cuerpo como impuro y del placer como intrínsecamente pecaminoso se aplicaba de manera general, las implicaciones de tales conceptos eran, y han sido hasta hoy, diferentes para hombres y mujeres. Por ejemplo, los teólogos de la época afirmaban la igualdad de los cónyuges respecto al débito conyugal, pero la mujer debía insinuar su necesidad, mas no solicitar la relación explícitamente.

A decir verdad, tal privilegio no dejaba de entrañar algunos peligros para la mujer. Con él mantenía su timidez y confortaba su pasividad. Pero si había que esperar que el marido adivinase su deseo, el derecho a exigir el débito conyugal corría el peligro de volverse en su contra. En último término, el sometimiento al débito conyugal, que en principio

hacía a la mujer igual al hombre amenazaba, en realidad, con convertirse en un sometimiento más efectivo para la mujer que para el hombre [Flandrin, 1987: 159].

Aunque tanto entonces como ahora el comportamiento sexual de las personas, incluidos los fieles católicos, dista mucho de seguir estos mandatos morales, permanece la calificación pecaminosa del placer y la amenaza vaga y siempre presente de la condenación. La persistencia y poder de este mensaje no elimina el erotismo, sino que logra asociarlo con la marca indeleble de la culpabilidad y la amenaza de ser expulsado de la comunidad, de ser estigmatizado, de modo que sea el mismo sujeto quien ejerza la vigilancia sobre sí de una manera más eficaz que la practicada por instancias sociales y policiales diversas.

Por eso Foucault afirma que en el cristianismo de los siglos XI y XII, el principio ético fundamental era la renuncia de sí, en la cual el sujeto es instado y casi conminado a ejercer una negación de su cuerpo y a practicar un permanente conocimiento de su persona en la búsqueda de una verdad, misma que finalmente sería dictada por el dogma religioso y partiría de la premisa de que el mal acecha dentro de todos nosotros. Conforme a esta concepción cualquier pecado estaría determinado en última instancia por un excesivo apego a sí mismo.

El único modo en que este conocimiento se logra es la verbalización frente a alguien jerárquicamente superior, el confesor, quien juzga desde la autoridad del dogma. El sujeto ha de desconfiar permanentemente de sí mismo y por tanto ejercerá una rígida vigilancia de sus pensamientos y deseos. El trabajo consiste entonces en descubrir el mal y descifrarlo (García, 2003).

El conocimiento de sí en el cristianismo, así como la obligación de la verbalización, parecen tener una continuidad en la Europa moderna de los siglos XVIII y XIX. Propiamente se crea entonces “la sexualidad” como sustancia ética y como verdad última que debe ser descubierta en compañía de otro, cuyo saber científico—la ciencia del sexo— le permitirá diagnosticar al sujeto y ejercer una serie de acciones terapéuticas sobre sí (Foucault, 1981). El trabajo consiste aquí en la normalización de sí mismo, es decir, en llevar a cabo una serie de prácticas sobre el sujeto destinadas a la búsqueda de la salud, definida ésta en función de saberes especializados. El sujeto otorga la autoridad sobre sí a otro mediante la “confesión” médica o el diván, partiendo del principio de que se desconoce a sí mismo y admitiendo

que su verdad está en el sexo. Gracias a “la” sexualidad, los sujetos nos sujetamos a identidades fijas y establecidas desde fuera de nosotros mismos, y éstas nos clasifican en normales o anormales.

Tanto el cristianismo como la modernidad ofrecen códigos morales que son prescriptivos, más que propositivos –aunque con diferentes contenidos y modalidades– respecto a los placeres y la relación con el cuerpo. En este proceso “la sexualidad” ha sido construida en Occidente como sinónimo de coito vaginal. Es decir, una práctica sexual específica –el falocentrismo heterosexual, la actividad del pene– se ha definido como el producto de la naturaleza, o la expresión de la salud. Aunque la sexología ha reconsiderado sus definiciones –como en el caso de la homosexualidad, que fue excluida de las clasificaciones patológicas en 1973– la llamada normalidad es un reflejo del modelo de respuesta sexual humana iniciado por Kinsey y consolidado por Masters y Johnson (1976).

La respuesta sexual normal –con excepción de la fase de deseo– se describe centrada en los procesos fisiológicos referentes a los genitales: en el varón el pene y en la mujer la vagina. La descripción no incluye el papel del clítoris, sino que la respuesta sexual de las mujeres se encuentra como complementaria y paralela a la del pene. En la fase del orgasmo, se menciona como un componente importante una serie de contracciones vaginales, que puede ser que la mujer no sienta. Además se universaliza este patrón de respuesta, considerando natural que una relación sexual genuina deba completar siempre el ciclo descrito. Mientras la variación se aleje más del patrón mencionado, la respuesta sexual será considerada anormal [Alcántara, 2003].

Esto significa que, aun con la aparición y difusión de la anticoncepción,⁷ la normalidad sexual está construida en última instancia en función de los comportamientos relacionados con la reproducción. Así, todas las demás posibilidades del erotismo consigo mismo y con otras personas se califican cuando menos como sospechosas.

Desde la falta de erección y de orgasmo a preferir la masturbación o el sexo oral al coito, la intervención del dolor o elementos indumentarios en papeles sexuales, todo lo relacionado como anormal en los textos de la clasificación psiquiátrica contemporánea corresponde a prácticas

⁷ Cuando la anticoncepción es accesible y responde a la demanda de las mujeres permite separar en la vida cotidiana el ejercicio de la sexualidad de las posibilidades de reproducción.

sexuales que se desvían de la preferencia por el coito heterosexual como regla habitual [Tiefer, 1995: 50].

En el caso de la sociedad mexicana contemporánea, los significados del placer han sido objeto de largos y complejos procesos de conflicto y negociación histórica que derivan de distintas e inclusive opuestas definiciones de los cuerpos, del deseo sexual y de sus prácticas. Por ejemplo, algunas culturas prehispánicas consideraban que el placer, el erotismo y la reproducción eran regalos otorgados por los dioses para compensar el sufrimiento de la vida en este mundo (López Austin, 1989 y 1996; Quezada, 1989). En un contexto donde el cuerpo y la naturaleza se veían como partes de una unidad, el cosmos, la ausencia de placer podía acarrear al individuo tanto daño como su exceso. De modo que su ejercicio estaba vinculado a una ética de la responsabilidad sobre sí y sobre la colectividad, la cual definía las reglas sobre la práctica del deseo y el erotismo.

La definición de lo carnal como inmundo y del placer sexual como pecado se infiltró en las vidas de los indígenas con la llegada de los frailes y los ejércitos españoles (Ruz, 1996; Gruzinski, 1987; Legros, 1982), y a pesar de que las culturas indígenas llevaron a cabo estrategias de sobrevivencia prevalecieron los preceptos católicos, aunque de manera contradictoria y siempre cuestionada.

Sin duda estas construcciones de la moral católica tienen aún notable influencia en las experiencias de los sujetos y en las políticas públicas relativas a la sexualidad, la salud y la reproducción, de modo que el discurso religioso católico sobre lo sexual y el cuerpo parece ser el modelo con el cual compiten otros discursos (Amuchástegui, 2001a). Por ello es importante mencionar algunos elementos fundamentales de estas concepciones, mismas que, aunque transformadas, tienen cierta vigencia hoy día como parte del sentido común o como modelos ideales y normativos.

Dos ejemplos son el principio del débito conyugal y la importancia retórica o práctica de la preservación de la virginidad femenina. En ambos casos el punto de partida para la comprensión de las relaciones heterosexuales es el binomio actividad-pasividad correspondiente a las llamadas “sexualidad masculina” y “sexualidad femenina”. Esta construcción dicotómica de los encuentros sexuales, por demás reducida e ignorante de las posibilidades eróticas de los cuerpos, atribuye a los hombres una imperiosa necesidad de penetrar y eyacular, sin importar la relación en que eso suceda, y somete a las

mujeres a una actitud receptiva. En el estudio sobre derechos reproductivos antes citado las mujeres mostraron la fuerza de estas imágenes en su experiencia. Juana, una mujer de 60 años que vive en un barrio de la Ciudad de México, relata: “Yo le decía [a quien después fue su esposo] que no quería, pero él me decía que sí. No me forzó. No, porque así debía de ser, como todos los matrimonios, y ya fue como fue” (Rivas, Amuchástegui y Ortiz, 1999: 319).

Entre las definiciones católicas sobre el cuerpo, la vigilancia de la virginidad de las mujeres es particularmente dramática. Anclada en el culto a la Virgen María, el valor de la Inmaculada Concepción sigue pesando sobre los deseos, las conciencias y los cuerpos: la reproducción sin sexualidad es interpretada como la cúspide de la pureza femenina.

Si todo esto es cierto, se explica en parte el desigual desarrollo de los derechos reproductivos y los sexuales de carácter global y de apropiación por parte de los sujetos; si el placer sexual es intrínsecamente condenable, ¿cómo se puede sostener la defensa de su libre ejercicio?

Sin embargo, conforme a investigaciones realizadas previamente (Amuchástegui, 2001a), la definición de los pecados de la carne no es el único discurso presente en la cultura mexicana actual. Coexiste con ella el discurso de la sexualidad y la salud, aunque en diferentes grados, según el contacto que las poblaciones hayan tenido con procesos sociales modernizadores como la educación pública, los medios masivos de comunicación, la migración a las áreas urbanas y a Estados Unidos. Entre los entrevistados jóvenes –tanto de áreas rurales como urbanas– se escuchan con más frecuencia las definiciones de la sexualidad como impulso “natural” o “normal” tanto para los hombres como para las mujeres, y la preocupación de los varones por la falta de erección o la eyaculación precoz. Podríamos incluso mencionar que en nuestras investigaciones la concepción de lo sexual como pecado aparece ligada a lo femenino (mujeres, virginidad, placer, etc.), mientras que los discursos relacionados con la salud sexual, entendida ésta como desempeño eréctil, parecen más vinculados con una supuesta sexualidad masculina.

También se escuchan en los relatos de los entrevistados, aunque en una posición subalterna, ecos de los discursos sobre la equidad de género y el derecho a la búsqueda libre del placer. Por ejemplo Gabriela, una mujer de 47 años participante en una entrevista grupal en Sonora, se quejó:

Pero yo lo que digo... lo que estoy criticándole a él es que no me da tiempo de tener ganas porque él es, por la plática de todas las compañe-

ras, como todos los hombres que les interesa más su propia satisfacción. Yo ya estoy harta con ese tipo de relación que no te da oportunidad de tener deseo, porque es tanto lo que te acosan con eso de la relación sexual que no te dan tiempo de que a ti te guste [Rivas, Amuchástegui y Ortiz, 1999: 319].

En breve, gracias a esta lucha contemporánea por la verdad que han entablado las religiones, la ciencia y los movimientos sociales, los sujetos estamos cada día más expuestos a una diversidad de discursos sobre el cuerpo y sus placeres, lo cual favorece el surgimiento de zonas de tensión donde la resistencia y lo creativo pueden emerger.

Género y subjetividad: su relación en la apropiación de los derechos sexuales

El éxito en la defensa de los derechos sexuales no se logra contando solamente con definiciones formales y jurídicas, por democráticas y avanzadas que sean, sin ofrecer condiciones de posibilidad concretas que las hagan valer. Es necesario ampliar y fortalecer ciertas prácticas, relaciones e instituciones que sean reconocidas y respetadas por el gobierno y por cada persona mediante la apropiación que haga de su cuerpo y de su vida erótica. La noción de apropiación cobra relevancia en tanto proceso subjetivo con el que se encaran las aspiraciones, deseos y expectativas, e interviene en la manera en que cada individuo se hace cargo de su sexualidad y su cuerpo. Pero este camino está indefectiblemente ligado con las condiciones de producción y sujeción sociales y culturales que incluyen el ordenamiento de género.

Así, procuramos tejer alguna relación entre lo subjetivo y las condiciones de posibilidad que lleven a la protección del cuerpo y del erotismo, eligiendo para ello algunas cuestiones fuertemente imbricadas con la inequidad del género, como la división sexual del trabajo y la heterosexualidad hegemónica, que se erigen como prácticas y discursos reguladores, y organizan con gran eficacia las modalidades con las que muchas personas en México asumen y conducen estos asuntos en sus vidas.

Nuestro interés es dilucidar de qué manera las normas y prácticas del género, en su sentido coactivo y productivo (Butler, 2001), están relacionadas con las diferencias en el ejercicio que las personas hacen de sus cuerpos, con la autorización que se otorgan para experimentar el erotismo y el significado que adquiere el placer en sus vidas.

Para iniciar estos temas nos parece necesario referirnos al enfoque con que abordaremos la perspectiva de género y el tema de la subjetividad.

Primeramente, tanto la perspectiva de Scott (1990) como la de Butler (1997, 1998, 2001, 2002) nos abren un complejo panorama respecto de las ideas de género en dos sentidos sustantivos: en el primer caso se advierte la presencia de un sistema simbólico que significa de manera inequitativa los universos femenino y masculino y que se imbrica con todas las esferas de la existencia humana. En el segundo, la comprensión de que el género se gesta en los encuentros relacionales e intersubjetivos que se dramatizan corporalmente como repeticiones cotidianas de las normas, aunque a pesar del dominio de la repetición coactiva se abre una brecha para los actos subversivos.

Siguiendo a Scott (1990) entendemos el género como un sistema u organizador social muy vasto que se teje y participa en los distintos planos culturales, sociales e institucionales y cuyos significados y prácticas contribuyen en la construcción de los sujetos como hombres y mujeres en un momento social e histórico específico, es decir, en las formas de identidad. Para esta autora los símbolos e imágenes colectivas que dominan, así como las normas sociales que imperan conllevan significados fuertemente diferenciados para hombres y mujeres. Insiste en que el ejercicio del poder es consustancial al campo del género, en tanto los mitos, los discursos y las leyes que en buena medida circunscriben el quehacer de las personas en torno de los universos femeninos y masculinos lo hacen dentro de límites y prácticas institucionales que en sí mismos entrañan formas de desigualdad, discriminación e inequidad.

