

Ivonne Szasz y Susana Lerner
compiladoras

SEXUALIDADES EN MÉXICO

Algunas aproximaciones desde la
perspectiva de las ciencias sociales

An abstract painting featuring several faces rendered in a dark, moody style. The faces are composed of various shades of brown, black, and muted colors like purple and green. The brushstrokes are visible, giving the image a textured, expressive quality. The overall composition is dense and layered, with the faces appearing to emerge from a dark, shadowy background.

EL COLEGIO DE MÉXICO

**CENTRO DE ESTUDIOS DEMOGRÁFICOS
Y DE DESARROLLO URBANO
PROGRAMA DE SALUD REPRODUCTIVA Y SOCIEDAD**

SEXUALIDADES EN MÉXICO.
Algunas aproximaciones
desde la perspectiva
de las ciencias sociales

Ivonne Szasz
Susana Lerner
compiladoras

Con la colaboración de
Lía Rojas Mira

Ana Amuchástegui Herrera
Carmen Castañeda
Enrique Dávalos López
Edgar González Ruiz
Marta Lamas
Nelson Minello
Martha Rivas Zivy
Nelly Salgado de Snyder
Lourdes Villafuerte García
Jeffrey Weeks



EL COLEGIO DE MÉXICO

301.424

S518

Sexualidades en México : algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales / Ivonne Szasz, Susana Lerner, compiladoras ; con la colaboración de Lía Rojas Mira ; colaboradores Ana Amuchástegui Herrera ...[et al.]. -- México : El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, Programa de Salud Reproductiva y Sociedad, 1998.

305 p. ; 21 cm.

ISBN 968-12-0829-3

I. Sexualidad-Aspectos sociales-México. 2. México-Vida social y costumbres. 3. Costumbres sexuales-México-Historia. I. Szasz Pianta, Ivonne, comp. II. Lerner Sigal, Susana, comp. III. Rojas Mira, Lía, colab. IV. Amuchástegui Herrera, Ana.

Portada de Mónica Diez-Martínez
Óleo de Tomás Gómez Robledo

Primera edición, 1998

D.R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D. F.

ISBN 968-12-0829-3

Impreso en México

ÍNDICE

<i>Susana Lerner</i> . Presentación	9
<i>Ivonne Szasz</i> . Primeros acercamientos al estudio de las dimensiones sociales y culturales de la sexualidad en México	11
I. ALGUNOS ENFOQUES PARA EL ESTUDIO DE LAS SEXUALIDADES	
<i>Nelson Minello</i> . De las sexualidades. Un intento de mirada sociológica	35
<i>Marta Lamas</i> . Sexualidad y género: la voluntad de saber feminista	49
II. PRIMERAS APROXIMACIONES A LA INVESTIGACIÓN SOBRE LAS SEXUALIDADES EN MÉXICO	
<i>Enrique Dávalos López</i> . La sexualidad en los pueblos mesoamericanos prehispánicos. Un panorama general	71
<i>Ana Amuchástegui Herrera</i> . Saber o no saber sobre sexo: los dilemas de la actividad sexual femenina para jóvenes mexicanos	107
<i>Martha Rivas Zivy</i> . Valores, creencias y significaciones de la sexualidad femenina. Una reflexión indispensable para la comprensión de las prácticas sexuales	137
<i>V. Nelly Salgado de Snyder</i> . Migración, sexualidad y sida en mujeres de origen rural: sus implicaciones psicosociales	155
III. SEXUALIDADES CONTEMPORÁNEAS: TRES CONFERENCIAS CON JEFFREY WEEKS	
La construcción cultural de las sexualidades. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad?	175

La construcción de las identidades genéricas y sexuales. La naturaleza problemática de las identidades	199
Los valores sexuales en los tiempos del sida	223

IV. NOTAS DE INVESTIGACIÓN

<i>Lourdes Villafuerte García.</i> Los estudios del Seminario de Historia de las Mentalidades sobre la sexualidad	251
<i>Carmen Castañeda.</i> Historia de la sexualidad. Investigaciones del periodo colonial	267
<i>Édgar González Ruiz.</i> Conservadurismo y sexualidad en México	281

PRESENTACIÓN

SUSANA LERNER

El análisis de la sexualidad como una de las principales áreas de investigación en el campo de la salud y la reproducción de la población, y como objeto de estudio desde la perspectiva de las ciencias sociales, ha sido uno de los retos y tareas centrales desde el inicio, en 1993, del Programa de Salud Reproductiva y Sociedad (PSRS) de El Colegio de México.