Es decir, que las diferencias que se identifican en los estilos de ser hombres y mujeres en una situación social e histórica dada implican, sin duda, una correlación de fuerzas que para este caso se encuentra desbalanceada. Ella afirma que el género es “una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, 1990: 44).

Nuestras investigaciones indican que las posibilidades de apropiación de los derechos sexuales son ciertamente diferentes para las mujeres y los hombres. El siguiente testimonio de una entrevistada en la Ciudad de México confirma estas condiciones de inequidad para las mujeres: “La mujer no tiene derechos sexuales, nada más reproductivos porque las mujeres y me incluyo [que] tratamos de ejercer nuestros derechos sexuales somos excluidas o lo hacemos a escondidas, porque públicamente no lo podemos hacer” (Ortiz, Rivas, Huerta, Salazar y García, 2003: 85).

Nos advierte también del riesgo de circunscribir el examen de las identidades de género sólo al ámbito restringido de la familia, y aduce que el peligro de simplificar esta categoría fundamental es anular su capacidad de análisis de los modos de existencia social inequitativa. “El género se construye a través del parentesco, pero no en forma exclusiva; se construye también mediante la economía y la política, que al menos en nuestra sociedad, actúan hoy día de modo ampliamente independiente del parentesco” (Scott, 1990: 46).

Además, sabemos que el hecho de ceñir las identidades de género a la familia libera al Estado y a sus instituciones de su responsabilidad en la construcción y la reproducción de la inequidad, así como la de soslayar la creación de condiciones jurídicas y materiales que son ya una exigencia de múltiples agrupaciones mexicanas.

Para Butler (1998) el género es también un campo complejo en el cual se dirimen el control, la reproducción, la producción y el cambio respecto de las formas sociales, particulares y singulares, de constituirse como hombres y mujeres. Esta autora se niega a reconocer que el género es una especie de entelequia exterior, o que tiene una existencia prediscursiva y ahistórica, que se sobrepone a los sujetos gracias a las diferencias anatómicas de los “sexos” y determina la expresión de los cuerpos, unificando las identidades de hombres y mujeres de manera “coherente y única”.

No hay una esencia que el género exprese o exteriorice, ni tampoco un objetivo ideal al que aspire; cómo el género no es un hecho, los diversos actos de género crean la idea del género, y sin esos actos, no habría género en absoluto. El género es pues una construcción que regularmente oculta su génesis [Butler, 1998: 300].

Asimismo, Butler cuestiona ciertas argumentaciones políticas y discursos especializados que pecan de simplistas al afirmar que las identidades femeninas y masculinas son el eje de las identidades de las mujeres y los hombres, dejando fuera de la comprensión de la subjetividad otros aspectos como las clases sociales o las diferencias étnicas. Señala que el etnocentrismo de algunos feminismos ha perdido capacidad de comprensión y negociación política en tanto ha cifrado sus análisis en estereotipos heterosexuales excluyendo y marginando otras experiencias y formas de subjetivación.⁸

⁸ Como afirman los feminismos del llamado tercer mundo, es decir, las mujeres afroamericanas, asiáticas y latinoamericanas, por poner algunos ejemplos.

[...] el género no siempre se establece de manera coherente o consistente en contextos históricos distintos, y porque se intersecta con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas. Así, resulta imposible desligar el “género” de las intersecciones políticas y culturales en que invariablemente se produce y mantiene [Butler, 2001: 35].

Esta autora coincide con las objeciones de Foucault (1981) al criticar la existencia de un sustrato psíquico en las personas que sea considerado como un núcleo sustancial, y al rebatir la idea de que el proceso psicodinámico determina inevitablemente a los sujetos de sexualidad y deriva en resultados unitarios inamovibles, como las identidades dominantes de hombres y mujeres heterosexuales. Para ella los sujetos de género se constituyen en y por sus prácticas de género en el intercambio de relaciones entre las personas.

Insiste en que el género no tiene un origen prefigurado que se alcanza transitando por caminos fijos, sino que entraña procesos de intercambio de relaciones, como el poder, que se gestan entre las personas dentro de un contexto social y cultural específico, es decir, en el encuentro intersubjetivo de subjetividades historizadas.

Este punto de vista relacional o contextual indica que lo que “es” la persona y, de hecho, lo que “es” el género siempre es relativo a las relaciones construidas en las que se determina. Como un fenómeno variable y contextual, el género no denota a un ser sustantivo, sino a un punto de convergencia relativo entre series de relaciones culturales e históricas específicas [Butler, 2001: 43].

Al poner el acento en lo relacional, las ideas de Butler nos permiten indagar cuáles son las maneras particulares en que hombres y mujeres adoptan los patrones de género, siempre con referencia al otro. Esta perspectiva, además de favorecer la ubicación de los encuentros dentro de contextos culturales y sociales específicos, puede ofrecernos otro camino para comprender las formas de apropiación sexual y eróticas diferenciadas dentro de tales relaciones. No es raro que en algunas investigaciones (Rivas, 1992; Ortiz, Rivas, Huerta, Salazar y García, 2003; Amuchástegui, 2001a; Rivas, Amuchástegui y Ortiz, 1999; Rodríguez, Amuchástegui, Rivas y Bronfman, 1995) los relatos de mujeres y hombres mexicanos expresen que el llamado “performance sexual” (Butler, 2001) está regulado por la apreciación de las expectativas mutuas de los participantes en una relación. El

siguiente testimonio, ofrecido por jóvenes urbanos de la Ciudad de México, ilustra de qué manera las decisiones para el uso del condón están relacionadas con la evaluación que el joven hace de su compañera, la cual implica la repetición de una de las normas de género. A la pregunta de la entrevistadora sobre por qué cree que las jóvenes no solicitan el uso del condón para proteger su salud, un joven responde: “[...] no dice nada por miedo [...] a que [yo] piense que ya ha tenido experiencia [...] y que [yo suponga] que no es la primera vez [...] si la mujer pide el condón es que ya ha salido embarazada” (Rodríguez, Amuchástegui, Rivas y Bronfman, 1995: 164).

Sin embargo Butler (1997) critica la idea del género como coacción total y plantea que, aunque siempre dentro del marco disponible de “acciones performativas” en una sociedad, su constitución conlleva una suerte de elección, aunque no voluntaria ni consciente.⁹ Esta “opción de género” implica un mecanismo de reinterpretación de la norma, que no consiste en su repetición exacta y que a su vez puede transformarla.¹⁰

Elegir un género es interpretar las normas de género recibidas de un modo tal que las reproduce y organiza de nuevo. Siendo menos un acto de creación radical, el género es un proyecto tácito para renovar una historia cultural en los términos corpóreos de uno. No es una tarea prescriptiva que tengamos que empeñarnos en realizar, sino una tarea en la que estamos empeñados todo el tiempo [Butler, 1997: 309].

En tanto el género se plantea como un juego de relaciones, no cabe la posibilidad de entenderlo como determinación absoluta, sino como recreación en los actos cotidianos que dramatizan la normatividad o la posibilidad de su ruptura. Hay, por tanto, una relación intrínseca entre el sujeto y los actos en que ninguno preexiste al otro. Es decir, el género y el sujeto de género se constituyen mientras se actúa.

Estas interesantes disertaciones dan pie para pensar que si los intercambios performativos hacen a la constitución de los sujetos, los cambios en las prácticas pueden devenir en una apreciación dis-

⁹ Butler (1997) define esta opción de género como un “proceso prerreflexivo”, en el sentido en que Sartre lo utiliza, es decir, como un “cuasi-conocimiento”.

¹⁰ Estas consideraciones pueden relacionarse con los testimonios de algunas mujeres entrevistadas, quienes tomaban conciencia de los cambios en sus acciones después de haberlos llevado a cabo y que derivaban en algunas experiencias de apropiación de derechos.

tinta de nosotros mismos. No es casual que algunas de las entrevistadas transformaran su visión de sí como mujeres, después de haber intervenido en actividades que contravenían los presupuestos femeninos de su localidad. Mujeres indígenas de Oaxaca que son promotoras de salud cuentan sus experiencias de cambio a partir de su participación en una organización:

Participar en el grupo me ha servido mucho, porque hasta la misma gente del pueblo ya me ve de otro modo. Ya no es como antes, ¿no? Porque, por así decirlo, yo no era nadie. Ahora no, todos dicen vamos con ella. Ella sabe, o vienen y me consultan sus problemas y me dicen: ¿Qué me recomiendas de los anticonceptivos, o de este otro problemita?, en fin... [Rivas, Amuchástegui y Ortiz, 1999: 305].

La fuerza de la coacción y las prescripciones del género están presentes en la performatividad e introducen riesgos de confusión, de locura y hasta de muerte cuando aquélla rompe con la inteligibilidad normativa. Pero actuaciones o performances distintos pueden interpelear tales prescripciones, siempre dentro de condiciones de posibilidad social, y hacer nuevas formas de subjetividad. De esta manera Butler rompe con la idea de que el género es un conjunto de reglamentaciones unitarias, porque las prácticas excluidas emergen en algún momento y quiebran la cadena performativa, subvirtiendo el orden.

Así, la sexualidad que surge dentro de la matriz de las relaciones de poder no es una simple réplica o copia de la ley misma, una repetición uniforme de una economía de identidad masculinista. Las producciones se desvían de sus objetivos originales e involuntariamente movilizan posibilidades de “sujetos” que no sólo exceden las fronteras de lo que de hecho, es culturalmente inteligible [Butler, 2001: 63].

Al plantear que el universo del género no sólo está constituido por su cara prescriptiva sino también por la exclusión, Butler nos ayuda a comprender la manera en que se constituyen otros sujetos diferentes de la norma, como es el caso de los homosexuales. Sin embargo, a este respecto nos preguntamos: si la subversión y la transformación se dan, como ella dice, casi exclusivamente en el ámbito de las homosexualidades y de lo *queer*, ¿cómo interpreta las experiencias heterosexuales que se desvían y rompen con las prescripciones de las sexualidades generizadas? ¿Por qué Butler no considera las experiencias de mujeres y hombres que siendo heterosexuales no necesariamente reproducen las relaciones falocentristas, pues practican un

erotismo más difuso y equitativo? De seguir mecánicamente estas interpretaciones, el cambio y hasta la apropiación de los derechos sexuales sólo podría resultar de las exigencias que hacen los grupos *gay* y lésbicos, dejando de lado las experiencias que otras mujeres y hombres se empeñan en manifestar.¹¹

Por lo pronto, aunque en nuestro país parece dominar el discurso normativo de género,¹² encontramos en la investigación infinidad de prácticas y significados alternativos que desarman la idea universal de modelos prefigurados de ser. Por eso creemos que es necesario documentar todas estas pequeñas y grandes subversiones teniendo siempre presente la existencia de la norma como referente de las mismas.

Subjetividad y sexualidad: la normatividad actuada

Ahora bien, al discurrir acerca de la apropiación de los derechos sobre el propio cuerpo y el erotismo se nos hace necesario aludir a la constitución de los sujetos. Foucault asienta que el sujeto es aquel que está atado a otros mediante discursos y prácticas de poder, o atado a su propia identidad, en tanto se ha constituido por una serie de definiciones que pesan sobre las apreciaciones que tiene de sí mismo y que lo orillan a ser en el sentido de tales premisas y referencias (Foucault, 1988a). Tal pensamiento suscita la sospecha de un determinismo cultural que parece ofrecer pocas posibilidades de cambio y transformación. Pero es el mismo Foucault (1978, 1979, 1990) quien nos muestra, con la noción de “resistencia” o del “gobierno de sí mismo” dos aspectos prioritarios para este trabajo. Primero, la idea de una cierta autonomía y voluntad “interior” de los sujetos para enfrentar las técnicas de poder o para configurar contrapoderes frente

¹¹ Un ejemplo de estas reflexiones es el ensayo de Bruckner y Finkielkraut (1981) en el cual los autores critican el falocentrismo dominante y sugieren formas diversas de erotismo femenino heterosexual.

¹² La situación política del México actual muestra en buena medida la presión de la norma coactiva. Las visiones conservadoras del poder eclesiástico y la derechización del gobierno han intensificado ciertas estrategias prescriptivas, como la difusión de la *Guía de padres* elaborada por la Fundación “Vamos México”, cuya presidenta es Marta Sahagún de Fox, la cual promueve la abstinencia como principal método anticonceptivo y de prevención del VIH, e insiste en el fortalecimiento de la familia heterosexual monogámica como trinchera frente a las supuestas “desviaciones” de la homosexualidad. Un ejemplo de tales acciones homofóbicas se mostró también en el reciente bloqueo a la Ley de Sociedades de Convivencia para su discusión en el pleno de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, pues se evitó así legislar en torno a los derechos de las personas para decidir libremente sobre sus modos de cohabitación.

a una normatividad cultural, o sea la existencia de posibilidades de reinterpretación de las condiciones de vida y creación de oposiciones. Segundo, que los sujetos se configuran dentro de un orden de discursividad y prácticas sociales correspondientes a un momento histórico específico y no son entidades universales ni preexistentes a tales construcciones. De tal manera que la subjetividad como “lugar interior” del sujeto (García, 2003), o lo que Foucault denomina el “sí mismo”, se constituye en el intercambio con el mundo y con los otros y por tanto no se fija indefinidamente como un resultado acabado. Podemos pensar, entonces, que su idea de subjetividad no coincide con la noción de identidades cristalizadas y fijas que con frecuencia se le atribuyen y critican (McNay, 1992).

Más allá, es el mismo Foucault quien da luz para entender la compleja relación entre las facetas cultural y singular de la subjetividad. Para él, hay modos diferenciados de estar en el mundo y de concebirse en él en razón de la eficacia hegemónica –tanto coactiva como productiva– de los discursos dominantes, que se instituyen como las prácticas prioritarias en una etapa histórica y que, a pesar de coexistir con otras, son los referentes predominantes. Se trata de un modo de nombrar y objetivar a los individuos, el cual se erige como el trasfondo con el que se organizan los sujetos y su interioridad.

Para Foucault la subjetividad no entraña un ser psíquico preexistente a la experiencia, sino un sujeto que se constituye junto con los mecanismos de objetivación discursiva y las prácticas concretas que la materializan. Podemos entonces pensar que las identidades son una especie de decantamiento discursivo que funciona como referencia, a la cual el sujeto apela para reconocerse, y como modelo frente al cual se mide para seguirlo o resistirlo.

Si bien las ideas de Foucault son iluminadoras en el sentido de identificar los discursos de poder que conducen las prácticas y acciones de las personas y definen sus identidades, pareciera por momentos que la noción de objetivación discursiva no fuera suficiente para explicar de qué modo se relaciona el sujeto consigo mismo sin caer en un modelo mecánico.

Por eso pensamos que la discusión de Butler sobre los actos performativos puede contribuir a la comprensión de otras formas de subjetivación del género. Aunque Butler no desarrolla sustantivamente la noción de experiencia, es una referencia no desdeñable en sus escritos, ya que la rescata como una noción eficaz dentro de las propuestas políticas de los discursos feministas (Butler, 1998).

Si el género no es un hecho prefigurado a la constitución de los sujetos, sino que se gesta en el propio conjunto de actuaciones corporales que repiten de manera ritual una norma, esta repetición actuada hace, como expone la autora, a la consolidación de ciertos estilos corporales que se van sedimentando hasta cristalizarse en identidades masculinas y femeninas diferenciadas. Siguiendo este hilo argumentativo podemos sugerir que tales actos van constituyendo también formas de experiencia diferenciadas, en tanto el cuerpo es siempre –para Butler– una materialización significada por las normas sancionadas y admitidas culturalmente.

Por otra parte, suponemos también que las experiencias corporales tienen a su vez un correlato narrativo que sucede en el intercambio relacional, de manera que la experiencia performativa implica a la discursividad. De esta forma, performatividad y discursividad van de la mano y se integran ofreciéndonos una visión más compleja de la intersubjetividad y la constitución de subjetividades. “[...] la performatividad, no como el acto mediante el cual el sujeto da vida a lo que nombra, sino antes bien, como ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula o impone” (Butler, 2001: 19).

Tras todas estas consideraciones es más fácil ver que las desigualdades sociales formuladas para los universos femeninos y masculinos, la inequitativa correlación de fuerzas existente entre el mundo de los hombres y el de las mujeres, la determinación segregada de acciones y prácticas para unos y otras y el desbalance de opciones sociales y culturales, son parte de la realidad de la normatividad del género que constituye los encuentros entre hombres y mujeres. Los escenarios familiares, culturales, económicos y políticos en los que se actúa el género, y por tanto el proceso de subjetivación y de construcción de las identidades, no son los mismos para ellas y ellos. La división sexual del trabajo, justificada a partir del “sexo” –imaginado estrictamente como biológico– segrega las tareas de procreación y crianza frente a las de previsión material. Se estipula así la división artificial de los mundos privado y público con distintas connotaciones de prestigio y ejercicio de poder.

Unos y otras, sin embargo, participan de las relaciones de poder con capacidad de resistencia, pero el ejercicio de poder femenino se ha circunscrito a las esferas domésticas y del cuidado de los otros –no siempre menor en las familias– y que cobija formas de acomodamiento que obstaculizan su autonomía e independencia (Izquierdo, 1999; Coria, 1991, 1992).

Nos parece necesario entender que este carácter de los poderes femeninos centrados en la cotidianidad del hogar, no es el resultado de una elección cómoda por parte de las mujeres, en tanto se le puede asociar con la idea de indolencia o ineptitud para la competencia pública. Más bien lo que se muestra en nuestras entrevistas y en otros estudios feministas (Seif, Abdel y Abdel, 1998; Raj, Heng Leng y Shuib, 1998; Osakue y Martín-Hilber, 1998; Fabros, Paguntalan, Archies y Guia-Padilla, 1998) es que la existencia de desigualdad en las condiciones materiales y sociales (jurídicas, educativas, económicas y hasta alimentarias) ha sido histórica y muchas veces ha orillado a las mujeres a convalidar su propia dependencia y a hacer algún uso de ella. Mientras se mantengan las condiciones de carencia, violencia e impunidad en que históricamente han vivido muchas mujeres en México, seguiremos viendo el uso que hacen de su propia vulnerabilidad.

Pero también es necesario apuntar que aunque el género como institución reguladora e inequitativa se decanta en las individualidades por procesos no siempre voluntarios y conscientes, ello no nos releva de nuestra responsabilidad para transformarlos. Como audazmente expone Izquierdo (1999), la división sexual del trabajo también está habitada por los narcisismos que frecuentemente dificultan que los hombres dejen ciertas prerrogativas y que las mujeres se atrevan a fracasar en el intento de conseguir sus proyectos.

Por ello insistimos en que los sujetos, si bien se entranpan en la vorágine de las repeticiones performativas y de las narraciones reiteradas, también encuentran los quiebres en las mismas y los indicios de la exclusión, interrogando a veces las creencias cristalizadas y haciendo uso de sus capacidades reflexivas.

La naturalización del falocentrismo reproductivo y el cuerpo significado

El propósito de tratar en este escrito el tema de la heterosexualidad como institución naturalizada —es decir, como práctica social legitimada— es que en nuestros estudios emerge como el referente fundamental dentro del cual los hombres y las mujeres entrevistados construyen el sentido de apropiación de la sexualidad y el cuerpo. Lo anterior no significa que no conozcan otras formas de elección sexual, sino que las invalidan para sus propias vidas y con frecuencia las mencionan sólo para deslindarse de ellas afirmando así su supuesta normalidad.

La heterosexualidad reproductiva, como modelo universalizado de relación y elección sexual, mantiene su eficacia en la naturalización de la procreación como un hecho ineluctable para todos los hombres y mujeres. No en vano la institución jurídica y sacramental del matrimonio y las argumentaciones de la sociobiología nos invitan siempre a tener descendencia, ya sea con la consigna de lograr la composición adecuada de la familia, con la orden implícita de “creced y multiplicaos” o por el fin único de mantener la especie humana (Weeks, 1993).

Estas premisas se ligan con la visión hegemónica judeo-cristiana que nunca explica los motivos de que existan, sino que simple y llanamente las afirma como hechos incontrovertibles. Con ellas hemos crecido los mexicanos y filtrado nuestra manera de apreciar la sexualidad.

En particular, la heterosexualidad hegemónica es sexista en tanto cifra sus valores y apreciaciones en las taxativas diferencias anatómicas de los cuerpos –naturalizadas por creencias religiosas y validadas por las argumentaciones científicas–. Para la Iglesia, los cuerpos son la materialidad en la que se encarnan los designios sagrados o naturales, excluidos como territorios de expresión de las relaciones de poder entre las cuales el género tiene prioridad.

La heterosexualidad reproductiva es siempre una sexualidad falocéntrica en tanto la penetración vaginal es su acto consumatorio. Como institución reguladora de las identidades sexuales y de las formas de intercambio sexual, prescribe sin duda el orden de los cuerpos dentro de una red de significados que los diferencia.

Nuestro propósito en este apartado es debatir con las ideas que han objetivado al cuerpo en términos biológicos como el reducto último del sexo y construido una jerarquía de los sexos, al menos en los últimos doscientos años. No pretendemos negar los fundamentos biológicos del cuerpo ni los avances científicos en esta esfera del conocimiento; tratamos de explicar que las propias argumentaciones científicas conllevan apreciaciones ideológicas y hasta políticas que a veces muestran más las condiciones de construcción del conocimiento de una época dada que la objetividad que supuestamente las valida.

Siguiendo las ideas de la analítica de la experiencia (Pérez Cortés, 1991) lo corporal es más que un conjunto complejo de sistemas y órganos con interrelaciones fisiológicas y bioquímicas comandados por el cerebro. No es sólo una materialidad preverbal y ahistórica, sino, fundamentalmente, una experiencia subjetiva. Nuestro interés

se centra en las expresiones de un cuerpo vivido que sólo puede experimentarse subjetivamente. Como nos dice Izquierdo (1999), el cuerpo sólo puede ser conocido y reconocido en tanto es una experiencia vivida, es decir subjetivada mediante las apreciaciones que hacemos de él y que están formuladas con las posibilidades de simbolización histórica, cultural y social que tengamos. “El cuerpo no es un dato anterior a la historia, ya que su percepción y conocimiento se construyen en condiciones históricas dadas” (Izquierdo, 1999: 57).

Cabe destacar también que para Butler (2001) la propia idea del sexo como unidad anatómica diferenciada es desde ya una construcción naturalizada en razón de la actuación de la heterosexualidad normativa. Sostiene que el sexo tampoco preexiste al género, ni éste es una construcción simbólica que se sobreponga a la materialidad del sexo. La heterosexualidad se ha encarnado en los cuerpos mediante la repetición de una actuación segregada y yuxtapuesta que valida la supuesta naturalidad de tales diferencias, basada en el curso de la reproducción biológica.

Es decir, que el cuerpo mismo “es un modo de ir dramatizando o actuando posibilidades y ofrece una vía para entender cómo una convención cultural es corporeizada y actuada” (Butler, 1998: 305).

Los componentes biológicos del cuerpo nos hablan de sus necesidades y sufrimientos, pero para su reconocimiento social siempre son generizados y así, su materialización como “sexos” diferenciados se ha consolidado en las reiteradas actuaciones corporales que la heterosexualidad nos compele a repetir; “las normas reguladoras del ‘sexo’ obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual” (Butler, 2002: 18).

Por ello insistimos en que la experiencia del cuerpo no proviene de los datos directos de nuestra biología, en tanto éstos ya están mediados por procesos de representación simbólica. Si bien la experiencia se expresa en un resultado individual, en un relato singularizado, porque sólo cada quien puede hablar de la suya, también está tramada con los significados colectivos de un tiempo y lugar (Bruner, 1986). Podemos afirmar que el cuerpo es una experiencia que se transforma dependiendo de la ubicación social, étnica, o de género del sujeto.

Si coincidimos con esta idea de la corporalidad nos será fácil entender que las condiciones en que los hombres y las mujeres, perciben, integran y experimentan su cuerpo son hoy día sustancialmente

diferentes y desiguales. Sin embargo, el cuerpo es también un producto histórico. Para Laqueur (1994) las diferencias sexuales anatómicas cobraron razón de ser cuando fueron política y socialmente importantes para la validación del dominio masculino, con su consecuente subordinación femenina. Según este autor, fue a finales del siglo XVIII cuando los descubrimientos anatómicos y fisiológicos de la reproducción permitieron validar de manera contundente lo que antes de este siglo era una generalidad marcada por el eje de la anatomía masculina.

También refiere que aunque en los siglos anteriores el cuerpo masculino era la referencia última desde la cual se medía y calificaba al femenino, éste recibía los beneficios y cualidades del primero. La importancia del placer que connotaba al acto reproductivo era comúnmente reconocida en esa época tanto para los hombres como para las mujeres.

Pero en cuanto se identificó que la procreación y el placer no necesariamente estaban unidos, en tanto el orgasmo femenino no era siempre visible, a diferencia de la eyaculación masculina –íntimamente ligada al placer– se reforzaron el dimorfismo corporal y la conexión con la desigualdad entre los géneros.

El viejo modelo, en el que hombres y mujeres se ordenaban según su grado de perfección metafísica, su calor vital, a lo largo de un eje de carácter masculino, dio paso a finales del siglo XVIII a un nuevo modelo de dimorfismo radical, de divergencia biológica. Una anatomía y una fisiología de lo inconmensurable sustituyó a una metafísica de la jerarquía en la representación de la mujer en relación con el hombre [Laqueur, 1994: 24].

Asimismo, cuando se hicieron más complejas las explicaciones sobre la procreación y se determinó cuál era la contribución que en ello tenía el cuerpo femenino, su importancia declinó hasta aparecer como un suceso que expresaba tan sólo la naturaleza apacible de las mujeres. Por el contrario, el dominio físico y corporal de los hombres mostrado en la guerra o en el deporte era una evidencia cada vez mayor de su superioridad, reconocida como valor, disciplina y virtuosismo. “Esther Fisher-Homberger sugiere que una nueva comprensión de la contribución particular femenina a la reproducción acompañó la devaluación de la procreación. Su estatus declinó, por así decirlo, cuando se constituyó en un trabajo exclusivo de la mujer” (Laqueur, 1994: 28).

De una comparación cuantitativa en la que el número y características de los órganos sexuales femeninos reproducían los masculinos pero de manera interna y oculta, se pasó a la comparación cualitativa con un alto grado de diferenciación marcada por el sesgo del género. De esta forma la erección, la capacidad penetrativa y la eyaculación, asociadas con la fuerza física, la potencia y la actividad se mostraron como la expresión de la virilidad y convalidaron su poder y dominio, mientras que las supuestas pasividad, molicie y debilidad del cuerpo de las mujeres abundaron en su postergación y lo amarraron de manera natural a la procreación como su fin último.

No es casual, como expone Emily Martin (1987), que la propia menstruación sea significada como un desperdicio, en tanto “fallo de la concepción” y no como evidencia de soporte nutricional para el desarrollo del embrión. La sangre menstrual sigue siendo un signo de suspicacia respecto de la posibilidad de procreación femenina. Es posible que los malestares del ciclo menstrual fortalezcan aún más la supuesta evidencia de un cuerpo vulnerable e impuro que avergüenza todavía a muchas mujeres.