El reconocimiento de la incipiente investigación desarrollada en este tema, de la diversidad de perspectivas y concepciones teórico-metodológicas y disciplinarias al abordarlo y de la amplitud y complejidad de los procesos al ser considerados en su estudio llevaron a que en este Programa se instrumentara y priorizara un conjunto de actividades orientadas a promover y fortalecer los espacios de formación y capacitación de los recursos humanos en torno a esta temática.

En este sentido, cabe destacar la labor emprendida por el grupo de trabajo sobre "Sexualidad, género y salud reproductiva" que desde 1994 viene funcionando de manera constante; los diversos documentos elaborados por el propio PSRS y por los miembros de este grupo; el curso sobre sexualidad que se ha ofrecido como parte del curso de especialización en salud reproductiva y que también ha sido parte del Programa de posgrado en población del Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano de El Colegio de México en sus últimas dos promociones, y el curso-taller que bajo el título de "La sexualidad en las ciencias sociales" se efectuó en julio de 1994.

La presente publicación tiene su origen en dicho curso-taller y por tanto su objetivo es dar a conocer una selección de los trabajos presentados en el curso y que fueron revisados y modificados por

los respectivos autores con base en las sugerencias de los dictámenes elaborados. Además, este volumen contiene una sección de los documentos elaborados y presentados por el Dr. Jeffrey Weeks, especialista en el análisis de esta temática en sociedades modernas occidentales, principalmente europeas, en el módulo de sexualidad del primer curso de especialización realizado en enero de 1995 y en el Coloquio "Los nuevos paradigmas de la sexualidad" organizado conjuntamente por La Red Genesys, la Asociación Mexicana de Educación Sexual y el Programa de Salud Reproductiva y Sociedad en la Ciudad de México en esas mismas fechas.

Los textos reunidos en este volumen buscan ofrecer una muestra de aportes significativos sobre las diversas maneras de percibir y concebir los procesos y dimensiones que intervienen en la sexualidad y la riqueza de las distintas orientaciones conceptuales y disciplinarias, así como de avances de investigaciones sociales sobre la sexualidad, que se realizan en diferentes referentes temporales, contextos y grupos sociales de la población de México. Así, como en el caso de otras dimensiones del campo de estudio de la reproducción y la salud, y tal como señala Ivonne Szasz, se evidencia a través de dichos textos cómo la sexualidad implica comportamientos, prácticas y hábitos, normas y valoraciones, ideas, significados, discursos y representaciones, y, sobre todo, relaciones sociales, normatividades y acciones institucionales que tienen una especificidad histórica, social y cultural concreta.

Estoy segura de que los trabajos que integran este volumen serán muy sugerentes y útiles para las actividades académicas futuras, tanto de investigación como de docencia, y espero que también lo sean, en la medida en que reflejan percepciones y necesidades por parte de la población, para la discusión y elaboración de propuestas y acciones sobre políticas en materia de sexualidad y salud reproductiva.

Finalmente, mi agradecimiento a cada uno de los autores que contribuyeron en la realización de este texto, a Ivonne Szasz por su destacada labor como organizadora y coordinadora de las actividades antes mencionadas y los comentarios críticos que enriquecieron los artículos, y a Lía Rojas por las tareas de revisión y compilación de los materiales. Cabe mencionar además el apoyo de la Fundación Ford al Programa en general y por tanto a la presente publicación.