Dentro del falocentrismo el pene erguido deviene en símbolo de poder que impele y a veces orilla a muchos hombres a cifrar su virilidad en el tamaño del miembro, en la capacidad eréctil y en el desempeño exitoso de la penetración.

Como lo ilustran los testimonios de entrevistas de hombres y mujeres realizadas en México, mientras que para los primeros el pene es un objeto hipersexualizado y central, que frecuentemente impide otros modos de placer erótico que el penetrativo, y el tener un mal desempeño es muestra de impotencia y debilidad, para las segundas la menstruación y el cuerpo sexualizado son un terreno de malestar y repudio.

El silencio familiar respecto de los cambios puberales, la desinformación sobre la reproducción, y la reciente embestida conservadora y religiosa respecto al ejercicio abierto de la sexualidad hacen que muchas mujeres sobrelleven de manera vergonzante y oculta hasta la higiene reproductiva; que vivan de manera contradictoria y culpable el ejercicio activo de su cuerpo y vean como peligro la manifestación de su deseo y placer sexual (Vance, 1989).

Esta construcción permite que los hombres afirmen y validen su supuesta asertividad sexual y su superioridad corporal, y que se autoricen sexualmente en términos de su irrefrenable apetito e instinto biológico hasta llegar a la imposición y violencia sobre la voluntad,

los cuerpos y sexualidad de las mujeres. Estos privilegios, muchas veces llenos de contradicciones en tanto no están exentos de exigencias y prescripciones que los atan a las identidades sexuales hegemónicas, a su vez indican formas de sujeción.

En un plano fundamental la noción del cuerpo es central al análisis feminista sobre la opresión de las mujeres porque es sobre la diferencia biológica entre el cuerpo masculino y el femenino que el edificio de la inequidad de género se ha construido y legitimado. La idea de que las mujeres son inferiores a los hombres es naturalizada y legitimada por referencia a la biología [Mc Nay, 1992].*

Sexualidades generizadas: ¿un obstáculo en la apropiación de los cuerpos?

Ahora bien, como hemos expuesto en párrafos anteriores, la sexualidad y el cuerpo han sido ámbitos muy sensibles a las transformaciones históricas. Sabemos de la relación estrecha entre el género y la sexualidad, instancias fuertemente imbricadas en el plano empírico, pero que es necesario separar teórica y metodológicamente para comprenderlas mejor (Rubin, 1984; Vance, 1989; Weeks, 1998).

Para el caso que aquí nos ocupa, y afirmando que las construcciones de género son poderosas en el proceso de apropiación de la sexualidad y el cuerpo, nos referiremos al papel que corresponde a las prácticas, significados y valores sexuales, vistas a través del lente del género, para percibir los diferentes obstáculos y atribuciones que unas y otros plantean con relación a la apropiación sexual y al deseo.

Para ejemplificar estas situaciones hemos elegido dos prácticas sexuales institucionalizadas que constituyen obstáculos para que muchos hombres y mujeres en México se autoricen a utilizar de manera espontánea, responsable y placentera su cuerpo y a ejercer sus posibilidades eróticas.

Nos referimos al peso que el débito conyugal tiene todavía para muchas mujeres, y al desempeño forzoso de una sexualidad falocéntrica, en apariencia muy activa y siempre exitosa, para los hombres.

Aunada a estas instituciones religiosas nos encontramos con la medicalización de la sexualidad. La sexología como ciencia de la sexualidad supone un combate a los prejuicios de la moralidad religiosa con otro discurso ciertamente prescriptivo; en la actualidad se ha arrogado el control de la sexualidad suponiendo que los profesionales

dedicados a ella conocen mejor que los de cualquier otra disciplina los intrínquilos del cuerpo, la genitalidad y la biología del placer. Generalmente sus argumentaciones están regidas por criterios que definen la salud como equivalente de las relaciones heterosexuales, excluyendo otras experiencias y elecciones. De manera que el orgasmo, en general, es visto como la medida última del placer sexual y como el resultado saludable de las relaciones coitales (Weeks, 1993).

Las técnicas sexológicas han creado una secuencia que prescribe las fases por las que atraviesan hombres y mujeres en el coito, describiendo minuciosamente los gestos, las convulsiones y las emanaciones que deberían estar presentes en sus relaciones. Estas prescripciones rigen en la actualidad a un buen número de hombres y mujeres que frecuentemente se sienten decepcionados y preocupados por no responder o producir la respuesta de la manera en la que “deberían” disfrutar y procurar el placer deseado. No es casual que se escuche la gran preocupación masculina por la falla en la erección, o la de mujeres que cuestionan su salud porque no disfrutaban con la penetración penénea.

[...] lo que más tememos los varones, pienso, es que se pierda volumen de semen, básicamente con esas dos ideas “que no voy a tener erección y si voy a perder potencia, ya no le voy a funcionar a una mujer” [...] ya vendría, por decirlo así, lo que comúnmente le llamamos Sancho, eso que hace que uno dude [Ortiz, Rivas, Huerta, Salazar y Gómez, 2003: 106].

Consideramos entonces que en este momento en la sociedad mexicana hay una lucha entre el discurso biomédico y el de la moral cristiana para definir “la” sexualidad normal o natural, y frente a ella los sujetos damos sentido a nuestra experiencia.

Regresando a la institución del débito conyugal, según nuestra experiencia de investigación ésta persiste como una prescripción moral a la que hay que atender, pues quien la transgrede se siente culpable, y cuando se acepta justifica el no atender al propio deseo o al de la pareja. Además, sirve para no reconocer otros motivos de sujeción femenina que los morales, entre ellos la inequidad de opciones económicas, educativas, laborales, etc. Acatando esta prescripción las mujeres se niegan a sí mismas sus derechos sexuales y otros más, lo que las orilla a mantener relaciones afectiva y sexualmente frustrantes (Izquierdo, 1999).

Se puede escuchar en voz de algunas entrevistadas la aceptación y tolerancia sexual que algunas dicen sentir hacia sus parejas en tanto obtienen algún beneficio familiar o personal, afectivo o material, mediante la enajenación de su cuerpo, la cual se justifica con la figura del débito. Puede aparecer como una coartada no consciente, que si bien limita sus decisiones y autonomía es comprensible, pues todavía muchas de ellas no cuentan con otros recursos o posibilidades para resistirse o negociar.

Como una figura eminentemente moral creada por la normatividad religiosa, el débito conyugal está asociado con la heterosexualidad reproductiva y monogámica, la única autorizada socialmente y considerada ejemplo de la normalidad natural y biológica.

Así que, siguiendo las líneas de Flandrín (1987) ya citadas, podemos inferir que esta figura tiende a asegurar una procreación legítima, al evitar la infidelidad entre los cónyuges a partir del denuesto al deseo y al placer, y que en razón de la inequidad de género ha sometido más a las mujeres al asentarse como una obligación femenina, más que masculina, como lo escuchamos en el siguiente diálogo con Teresa, una mujer de 68 años de la ciudad de Oaxaca.

Entrevistadora: ¿Usted tenía deseos de estar con él?

Entrevistada: pues me aguantaba [...] en aquel tiempo, inclusive el sacerdote me decía que aunque yo no tuviera ganas de estar con él tenía que estar [...] que porque el hombre tenía sus necesidades y si él quería estar conmigo (decía) “tú tienes obligación de estar con él” [Rivas, 1992: 62].

El débito tejido con justificaciones de carácter biológico respecto a la sexualidad masculina convalida la autorización que algunos hombres se dan para imponer sus deseos sin negociación y hasta violentamente con sus parejas sexuales. Sin el respeto al deseo y placer de las mujeres, el débito confirma la idea de una sexualidad reproductiva para las mujeres como su tarea culminante, en las que el disfrute y el placer no se consideran.

Por último, la prescripción y la práctica del débito pueden ensalzar a las mujeres en tanto refuerza su vocación para los otros. Disponiendo el hombre de su cuerpo, ellas cumplen con las premisas de sacrificio y entrega que las validan socialmente y refuerzan la convicción de su fortaleza. Por otra parte, la ofrenda corporal entraña la desexualización femenina, todavía atributo respetado, pues las muje-

res que lo obedecen muestran su dependencia y recato. Surge entonces una paradoja: el hombre amenaza con el abandono o la traición a la mujer que no cumple con su obligación conyugal, y ésta se desprestigia si solicita o sugiere el encuentro sexual, pues con ello supuestamente evidencia una actividad erótica extramarital. En voz de Rosa, mujer de 46 años de la ciudad de Oaxaca, escuchamos:

Rosa: Él era mi marido y yo no le podía rechazar (yo aceptaba) sí él lo iniciaba [...] yo rara vez lo iniciaba.

Entrevistadora: ¿Podías decirle claramente que no?

Rosa: No, porque eso es lo que debes, que si él solicita uno no debe oponerse [...] porque dicen que si tú te pones renuente pues lo van a buscar por otro lado, entonces tienes que ser complaciente [Rivas, 1992: 56].

El débito valida la dependencia sexual y corporal hacia los hombres y resta posibilidades de autonomía y apropiación en estas áreas de la vida de las mujeres.

Por otra parte, ha sido más frecuente pensar que las prescripciones de género han convalidado los privilegios masculinos. Sin el propósito de negar esta situación de inequidad, nos interesa abordar algunos asuntos que ejemplifican las contradicciones que surgen al responder a los mandatos de una masculinidad hegemónica, y las experiencias de malestar ante tales prescripciones que indudablemente tienen repercusiones en la apropiación del cuerpo y del deseo. Las relaciones de dominio y la muestra de su experiencia ante grupos de pares y frente a las mujeres hacen mella en las vidas de los hombres, pues ocultan una realidad que por exigente puede ser sumamente frustrante y dolorosa para muchos.

El inicio de prácticas coitales en México es más temprano entre los hombres que entre las mujeres (Szasz y Lerner, 1998). Si bien este hecho está relacionado con su propia autorización para ello, también pesan las prescripciones para validarse tempranamente como varones. Estas prácticas son frecuentemente promovidas y hasta obligadas por los familiares o amigos ante quienes tienen que demostrar su incorporación al mundo de los hombres. La iniciación sexual de los varones los obliga a cumplir con la erección y penetración muchas veces sin deseo, dejando experiencias de confusión e insatisfacción que difícilmente pueden confesar sin arriesgarse a la burla o el rechazo. Tal y como algunos hombres reseñan, esta experiencia más que atender a sus requerimientos eróticos personales, responde a las prescripciones y normatividades que confirman su masculinidad.

[...] ésa sí fue una experiencia traumática. Yo estaba en la secundaria y un amigo que sabe dónde hay chicas nos dijo que podemos ir a verlas, pagarles y tener sexo: ¡En la torre! ¿Cómo me voy a quedar atrás de mi compañero? Tuve esa experiencia y no me gustó nada [...] yo estaba bien nervioso, ya hasta que concluyó el acto, ése fue para mí un desperatar muy feo sobre el sexo [Ortiz, Rivas, Huerta y Salazar y García, 2003].

Los estudios cualitativos revisados coinciden en interpretar que los principales reguladores de la actividad sexual para los varones mexicanos entrevistados no son las intenciones personales ni la información, sino los valores culturales, la simbolización del género, los discursos sociales sobre la masculinidad, las presiones de sus grupos de sustentación y apoyo –familias, grupo de pares– y las experiencias socioeconómicas opresivas de dominación étnica, desigualdad de clase, desempleo, migración y cuestionamiento del rol de proveedor [Szasz, 1998].

El alarde sexual entre pares es una medida que emplean los varones para refrendar su masculinidad siempre a prueba, así que frecuentemente el deseo y la búsqueda de placer se ven nublados por la denodada competencia entre hombres. Con la exhibición de sus supuestas facultades y la afirmación pública de su habilidad sexual procuran negar sus fragilidades y dudas respecto a su identidad masculina; sus “fracasos” sexuales desmedran su virilidad y traen aparejada la duda respecto a su identidad sexual. Un joven entrevistado en la Ciudad de México nos habla de las prescripciones recibidas por su padre: “Debes tener varias mujeres para demostrar que eres hombre como yo” (Rodríguez, Amuchástegui, Rivas y Bronfman, 1995: 146).

No es fortuito que otros mencionen la preocupación por la eyaculación precoz como una causa de juicio sobre su desempeño viril y un motivo de fracaso en sus relaciones. Este asunto puede vincularse a la idea, antes citada, de que toda eyaculación es la muestra inobjetable de la fuerza imperiosa del deseo sexual masculino y de su satisfacción. Las ideas respecto de una sexualidad activa, impulsiva, penetrativa y siempre poderosa conllevan severas exigencias en su desempeño y provocan contradicciones entre responder a una identidad idealizada o a sus propios requerimientos. En algunos grupos estudiados (Rodríguez, Amuchástegui, Rivas y Bronfman, 1995) se observa que el escaso uso del condón entre los jóvenes informados es consecuencia de algunas de estas ideas asociadas directamente con la masculinidad. Las quejas sobre su uso se justifican de distintas maneras: el trastorno para la erección, el riesgo de que les provoque impotencia, o la

idea de que el hombre cabal debe arriesgarse apasionadamente y sin control para expresar el compromiso amoroso con la pareja. Algunas de estas premisas de género invitan al olvido de su propia salud y de la responsabilidad frente a sus parejas sexuales.

Por otra parte, la centralidad que ha adquirido el coito reduce las opciones de prácticas eróticas y de ritmos diferentes a una eyacuación casi inmediata. Esta costumbre ciertamente relacionada con el falocentrismo evita el reconocimiento de un “otro significativo”¹³ que posibilitaría un acercamiento entre sujetos y probablemente un encuentro más enriquecedor y satisfactorio. “La relación sexual para el hombre es la historia siempre dramática de un ser que quiere gozar del cuerpo de una mujer y acaba invariablemente por gozar de sus propios órganos (privándose con ello de los medios de gozar de esta mujer)” (Bruckner y Finkelkraut, 1981: 19).

Al asumirse como sujetos activos y experimentados, contraparte de las mujeres ignorantes y tímidas, a quienes por su naturaleza supuestamente frígida hay que despertar, sospechan y temen a las mujeres activas que no se avienen al patrón tradicional de la decencia femenina y pueden poner en entredicho la superioridad sexual estipulada para ellos.

Pero contradictoriamente, su visión poderosa e inagotable y la supuesta sexualidad morosa o insaciable de las mujeres los hace, en última instancia, responsables de la conducción del deseo femenino, en unos casos para alentarla y en otros para moderarla. De esta manera tales atribuciones se vuelven un peso en su contra que los obliga a responder conforme a estos mandatos y a relegar sus propios deseos.

[...] la mujer es más fría, más frígida... como más penosa... no se abre totalmente a ser acariciada, a expresar esa sensación que como hombre uno siente cuando tiene un orgasmo. Considero que la mujer es más reservada y por eso no disfruta realmente. Es necesario tener experiencia para llevar a una dama a la cama, por eso las jovencitas se enamoran de personas adultas, porque tienen la experiencia necesaria para hacerles disfrutar el amor [...] [Ortiz, Rivas, Huerta y Salazar, 2003].

¹³ El concepto de otro significativo fue acuñado por Georges Mead, y se basa en el que la dimensión de la otredad rebasa la experiencia directa intersubjetiva e implica el reconocimiento de otros aunque sean desconocidos. En este caso se usa como el reconocimiento interesado de la diferencia de aquel o aquella con quien se comparte alguna situación o cosa.

La potencia y el éxito sexual con las mujeres se consideran y proclaman como manifestaciones de virilidad; la exigencia de asertividad los hace competir contra otros hombres y consigo mismos, lo cual eleva su ansiedad durante los acercamientos sexuales y en muchos casos provoca el supuesto fracaso en su desempeño. Muchas experiencias de eyaculación precoz o impotencia pueden estar asociadas con el esfuerzo por la eficiencia sexual y no sólo con problemas de orden biológico, como aseguran ciertos sexólogos y algunos medios de comunicación.

No es trivial que algunos hombres perciban que la insistencia sexual sobre las mujeres, que a veces raya en acoso, demuestra sus cualidades viriles, y que si ellas no acceden se deteriora su imagen masculina. Como refiere Castro (1998) sobre una investigación rural en Ocuilco, Morelos: “Ser hombre en Ocuilco significa, entre otras cosas ponerse a ‘ganarle la voluntad’ a las mujeres. Ser por su parte mujer, es entre otras cosas resistir el acoso, es no fracasar en esa resistencia” (Castro, 1998: 116).

Ciertamente la mercadotecnia sexual ha cifrado su éxito en este tipo de imágenes, y en la actualidad promueve cualquier terapia milagrosa que ofrezca aumentar la potencia fálica. Aunque esta publicidad acepta la fragilidad masculina, enfatiza la hipersexualidad y el falocentrismo en detrimento de la apropiación de la totalidad del cuerpo, así como de su deseo y placer. Podemos pensar que, si bien en distintos grados que las mujeres y con efectos diferenciados, tampoco les pertenecen del todo a los hombres su cuerpo y su deseo, pues en distinta medida que a las mujeres también les son expropiados por la exigencia social de su desempeño viril y porque se ven forzados a convalidar las expectativas de dominio y poder que los mismos hombres se han trazado para responder a esta idea de la sexualidad hegemónica. De este modo el género, que determina los marcos para la experiencia de los cuerpos, sus deseos y placeres, constituye, cuando menos en nuestra cultura, una barrera para la apropiación de los derechos sexuales.

Lo que el deseo significa...

Si bien todas las sociedades muestran regulaciones sobre las prácticas sexuales, las occidentales modernas están particularmente preocupadas por las identidades sexuales, más que por el exceso o la medida de

su ejercicio, como en otras épocas o culturas. Weeks afirma, retomando el trabajo histórico de Foucault, que nunca antes la sexualidad había sido tan central. Más aún, en el siglo XX los sujetos definen de manera creciente su identidad en virtud de su sexualidad, es decir, buscamos la verdad de nuestra naturaleza en nuestros deseos sexuales (Weeks, 1998).

En este contexto sociohistórico y a pesar del gran interés que está despertando la noción de derechos sexuales en muchos ámbitos, es interesante que en las discusiones políticas se advierta la ausencia de crítica y precisión acerca del concepto de sexualidad y, más aún, de deseo. Cuando menos en América Latina es frecuente que se defienda “la preferencia sexual” o “la identidad sexual” –generalmente homosexual– partiendo de una concepción libertaria, en el sentido de que se apoye la búsqueda de satisfacción de un “deseo reprimido” y afanosamente asumido por el sujeto. Aunque reiteradamente se afirma que la sexualidad es una “construcción social”, el deseo es tratado como una característica anterior al sujeto. Dudamos en participar de tal concepción, pues al defender “el libre ejercicio de la sexualidad” se olvida que la construcción del deseo como represión y la necesidad de su liberación forman parte del mismo dispositivo moderno de poder: la construcción de subjetividades basadas en la verdad del sexo (Foucault, 1981).

Ya sea por reflejo de la doctrina cristiana de la concupiscencia o por la noción naturalizada del deseo como instinto biológico, tanto en el cristianismo como en la modernidad se concibe el deseo como la entraña que es imprescindible desentrañar. La doctrina cristiana impulsa al sujeto a ejercer una permanente vigilancia de sí, buscando al otro maligno que acecha continuamente y cuya eliminación, hasta en el sueño, sería la cúspide de la libertad, mientras que las ciencias del sexo conminan al sujeto a hablar sobre sus deseos, fantasías, placeres, etc. para encontrar en ellos el material de una hermenéutica que lleve a la verdad de sí.

El psicoanálisis ha sido determinante en esta concepción, ya que al inicio del siglo XX Freud introdujo una grieta en el orgullo racionalista al afirmar la existencia de procesos inconscientes que determinan en múltiples formas el deseo, el pensamiento y la acción de los sujetos. Lo que llamamos razón o conciencia sería apenas la superficie de una vasta estructura psíquica cuya mayor parte permanece en el inconsciente.

Freud afirma, partiendo de la hipótesis de la bisexualidad original, que los impulsos eróticos tienen como único fin la satisfacción, mas

no se encuentran intrínsecamente ligados a objeto alguno, sino sólo a la necesidad de eliminar el displacer que el estímulo trae consigo.

El *objeto* del instinto es la cosa en la cual o por medio de la cual puede el instinto alcanzar su propia satisfacción. Es lo más variable del instinto; no se halla enlazado a él originariamente, sino subordinado a él a consecuencia de su adecuación al logro de la satisfacción. No es necesariamente algo exterior al sujeto, sino que puede ser una parte cualquiera de su propio cuerpo y es susceptible de ser sustituido indefinidamente por otro en el curso de los destinos de la vida del instinto [Freud, 1973: 2042].

Aunque aquí se reconoce el impulso libidinal como correlato psíquico del sustrato biológico, el objeto del deseo no nacería de la biología, sino a partir de la experiencia. Según Freud, es a partir de la frustración que los seres humanos nos constituimos como tales en virtud de la facultad de fantasear, de evocar, de desear el objeto que en un momento dado permitió la satisfacción. Para el psicoanálisis el proceso que da como resultado ese deseo queda ajeno a la conciencia, aunque ulteriormente determine sus contenidos.

De este modo, lo que ha dado en llamarse “la sexualidad” –la heterosexualidad genital– no es sólo un producto de la historia social sino también de las biografías, siempre amenazadas por deseos inconscientes incompatibles con la identidad. Si la sexualidad en esta época y cultura está construida con base en la naturalización del falocentrismo heterosexual, entonces los sujetos se constituyen en función de ella, cerrándose a sí mismos a la riqueza y diversidad de la experiencia del erotismo. Freud se quejaba de esta condición subjetiva de la cultura occidental:

La elección de objeto queda restringida en el individuo sexualmente maduro al sexo contrario, y la mayor parte de las satisfacciones extragenitales son prohibidas como perversiones. La imposición de una vida sexual idéntica para todos, implícita en estas prohibiciones, pasa por alto las discrepancias que presenta la constitución sexual innata o adquirida de los hombres, privando a muchos de ellos de todo goce sexual y convirtiéndose así en fuente de una grave injusticia [Freud, 1973: 3042].

Debido a la construcción social de la normalidad como sinónimo de heterosexualidad reproductiva, tempranamente aprendemos a erradicar de nuestra conciencia los deseos cuyo significado puede amenazar nuestro vínculo con aquellos de quienes dependemos; en-

tre tales deseos están todos los placeres no genitales reproductivos, incluyendo el homoerotismo.¹⁴ Así, tanto la infinita diversidad del deseo como la riqueza posible de erotización de los cuerpos se ven coartadas, marcadas, definidas por nuestra imperiosa necesidad de sobrevivir en el mundo de la cultura y convertirnos así en los sujetos normales que desean sólo lo posible, o anormales que desean lo imposible, con el costo de la marginación.¹⁵

En un principio la renuncia a la satisfacción de la pulsión proviene del miedo a la autoridad, pero a medida que el sujeto se estructura, esta renuncia no es suficiente, pues en lo inconsciente pervive la condena no sólo de la consecución del placer, sino del deseo mismo: “la conciencia moral es la consecuencia de la renuncia instintual; o bien, la renuncia instintual (que nos ha sido impuesta desde fuera) crea la conciencia moral, que a su vez exige nuevas renunciaciones instintuales” (Freud, 1973: 3056).

De este modo, no es solamente que los sujetos evitemos llevar a cabo ciertos *comportamientos* sexuales, sino que alejamos de la conciencia aquellos *deseos* que interpretamos como amenazantes para nuestros vínculos amorosos.

Recapitulando, en la modernidad de las ciencias del sexo, entre ellas el psicoanálisis, el deseo ya no es concebido como la presencia del otro (el mal agazapado) dentro de sí, sino como la verdad oculta y distorsionada por el trabajo de la ley y la cultura: en el sexo se esconde la última verdad y es preciso descifrar sus oscuras manifestaciones. Ahora la verdad no está velada sino que es desconocida para el sujeto, aunque en última instancia determine su existencia.

Este trabajo sobre sí requiere sin embargo la presencia de otro que, en el caso de las sociedades modernas, sea representante de ciertos saberes especializados, particularmente la psiquiatría, el psicoanálisis y la sexología. Ya que el modo de sujeción consiste en el imperativo de hablar, se inauguran dispositivos para hacer hablar y para escuchar, con el fin de que el sexo aparezca, ya no para condenarlo,

¹⁴ Para Núñez (1999), por ejemplo, las inclinaciones exclusivamente hetero y homoeróticas serían más bien producto de la represión de uno de los componentes de la bisexualidad originaria.

¹⁵ Dos ejemplos pueden ilustrar lo anterior: la existencia de una cierta ortopedia de los cuerpos masculinos, en la cual se logra sensibilizar al pene como zona erógena no sólo predominante sino casi exclusiva (Brückner y Finkielkraut, 1981), y la difusión del concepto de orgasmo vaginal con penetración como indicador de la madurez y salud sexual de las mujeres, cuestionado apenas hacia los años setenta, cuando se reconoció el papel central del clítoris en el erotismo femenino (Koedt, 2001; Maines, 2001).

sino para regularlo, dirigirlo y administrarlo, con lo que se instituyen así las prácticas médicas y terapéuticas sobre él (García, 2003).

En las últimas décadas se ha desarrollado una profunda crítica a este sujeto del deseo, de la cual retomamos los planteamientos de Butler (2001), quien apoyándose en el trabajo de Foucault cuestiona la existencia de una sexualidad previa a la cultura.

Puede entenderse que la ley produce o genera el deseo que supuestamente reprime. El objeto de la represión no es el deseo, al que considera su objeto aparente, sino las múltiples configuraciones del poder en sí, cuya pluralidad desplazaría la supuesta universalidad y necesidad de la ley jurídica o represora. En otras palabras, el deseo y su represión son motivo para consolidar las estructuras jurídicas; el deseo se fabrica y se prohíbe como un gesto simbólico ritual mediante el cual el modelo jurídico ejerce y consolida su propio poder [Butler, 2001: 109].

Estos desarrollos son relevantes para nuestra pregunta debido a que trazan la formación de una “experiencia” por la que los individuos se reconocen como sujetos de una “sexualidad” (Foucault, 1988b: 7). Es decir, la importancia de estos discursos reside en que configuran el marco normativo en el cual los sujetos construimos nuestra experiencia del cuerpo y sus placeres. La aportación principal de tal crítica consiste entonces en cuestionar la naturalización del deseo y favorecer así las posibilidades de creación y singularidad.

Sin embargo, la idea de que el deseo reprimido es una “ficción lingüística” (Butler, 2001: 99) no pretende eliminar su existencia, sino afirmar que es fundado por la cultura y no preexistente a ella. Para efectos de argumentación podríamos decir que la noción del deseo reprimido es una narrativa dominante en la modernidad, frente a la cual los sujetos nos situamos de diferentes maneras. Es decir, aunque reconozcamos que no existe un deseo previo a la ley, sino fundado por ésta, ello no significa que no haya una experiencia de tal deseo en la modernidad, gracias a la cualidad constitutiva que tienen los discursos dominantes sobre los sujetos.

La importancia de las narrativas dominantes es que se transforman en los principales dispositivos interpretativos para organizar y comunicar la experiencia, aunque permanezcan prácticamente sin examen. Sólo en una época posterior, en un lugar distinto o en una nueva fase de la historia podemos adoptar la perspectiva que nos permite ver las narrativas tal y como son: construcciones sociales [Bruner, 1986: 18].*

De modo que aunque aquí se considere que los sujetos son constituidos por los diversos discursos sociales, tienen la posibilidad de maniobrar dentro de dicho dominio discursivo y de tomar una posición –si bien no de manera racional–, con el fin de que la narrativa de sí mismos pueda abarcar amplios matices de su experiencia. Así lo demuestra el siguiente diálogo con una joven de 23 años, casada y madre de un niño, residente en una comunidad rural del centro de México, quien narra su resistencia a admitir frente a su futuro esposo que anteriormente, y simplemente por deseo, tuvo relaciones sexuales con un hombre:

Amanda: Yo a mi esposo nunca le dije la verdad, o sea, yo nunca le dije en qué forma había pasado. Nunca se lo dije pues, por miedo, ¿no?, porque dije, “si se lo digo...”, pues yo le dije que me había pasado con un muchacho, pero nunca se lo dije en qué forma, simplemente se lo platicué.

Entrevistadora: ¿Tú le dijiste que ya no eras virgen?

A: Sí, yo le dije.

E: ¿Entonces, qué le dijiste?

A: Yo no le dije que me había ido voluntariamente al hotel con el chavo ese. Le dije lo de la muchacha que me había llevado con el muchacho a mentiras, porque pensé, “si le digo la verdad, ¡la que se va a armar!”, y yo lo quiero un montón. ¡Imagínese al principio! Si ahorita lo quiero, imagínese cuando todavía no lo conocía yo más a fondo, o sea, no compartía mis cosas con él, ni él conmigo. Entonces yo estaba con una ilusión. Pero yo sí le dije, “¿sabes qué?, si me quieres, yo ya no soy virgen” [...] incluso yo tuve relaciones también con él antes de vivir con él, pues él me aceptó.

E: ¿Tú le dijiste que no fue voluntario, que fue forzado?

A: Sí

E: Y, ¿qué hubiera pasado si le dices que fue voluntario?

A: ¡Uuuy! Yo pienso que no... que no me hubiera aceptado. Por eso nunca intenté decirle la verdad [Amuchástegui, 2001a: 291].

En nuestra cultura y sociedad actuales las narrativas sociales sobre el cuerpo y sus placeres se basan, entre otras estructuras, en el orden social de género, el cual trae aparejados el patriarcado y el sexismo. Por eso Izquierdo (1999) plantea que en este contexto el deseo sexual está fundamentado en el sexismo, en estructuras que construyen y determinan las categorías “mujer” y “hombre” como únicos modos de existencia, y que implican una infinidad de procesos macrosociales e íntimos que definen la identidad y las prácticas sexuales.

[...] es probable que, debido al sexismo imperante, la criatura haya desarrollado su identidad y orientado su sexualidad en un medio lleno de reacciones virulentas ante cualquier transgresión al sexismo. Ha captado la existencia de diferencias de género, y el trastorno emocional que produce en sus otros significativos cualquier indicio de que la criatura no se adecua a las expectativas [...] [Izquierdo 1999: 171].

Como ya hemos dicho, en el deseo están implícitas entonces la historia colectiva y la individual, la experiencia y la frustración, de modo que lo que deseamos eventualmente está revestido de significados culturales que rebasan el mero impulso que clama satisfacción. Uno de estos significados es el amor romántico, el cual funciona actualmente en muchos sectores de las sociedades occidentales como organizador de las sexualidades, los afectos y las relaciones entre hombres y mujeres. En su ensayo sobre los efectos de la modernidad en la intimidad, Giddens (1992) define el amor romántico como una construcción específicamente europea, resultado de un complejo proceso sociohistórico de los últimos tres siglos en el cual se creó el espacio del hogar y se separaron las esferas doméstica y laboral como espacios segregados por sexo.

El surgimiento de ideales del amor estrechamente conectados con los valores morales del cristianismo fue específico de Europa. El precepto de que uno debe dedicarse a Dios con el fin de conocerlo, y que a través de este proceso se logra el conocimiento de sí, se convirtió en parte de la unidad mística entre hombre y mujer. La idealización temporal del otro, típica del amor pasional, se unió aquí con un involucramiento más permanente con el objeto de amor; y aun en fechas tempranas estaba ya presente una cierta reflexividad [Giddens, 1992: 39].*

La construcción del amor romántico ha permeado diferentes estratos de las sociedades occidentales, incluso como posibilidad de subversión de las uniones no basadas en él, porque parte de una noción de autonomía de el o la amante en la búsqueda del objeto de deseo. El orden social de género interviene de manera definitiva en esta construcción, pues el entronizamiento del amor romántico trajo consecuencias contradictorias y diferenciadas para hombres y mujeres. Mientras que en sus albores, en la Europa del siglo XVIII la atracción del amor romántico permitía a las mujeres construirse como sujetos activos y con ello subvertir su sujeción a las decisiones de otros, eventualmente su confinamiento al espacio doméstico y su separa-

ción del mundo externo les acarrearón una nueva subordinación. Para los hombres, por su parte, las tensiones entre el amor romántico y el amor pasional se vieron resueltas con la separación de los espacios y personajes del matrimonio y de la expresión erótica, como la amante o la prostituta (Giddens, 1992).

Para Izquierdo el amor romántico –como se entiende hoy día– y su destino en el matrimonio están esencialmente ligados a la desigualdad entre hombres y mujeres, no sólo en la estructura de la división sexual del trabajo, sino en la búsqueda de la satisfacción del deseo. Se pregunta: ¿cómo podemos las mujeres desear a un hombre que nos requiere para funcionar como amas de casa?, ¿por qué muchas mujeres se enamoran y apasionan por hombres que les indican con claridad su potencial de ser violentos?, ¿por qué las mujeres desean ser deseadas y los hombres desean poseer? Y nosotros con ella nos preguntamos: ¿qué hay en las relaciones de género que los celos de los hombres son entendidos por las mujeres como una expresión de amor? Aquí destacamos la importancia de la compleja relación entre la construcción de un deseo heterosexual reproductivo, basado en parte en instituciones históricas como el amor romántico, y las condiciones estructurales que le dan sustento (como la división sexual del trabajo y el orden de género).

En resumen, en este segmento hemos tratado de comunicar la idea de que, si *la construcción del deseo como extraño* (en hombres y en mujeres, aunque de diferente manera) es parte intrínseca de una estructura social que impone ciertas condiciones para la construcción de subjetividades, es necesario transformar las estructuras para que los sujetos se transformen también. Esto es actualmente imposible: la destrucción del género como fundamento de la organización y de la desigualdad social no es inmediato ni producto de la voluntad. ¿Qué podemos entonces hacer para que hombres y mujeres se apropien de su derecho al placer reconociendo el derecho de otros a lo mismo? Es decir, ¿cómo podemos pasar de una concepción estructural pesimista a una propuesta de acción?

Una ética ciudadana de la sexualidad

El propósito de este artículo ha sido presentar a debate algunas ideas sobre las posibilidades de apropiación de los derechos sexuales, es decir, sobre los procesos que pueden intervenir, finalmente, en la

construcción de ciudadanía en términos sexuales. Pero cabe preguntarnos si es posible o deseable tal construcción.¹⁶ La cuestión es relevante debido a que en este momento el concepto de ciudadanía referido a la sexualidad es motivo de un intenso debate, especialmente en cuanto al papel del Estado en los derechos sexuales, dado que se refieren al ejercicio de la intimidad y la libertad, y su formulación puede prestarse a una reglamentación de los deseos y los placeres (Miller, 2003).¹⁷

Por ello, más que utilizar el término de *ciudadanía sexual*, que podría suponerse restringido a ciertos grupos poblacionales –mayores de edad–, o interpretarse como la relación directa del sujeto frente al Estado, proponemos discutir acerca de la necesidad de una *ética ciudadana de la sexualidad*. Esto podría definirse como la formación y educación de todos los miembros de una sociedad en ciertas prácticas de sí (Foucault, 1988a) que les permitieran autorizar sus deseos, prácticas e identidades sexuales, así como respetar los de otros, participando en la construcción de las condiciones de posibilidad para tal ejercicio (Corrêa y Petchesky, 2001; Petchesky, 2000).

Detallando este concepto, Foucault considera que la moral, o mejor, las “moralidades”, se componen de dos aspectos: sus códigos de comportamiento (prescriptivos o propositivos, según el caso), y “las formas de la subjetivación moral y de las prácticas de sí que tienden a asegurarla[s]” (Foucault, 1988b: 30). Código y ética serían entonces los elementos fundamentales de toda moral. En la historia de las sociedades occidentales europeas existen moralidades “orientadas hacia el código” u “orientadas hacia la ética”, es decir, cuyo acento está puesto en las reglas y los mecanismos que se construyen para asegurar su obediencia, o en las formas de relación que el sujeto debe establecer consigo mismo. Weeks (1995) considera que la moral cristiana y la de la Ilustración insisten más en el código que en la ética, y que

El desafío contemporáneo consiste entonces no en buscar una nueva moralidad, sino en inventar prácticas que eviten los modelos de dominación y subordinación, pecado y confesión, natural y perverso: prácticas que son “prácticas de libertad”. Esto implica una lucha contra los procesos normalizadores de la modernidad que oscurecen la falta de

¹⁶ Conviene recordar que se corre un riesgo con este término debido a que actualmente el concepto legal de ciudadanía excluye a los menores de edad, ante lo cual es fundamental insistir en la importancia de los derechos de los niños, las niñas y los jóvenes.

¹⁷ Sonia Corrêa, comunicación personal, 2002.

libertad, una falta de autonomía, detrás de una pantalla de individualismo [Weeks, 1995: 56].*

Tal ética implicaría, por lo tanto, un cuidado de sí inserto en una participación política –ciudadana– en diversos tipos de discusión sobre códigos morales sexuales. Haciendo eco de la máxima feminista “lo personal es político”, la ciudadanía sexual incluiría la construcción y ejercicio de una ética de “lo privado y lo público”, pues la democracia de las relaciones íntimas no puede existir sin instituciones que la sostengan.

Al ofrecer a la discusión esta ética ciudadana de la sexualidad, pretendemos plantear los dilemas y bondades que implica el ejercicio de los deseos y los placeres eróticos, en el sentido de que se juegan en ellos tanto la libertad individual como la responsabilidad hacia la comunidad. En su ensayo *Invented Moralities*,¹⁸ Weeks (1995) se refiere con amplitud a la necesidad de que se construya colectivamente una serie de valores adecuados a la época actual de “incertidumbre sexual”, mismos que salvaguarden tanto la expresión de la singularidad como el respeto y la solidaridad hacia otros. Necesitamos

[...] un cambio en nuestro pensamiento sobre moralidad: desde una moralidad de actos, la cual ubica la verdad y el bien o el daño en prácticas particulares, hacia una ética de las relaciones y la elección de relaciones, que insiste en que escuchemos cómo nos comprometemos unos con otros y cómo respondemos a las necesidades de cada uno/a como seres humanos semejantes [Weeks, 1995: 54].*

Tras afirmar que es imposible –e indeseable– establecer códigos universales fijos, ajenos a las demandas y condiciones específicas de los diferentes grupos sociales, Weeks critica tanto las posiciones construccionistas como las relativistas frente a lo erótico y propone que más que seguir la discusión sobre la dicotomía esencialismo-construccionismo, podríamos insistir en las vicisitudes de las relaciones entre lo universal y lo particular. Por eso, aunque es imprescindible afirmar el valor intrínseco de la diversidad, ello no significa legiti-

¹⁸ Si bien esta obra nos parece un referente fundamental para el tema que nos ocupa, Weeks –como Foucault en su momento– parece ceñir relativamente las posibilidades de crecimiento y creatividad en lo erótico a los estilos de vida homosexuales, negando hasta cierto punto las aperturas y fugas que la propia heterosexualidad permite. Para muestra basta ver el filme *Secretary*, de Steven Sheinberg (2003), en el que se expresa lo difícil que es para los personajes (hombre y mujer) autorizarse prácticas eróticas diferentes al coito vaginal reproductivo.

mar indiscriminadamente toda práctica o relación sexual.¹⁹ Asimismo, el valor de la diversidad no debe tampoco detenerse frente a las culturas particulares, por más arraigadas que éstas se encuentren, si se trata de garantizar las posibilidades de elección de sus miembros.

En ese sentido la libertad depende de las condiciones de posibilidad para la elección por parte de los sujetos. No se trata aquí de la pregonada libertad para el consumo o para la búsqueda individualista del placer, sin tomar en cuenta las necesidades de otros, sino precisamente del ejercicio ético que aspira a garantizar la elección *para todos los miembros* de una sociedad.

Los individuos deberían ser libres e iguales en la determinación de las condiciones de sus vidas; es decir, deberían gozar de iguales derechos (y consecuentemente de iguales obligaciones) en la especificación del marco que genera y limita las oportunidades disponibles para ellos, mientras no desplieguen este marco para negar los derechos de otros [Held, 1987: 290].*

Esto apoyaría, pues, un concepto de “autonomía democrática” (Held, 1987) que tiene grandes implicaciones para un proyecto de transformación social. No obstante, el lenguaje abstracto de los derechos y la ética, aunque imprescindible, deberá ser enriquecido con las particulares situaciones de vida de sujetos y grupos sociales. Por ejemplo, la libertad sexual se apoya en la posibilidad de elección, lo cual nunca es abstracto ni esencial. Más bien la elección –y por tanto la libertad– está condicionada por los contextos económicos, culturales y políticos, de modo que para muchas personas –en América Latina desde luego– elegir es una mera ilusión en virtud de su condición de subordinación y exclusión social. Por ello, el hacer del placer el fin último de una ética sexual, sin tomar en cuenta nuestra naturaleza eminentemente social, puede poner en peligro precisamente los proyectos democráticos de la intimidad y de la vida social, como lo demuestra la conversión del sexo en mercancía, con sus consecuencias de abuso, violencia y muerte.

Ahora bien, las relaciones entre el sujeto y la colectividad no siempre son armoniosas, pues implican una permanente posibilidad de conflicto, tanto que los derechos individuales pueden chocar entre sí y con los del conjunto de una sociedad. Aun así, para que tal dilema

¹⁹ Como bien lo discrimina Foucault al eliminar la violación como una forma lícita de placer.

pueda siquiera plantearse es necesaria la existencia de sujetos que afirmen sus derechos:

Una subjetividad moral autónoma, dispuesta a desafiar al poder cuando es arbitrario o ilegítimo, implica un fuerte sí mismo [*self*] que ha logrado internalizar criterios sobre la autoridad moral. Y tal subjetividad autónoma es sostenida a lo largo de la vida gracias al reforzamiento intersubjetivo, anclado en la participación en redes, grupos e instituciones sociales [Jelin, 1996: 111].*

Para el surgimiento de esta “subjetividad moral autónoma” se requieren condiciones “internas” y “externas”, entre las cuales se encuentran, por ejemplo, el orden de género y la naturaleza del concepto de persona en las diversas culturas. Hasta aquí las propuestas de Weeks son muy interesantes, pero habría que pensar si habiendo nacido del concepto occidental de persona –fundamento del liberalismo–, podrían incluir otros modos de existencia.

[...] este ideal autónomo tiende a restringirse a los grupos dominantes de la sociedad; el resto no cuenta con este lujo, ni siquiera de poder escoger quién o qué ser. Y [...] aun los grupos dominantes viven una mentira: su autonomía yace en su poder para construir otros no autónomos. Aun ellos dependen de estos otros, sin quienes su autonomía ilusoria se desvanecería [Sampson, 1994: 166].*

Aunque Moore (1994) y otros antropólogos hayan advertido la particularidad de este concepto de persona totalmente autónoma, no niegan que en las diferentes culturas exista una unidad referente al individuo, misma que puede precisamente sostener la ética: “mientras las personas en algunas sociedades pueden pensarse como inseparables de otras personas, esto no significa que los individuos no existan o que las acciones de la gente no sean evaluadas en términos de una trayectoria o carrera de vida individual” (Moore, 1994: 33).*

En nuestro país existe un ejemplo paradigmático de este dilema: la visión de las mujeres zapatistas respecto a sus derechos en el contexto de los derechos de sus pueblos. En las conclusiones del Encuentro Nacional de las Mujeres de la Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía (ANIPA, s.f.), las mujeres indígenas definen la autonomía:

Existen diferentes tipos de autonomía, ya que cada quien las maneja como quiere, pero lo importante es que se luche por ella a todos los

niveles, es decir, comunal, municipal, regional, estatal, nacional y personal, para nosotras como mujeres [...] La autonomía para nosotras las mujeres implica el derecho a ser autónomas, nosotras como mujeres a capacitarnos, buscar los espacios y mecanismo para ser escuchadas en las asambleas comunitarias y tener cargos. Igualmente implica enfrentarnos al miedo que tenemos nosotras para atrevernos a tomar decisiones y a participar, buscar independencia económica, independencia en la familia, seguir informándonos porque el conocimiento nos da autonomía. Difundir las experiencias de mujeres para animar a otras a que participen, el poder participar en este tipo de reuniones.

– Todos los planes de desarrollo sean manejados por los propios pueblos, pero que éstos incluyan a las mujeres.

– Que existan igualdad de salarios y derechos para hombres y mujeres, que las costumbres no sean un pretexto para violar nuestra salud física y emocional, que no se nos discrimine.

– La autonomía que queremos no es sólo en los territorios, en la comunidad, sino también para nosotras las mujeres, que podamos participar y no estar en la cocina, con este movimiento de los zapatistas ya despertamos y queremos hacer acciones fuertes para que nos tomen en cuenta.

Estas demandas suponen no sólo el reconocimiento de la individualidad sino también el de “las mujeres” como sujeto social, de modo que se articulan no desde el aislamiento personal sino desde el centro de un movimiento social de gran impacto. El reto es, entonces, conocer las formas en que este dilema o conflicto se enfrenta en las diversas situaciones particulares.

En nuestra experiencia de investigación, la autorización que las mujeres más pobres y con biografías más traumáticas hacen de sí mismas está construida a partir de experiencias de atropello y maltrato; es decir, de manera defensiva, más que en función de sus deseos, expectativas o aspiraciones. Las entrevistadas hablan más bien de “ganarse” el derecho en función del sufrimiento vivido, del ejercicio de la maternidad o como obsequio de otros con quienes mantienen relaciones de subordinación (cónyuges, padres, médicos, empleados de gobierno, etc.). Es decir, en sus intervenciones no aparece, en cuanto a lo erótico, un sujeto activo que luche por espacios para la libre expresión o búsqueda del placer. Sus situaciones y relaciones se padecen más que elegirse, de modo que no parecen vislumbrar la posibilidad de construir un proyecto personal en esta faceta de sus vidas, y queda solamente la necesidad de responder a las condiciones inmediatas de sobrevivencia. “La enunciación ‘yo quiero’ está mediada por

las necesidades de los hijos, o simplemente sustituida por su contraria –‘yo no quiero’– en general refiriéndose a desmanes sufridos” (Rivas y Amuchástegui, 1999: 18).

Como dijimos anteriormente, en el caso de los hombres la autorización de sus deseos o identidades eróticas –llevados a cabo o no– está mediada por la homofobia que descalifica cualquier placer distinto del falocentrismo heterosexual reproductivo.²⁰ Ahora bien, mientras más contacto han tenido con discursos de la modernidad sobre la equidad de género o la ciencia del sexo, más cuestionan la exclusividad masculina del deseo y construyen a algunas mujeres como sujetos de deseo y placer. Mario, un joven estudiante de una comunidad rural de Michoacán, relata así su primera experiencia coital, ocurrida durante la secundaria:

Mario: Cuando pusieron ahí el condón [en una clase] y algunos otros videos, le digo a la chava, “¿a poco sí servirá éste?”, como nos habían hablado del condón y la chava dice “pues vamos a usarlo”; “puro relajó”, le digo yo. Nunca se rajaban ellas y uno tampoco, ¿no? “Pues vamos, vamos pa’l cerro y lo usamos [risa] para empezar a aprender”.

Entrevistador: ¿Nunca habían tenido relaciones?

Mario: Yo no, quién sabe ella. Yo no. Y creo que sí funcionó el preservativo porque ya desde ahí con las otras amigas... ninguna se embarazó [Amuchástegui, 2002].

En este fragmento Mario describe a su compañera sexual como un sujeto en igualdad de condiciones que él. Según su narración, no sólo ella toma la iniciativa para tener relaciones sexuales, sino que da por sentado el uso del condón, en lo cual ambos están de acuerdo.

Es distinto el caso cuando interviene la posibilidad de procreación, pues los entrevistados diferencian radicalmente las consecuencias que tienen las relaciones coitales para las mujeres y para los hombres. En esta situación algunos de ellos apelan a su posición de ventaja en las relaciones de género, en el sentido de que se adjudican la posibilidad de optar o no por la paternidad, lo cual parece vedado para las mujeres. El propio Mario, que expresa sin reparos esa equidad sexual con sus compañeras, especula sobre su reacción ante un embarazo no planeado por él:

²⁰ Véase en este artículo el apartado “Sexualidades generizadas: ¿un obstáculo en la apropiación de los cuerpos?”.

Estas relaciones se llevaron así, fueron relaciones nada más como de amigos así. Siempre la chava decía “si pasa algo tú vas a ser responsable”, pus yo le decía “pus sí”, nada más para que me diera chance ¿no? Pero imagínate si llegara a pasar algo, quién sabe qué diría yo estando ahí, “no, pues hazle como puedas” [risa]. No sé, no sé ni qué le diría a la chava, pero pus como siempre usaba el preservativo, pus ya, no pasaba nada [Amuchástegui, 2002].

Sebastián, joven pescador purépecha de la isla de Janitzio, se ufana del modo en que varias de sus parejas sexuales lo eximieron explícitamente de su responsabilidad sobre el producto de sus encuentros:

Yo le dije “¿qué harías si te embarazas?” y me dice “yo lo dejo crecer, yo quiero tener un hijo tuyo”, “pero ¿por qué si ni me conoces?”. “Pero es que te he visto tocando [en la banda] y te estoy persiguiendo, me gustas y me gustaría tener un hijo tuyo. Por eso hice la relación sexual contigo, para poder tener un hijo. Nomás yo lo quiero tener para mí, no te voy a meter en problemas, no te voy a amenazar ni te voy a chantajear, nomás quiero tener tu hijo”. Pero no sabría decirle si se embarazó o no. No tenía mucho tiempo que tuvimos relaciones sexuales y yo no sabría decirle si era mío o de otro o era de su novio ¿no? [Amuchástegui, 2002].

Por todo lo anterior, no propugnamos aquí por enumerar derechos sexuales específicos, sino más bien por *la afirmación del derecho a las condiciones para el ejercicio libre de los deseos y placeres*, siempre en el contexto del respeto a los derechos de otros. Después de todo, como afirma Ávila (2003: 3) “la intimidad sólo puede existir en el marco de un proyecto de democracia de la vida privada” y, añadiríamos, también de la vida pública.

La dimensión de justicia social crea una relación directa entre esos derechos y la problemática de las condiciones materiales de vida. La falta de acceso a la distribución de la riqueza material imposibilita de manera radical el ejercicio de la autonomía sobre la vida reproductiva [y sexual]. En este contexto, una dimensión fundamental para su realización es justamente la garantía de los derechos sociales por parte del Estado. La democratización de la vida cotidiana no es posible cuando en ella prevalecen la carencia y la exclusión social [...] Cualquier derecho centrado en la superación de la desigualdad social presupone un modelo de desarrollo humano y un Estado democrático que propicia el bienestar [Ávila, 2003: 8].

La ausencia de tales condiciones –materiales, culturales y subjetivi-

vas— priva en los países latinoamericanos, a pesar de los procesos de democratización política por los que han pasado en tiempos recientes. No es gratuito, entonces, que entre las mujeres que hemos entrevistado sea difícil encontrar una construcción de los placeres como bienes en sí mismos, sino más bien la concepción de la sexualidad como una obligación más en el contexto de la división sexual del trabajo. En algunos casos la utilización del cuerpo exclusivamente como herramienta de trabajo, en situaciones de extrema pobreza o maltrato, dificulta considerablemente el reconocimiento de otro tipo de procesos corporales relacionados con el placer y con la salud. Incluso algunas mujeres negaban en las entrevistas la experiencia de la excitación o el placer eróticos: “No, no tenía interés [en la sexualidad]. O sea, de hecho, a mí me han preguntado de la masturbación, y yo jamás en mi vida me he masturbado, no tengo la necesidad. ¿O será que soy fría?” (Rivas y Amuchástegui, 1999: 36).

No en balde una de las conclusiones de este estudio es que la apropiación de los derechos reproductivos parece más fácil en el contexto de la organización por la lucha de mejores condiciones materiales de vida, pues implica la construcción de una noción de sujeto de derecho que puede extenderse —aunque no automáticamente— a la vida íntima (Rivas y Amuchástegui, 1999).

En una sociedad democrática es preciso que los ciudadanos participen en la construcción de tales condiciones de posibilidad del ejercicio del derecho. Es necesario reiterar las críticas a las posiciones asistencialistas y paternalistas de los estados y construir una “cultura ciudadana desde abajo” (Jelin, 1996: 103). Mucho se ha escrito en ese sentido sobre el ejercicio de los derechos en general, pero frecuentemente se olvida que la ciudadanía incluye no solamente derechos sino también responsabilidades.

El deber y la obligación implican un imperativo coercitivo; pero las responsabilidades [...] son más amplias y se extienden más allá del deber. Esta dimensión incluye un compromiso cívico, centrado en la participación activa en la vida pública (las responsabilidades de la ciudadanía) así como aspectos simbólicos y éticos que confieren un sentido de identidad y pertenencia, un sentido de comunidad. En realidad, es el sentido de comunidad el que promueve la conciencia de ser un sujeto con el derecho a tener derechos. La dimensión cívica de la ciudadanía está anclada en los sentimientos subjetivos que unen o enlazan a una comunidad, en contraste con los elementos supuestamente más racionales de los derechos civiles y sociales [Jelin, 1996: 106].*

Una parte de tales responsabilidades sería, por lo tanto, la participación en la construcción social de condiciones de posibilidad para el placer en todos los miembros de una sociedad. En este sentido, en América Latina se desempeña una gran cantidad de trabajo organizativo, con frecuencia como parte de movimientos sociales, con el afán de propiciar la construcción de la ciudadanía. Un ejemplo es el trabajo que desarrolla en Brasil Paiva (2002), pues retoma el concepto de vulnerabilidad social frente a la infección por VIH. Siguiendo la tradición de Paulo Freire (1974) se llevan a cabo “grupos psicoeducativos” donde:

Quien trabaja con una idea de sujeto-ciudadano, encara su propuesta como punto inicial para una vívida interacción y no como un producto acabado. Una propuesta a ser negociada, adaptada, comunicada y no impuesta u ordenada. Se espera que el individuo-ciudadano se relacione siguiendo un movimiento de deconstrucción y reconstrucción, de apropiación colectiva e individual de propuestas [...] Que sienta “el derecho a tener derechos y a crear derechos”. Un individuo-ciudadano comparte derechos y responsabilidades como alguien que se considera parte de un contexto mayor, sobre el cual ejerce influencia, colocándose como *agente y sujeto* de sus acciones. Es estimulado a progresar, a mejorar su calidad de vida, al mismo tiempo que se considera parte de una comunidad más amplia [...] En esta perspectiva, se lidia con la desigualdad siempre pensando en ampliar los beneficiarios; en cómo incluir [Paiva, 2002: 33].*

Nuestra experiencia mostró que las mujeres entrevistadas encontraron el participar en grupos un apoyo fundamental en la construcción de la autorización de sí mismas como sujetos de derecho, como lo ilustra la siguiente afirmación de una participante en una organización de lucha por la vivienda: “Yo de lo que he aprendido aquí es que cuando a uno lo quieren tomar, o sea la relación sexual, tiene uno derecho de que si quieres, lo quieres, y si no, no. Antes me aguantaba y ahora no” (Rivas y Amuchástegui, 1999: 20).

Asimismo, el trabajo de reflexión crítica en grupos de hombres parece ofrecer un potencial considerable para que el derecho a ejercer los deseos y placeres sea contextualizado en cuanto a sus consecuencias –como la reproducción o el riesgo de infección–, y a sus relaciones, es decir, reconociendo a los otros su carácter de sujetos con derecho propio.²¹

²¹ Sin embargo es importante mencionar que este tipo de trabajo con hombres,

Para cerrar... por ahora

En este artículo hemos pretendido plantear una serie de preguntas acerca de los procesos de apropiación subjetiva de los derechos sexuales, con el afán de colaborar y participar en la construcción de sus condiciones de posibilidad, en especial en nuestras sociedades latinoamericanas.

Esperamos que tras estas reflexiones salten a la luz la complejidad del problema que nos ocupa y la necesidad de mantener vivas y abiertas las deliberaciones sobre los conceptos de derechos, ética y valores sexuales, tomando siempre en cuenta que los contextos de desigualdades múltiples marcan la experiencia erótica de los sujetos. Algunos testimonios como los que a continuación compartimos, nos dan ánimos para continuar esta búsqueda. Dicen dos mujeres activistas de una organización social de lucha por la vivienda:

Ahora [en la organización social de mujeres] ya aprendí qué es abuso sexual, o sea, si uno no quiere y lo agarran por la fuerza. Antes, a uno lo agarraban por la fuerza y ni en cuenta, ni protesta uno, ni dice, nada, uno piensa que es su deber de esposa.

Yo de lo que he aprendido aquí, es que cuando a uno lo quieren tomar, o sea la relación sexual, tiene uno derecho de que si quieres, lo quieres y si no, no. Antes me aguantaba y ahora ya no [Rivas y Amuchástegui, 1999: 20].

Y con Sampson (1994) afirmamos que: “*Yo* no puedo ser libre, sólo *nosotros* podemos ser libres”.

Bibliografía

- Alcántara Zavala, Eva (2003), *El género en la construcción de significados de malestar sexual en mujeres y hombres que asisten a terapia sexual*, tesis de maestría en Estudios de la Mujer, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.
- Amuchástegui, Ana (2002), “No sé decirle si quedó embarazada’. Género, responsabilidad y autonomía entre jóvenes mexicanos”, trabajo presen-

por ser muy novedoso, ha sido objeto de una reflexión crítica considerable y en ocasiones se corre el riesgo de victimizar a los participantes y con ello facilitar la justificación, por ejemplo, de su uso de la violencia (Amuchástegui, 2001b).

- tado en la Conferencia Regional Varones Adolescentes: Construcción de Identidades de Género en América Latina y El Caribe, Santiago de Chile, 6 a 8 de noviembre, Flasco-Chile (mimeo.).
- (2001a), *Virginidad e iniciación sexual en México: experiencias y significados*, México, Edamex/The Population Council.
- (2001b), “La navaja de dos filos: la investigación y el trabajo sobre hombres y masculinidades en México”, *La Ventana*, vol. 2, núm. 14, pp. 102-124.
- ANIPA (Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía) (s.f.), *Influencia del zapatismo para las mujeres indígenas*, México.
- Ariès, Philippe *et al.* (1987), *Sexualidades occidentales*, México, Paidós.
- Ávila, Ma. Betânia (2003), *Reflexiones sobre los derechos reproductivos*, Conferencia Electrónica Modemmujer, www.laneta.apc.org/cgi-bin/WebX?230@@.ee6f093 (Documento 4.179).
- Bruckner, Pascal y Alain Finkelkraut (1981), *El nuevo desorden amoroso*, Barcelona, Anagrama.
- Bruner, Edward (1986), en Victor Turner y Edward Bruner (coords.), *The Anthropology of Experience*, Urbana y Chicago, University Illinois Press.
- Bunch, Charlotte, Claudia Hinojosa y Niamh Reilly (coords.) (2000), *Los derechos de las mujeres son derechos humanos. Crónica de una movilización mundial*, México, Rutgers/Edamex.
- Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, México, Paidós.
- (2001), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós/PUEG, UNAM.
- (1998), “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, *Debate Feminista*, año 9, vol. 18.
- (1997), “Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault”, en Marta Lamas (coord.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG, UNAM/Paidós.
- Castro, Roberto (1998), “Uno de hombre con una mujer es como una corriente eléctrica: subjetividad y sexualidad entre los hombres de Morelos”, *Debate Feminista*, año 9, vol. 18.
- Coria, Claudia (1992), *El sexo oculto del dinero*, México, Paidós.
- (1991), *El dinero en la pareja*, México, Paidós.
- Corrêa, Sonia y Ros Petchesky (2001), “Los derechos reproductivos y sexuales: una perspectiva feminista”, en Juan Guillermo Figueroa (coord.), *Elementos para un análisis ético de la reproducción*, México, PUEG, UNAM/Porrúa.
- Fabros Lactao, Mercedes *et al.* (1998), “From *Sanas* to *Dapat*. Negotiating Entitlement in Reproductive Decision-Making in the Philippines”, en Ros Petchesky y Karen Judd (coords.), *Negotiating Reproductive Rights. Women’s Perspectives accross Countries and Cultures*, Nueva York, Zed Books.
- Flandrin, Jean-Louis (1987), “La vida sexual matrimonial en la sociedad antigua: de la doctrina de la Iglesia a la realidad de los comportamientos”, en Philippe Ariès *et al.* (coords.), *Sexualidades occidentales*, México, Paidós.

- Foucault, Michel (1999), *Historia de la sexualidad*, vol. 3, *La inquietud de sí*, México, Siglo XXI.
- (1990), *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- (1988a), “El sujeto y el poder”, en Paul Rabinow y Dreyfus Hubert (coords.), *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM.
- (1988b), *Historia de la sexualidad*, vol. 2, *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI.
- (1987), “La lucha por la castidad”, en Philippe Ariès *et al.* (coords.), *Sexualidades occidentales*, México, Paidós.
- (1984), *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI.
- (1981), *Historia de la Sexualidad*, vol. 1, *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- (1979), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- Freire, Paulo (1974), *La educación como práctica de la libertad*, México, Siglo XXI.
- Freud, Sigmund (1973), *Los instintos y sus destinos*, tomo 2, Madrid, Biblioteca Nueva (Obras completas).
- García Canal, Ma. Inés (2003), *Espacio y poder*, tesis de maestría en Ciencias Políticas, México, UNAM.
- Giddens, Anthony (1992), *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, Polity Press.
- Gruzinski, Serge (1987), “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España”, en *Seminario de Historia de las Mentalidades. El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz/INAH.
- Held, David (1987), *Models of Democracy*, Cambridge, Polity Press.
- Heller, A. y F. Fehér (1988), *The Postmodern Political Condition*, Cambridge, Polity Press.
- Izquierdo, Ma. Jesús (1999), *El malestar en la desigualdad*, Madrid, Cátedra.
- Koedt, Anne (2001), “El mito del orgasmo vaginal”, *Debate Feminista*, año 12, vol. 23, pp. 254-266.
- Jelin, Elizabeth (1996), “Citizenship Revisited: Solidarity, Responsibility and Rights”, en Elizabeth Jelin y Eric Hershberg (coords.), *Constructing Democracy. Human Rights, Citizenship and Society in Latin America*, Boulder-Oxford, Westview Press, pp. 101-120.
- Laqueur, Thomas (1994), *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Valencia, Cátedra.
- Legros, Monique (1982), “Acerca de un diálogo que no lo fue”, en *Familia y sexualidad en Nueva España. Memoria del Primer Simposio de Historia de las Mentalidades: Familia, matrimonio y sexualidad en Nueva España*, México, FCE.
- López Austin, Alfredo (1996), “La sexualización del cosmos”, trabajo presentado en el First Congress of FEMESS, abril, México (mimeo.).
- (1989), *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguas nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

- Maines, Rachel (2001), "La tecnología del orgasmo", *Debate Feminista*, año 12, vol. 23, pp. 166-219.
- Martin, Emily (1987), *The Woman in the Body*, Boston, Beacon Press.
- Masters, W. y V. Johnson (1976), *Respuesta sexual humana*, Argentina, Intermédica.
- Mc Nay Louis (1992), *Foucault and Feminism*, Reino Unido, Polity Press.
- Miller, Alice (2003), "Las demandas por los derechos", Conferencia Electrónica Modemujer, en www.laneta.apc.org/cgi-bin/WebX?230@@.ee6f0b1, 10 de junio.
- Moore, Henrietta (1994), *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*, Indiana, Indiana University Press.
- Núñez, Guillermo (1999), *Sexo ente varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, México, Porrúa/UNAM.
- ONU (1995), *Plataforma para la acción. IV Conferencia Mundial sobre la Mujer*, Beijing.
- Ortiz, Adriana *et al.* (2003), "El papel de los hombres en el ejercicio y apropiación de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres", México (mimeo.).
- Osakue, Grace y Adriane Martin-Hilber (1998), "Women's Sexuality and Fertility in Nigeria. Breaking the Culture of Silence", en Ros Petchesky y Karen Judd (coords.), *Negotiating Reproductive Rights. Women's Perspectives accross Countries and Cultures*, Nueva York, Zed Books.
- Paiva, Vera (2002), "Sem mágicas soluções: a prevenção e o cuidado em HIV/AIDS e o processo de emancipação psicossocial", *Comunic, Saúde, Educ*, vol. 6, núm. 11, pp. 25-38.
- Pérez Cortés, Sergio (1991), "El individuo, su cuerpo y la comunidad", *Alteridades*, año 1, núm. 2.
- Petchesky, Ros (2000), "Sexual Rights: Inventing a Concept, Mapping an International Practice", en Richard Parker, Regina Maria Barbosa y Peter Aggleton (coords.), *Framing the Sexual Subject. The Politics of Gender, Power and Sexuality*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, pp. 81-103.
- Quezada, Noemí (1989), *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, UNAM.
- Raj, Rita, Chee Heng Leng y Rashida Shuib (1998), "Between Modernization and Patriarchal Revivalism. Reproductive Negotiations among Women in Peninsular Malaysia", en Ros Petchesky y Karen Judd (coords.), *Negotiating Reproductive Rights. Women's Perspectives accross Countries and Cultures*, Nueva York, Zed Books.
- Rivas Zivy, Marta (1992), "Cambios en la sexualidad femenina: un estudio de tres generaciones", reporte de investigación, México, The Population Council/ Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (mimeo.).
- y Ana Amuchástegui (1999), "La construcción de la noción de derechos reproductivos entre mujeres mexicanas: el caso del Distrito Federal", *Reflexiones*, núm. 10, México, Programa Salud Reproductiva y Sociedad, El Colegio de México.

- , Ana Amuchástegui y Adriana Ortiz Ortega (1999), “La negociación de los derechos reproductivos en México”, en Adriana Ortiz Ortega (comp.), *Derechos reproductivos de las mujeres: un debate sobre justicia social en México*, México, UAM-Xochimilco/Edamex.
- Rodríguez, Gabriela *et al.* (1995), “Mitos y dilemas de los jóvenes en tiempos del sida”, en Mario Bronfman (coord.), *Sida en México. Migración, adolescencia y género*, México, Información Profesional Especializada.
- Rubin, Gayle (1984), “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”, en Carole Vance (coord.), *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Ruz, Mario Humberto (1996), “El cuerpo: miradas etnológicas”, en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.) y Ana Amuchástegui (col.), *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, México, El Colegio de México.
- Sampson, Edward (1994), *Celebrating the Other. A Dialogic Account of Human Nature*, Nueva York, Harvester Wheatsheaf.
- Seif El Dawla, Aida, Ahmal Abdel Hadi y Nadia Abdel Wahab (1998), “Women’s Wit over Men’s. Trade-offs and Strategic Accommodations in Egyptian Women’s Reproductive Lives”, en Ros Petchesky y Karen Judd (coords.), *Negotiating Reproductive Rights. Women’s Perspectives across Countries and Cultures*, Nueva York, Zed Books.
- Scott, Joan W. (1990), “El género: útil para el análisis histórico”, en James Amenlang y Mary Nash (coords.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Barcelona, Edicions Alfons El Magnanim.
- Szasz, Ivonne (1998), “Primeros acercamientos al estudio de las dimensiones sociales y culturales de la sexualidad en México”, en Ivonne Szasz y Susana Lerner (coords.), *Sexualidades en México: algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, México, El Colegio de México.
- Tiefer, Leonore (1995), *El sexo no es un acto natural y otros ensayos*, Madrid, Talasa.
- Vance, Carole (1991), “Anthropology Rediscovered Sexuality. A Theoretical Comment”, *Social Science and Medicine*, vol. 33, núm. 8, pp. 875-884.
- (coord.) (1989), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Talasa.
- Weeks, Jeffrey (1998), *Sexualidad*, México, Paidós/PUEG, UNAM.
- (1995), *Invented Moralities. Sexual Values in an Age of Uncertainty*, Reino Unido, Polity Press.
- (1993), *El malestar de la sexualidad*, Madrid, Talasa.
- Weis, Gail y Honi F. Haber (coords.) (1999), *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*, Nueva York, Routledge.