PRIMEROS ACERCAMIENTOS AL ESTUDIO DE LAS DIMENSIONES SOCIALES Y CULTURALES DE LA SEXUALIDAD EN MÉXICO

IVONNE SZASZ

El estudio de la sexualidad se inicia en México en fecha relativamente reciente, y su planteamiento, desde diversas perspectivas de las ciencias sociales, apenas comienza. En este texto se reúnen algunos trabajos que dan cuenta de reflexiones teóricas, metodológicas y éticas así como de los avances en la investigación de lo que hace ser a la sexualidad un objeto de estudio propio de las ciencias sociales.

El concepto de sexualidad no es unívoco y su delimitación depende de la perspectiva teórica y disciplinaria que se adopte para su estudio. Designa ciertos comportamientos, prácticas y hábitos que involucran al cuerpo, pero también designa relaciones sociales, conjuntos de ideas, moralidades, discursos y significados que las sociedades y sus instituciones construyen en torno a los deseos eróticos y los comportamientos sexuales. En las sociedades modernas designa también las clasificaciones que se atribuyen a las personas según sus preferencias eróticas y la autodefinición que hacen los individuos de su orientación sexual. La sexualidad consiste en un conjunto de relaciones que son específicas histórica y culturalmente. A un comportamiento, un deseo o una fantasía los vuelven sexuales los significados socialmente aprendidos; así, lo que es sexual en una cultura no lo es en otras.

En la incipiente investigación que se ha desarrollado en México en los últimos diez años, un primer paso ha consistido en el desarrollo de encuestas por muestreo, de corte epidemiológico y sociodemográfico, para detectar prácticas de riesgo para la transmisión del VIH (virus de inmunodeficiencia humana) o comportamientos sexuales de la población joven y su relación con el uso de

anticonceptivos (Conasida, 1994; Secretaría de Salud, 1988a, 1988b, 1989, 1990a y 1990b).

Los principales enfoques utilizados en México para el estudio de la sexualidad mediante encuestas por muestreo derivan de las apreciaciones biomédicas sobre el cuerpo y la sexualidad y de las perspectivas sociodemográficas sobre el análisis estadístico de los comportamientos reproductivos y anticonceptivos.

Las ideas biomédicas sobre la sexualidad sostienen que las características biológicas de cada sexo determinan básicamente la sexualidad humana. Este punto de vista propone un funcionamiento universal del cuerpo humano en materia sexual, determinado por la fisiología y por impulsos naturales. A su vez, el análisis estadístico del comportamiento sexual humano, cuando se utiliza de manera reduccionista, establece una equivalencia entre prácticas y significados, y ha construido una serie de categorías clasificatorias que ordenan a las prácticas y a los individuos según criterios normativos.

El objeto de estudio de las encuestas por muestreo que han indagado sobre la sexualidad ha sido la cuantificación y caracterización de los comportamientos. Sus preguntas de investigación consisten en saber cuántas y cuáles personas realizan, qué tipo de prácticas, a qué edad y con qué frecuencia. El énfasis en la medición se vincula con la búsqueda de asociaciones causales y explicaciones susceptibles de ser generalizadas. Este enfoque conceptual y metodológico ha requerido centrarse en aquellos aspectos de la sexualidad que son susceptibles de medición —los comportamientos— dejando de lado las fantasías, identidades y significados subjetivos, así como las normas, valores y discursos sobre la sexualidad.

El objetivo de las encuestas levantadas principalmente en contextos urbanos y mayoritariamente a la población joven y escolarizada, ha consistido en preguntar la edad en que inició relaciones coitales, su presencia y frecuencia, el número y tipo de parejas sexuales y las prácticas que se llevan a cabo, incluyendo la información, el uso, tipo y frecuencia de anticonceptivos y condones. En algunos casos se ha preguntado también por las relaciones sexuales entre hombres (Conasida, 1994; Secretaría de Salud, 1988a, 1988b, 1989, 1990a y 1990b; Conapo, 1995; Ibáñez, 1995; Izazola, 1988; Leñero, 1994).

La posibilidad de aproximarse a los comportamientos sexuales mediante encuestas por muestreo basadas en las declaraciones de

los individuos sobre lo que dicen que hacen en materia sexual ha estado expuesta a severos cuestionamientos metodológicos. Se trata del propio alcance de las encuestas, más aún cuando se trata de temas sobre aspectos íntimos de la vida privada y donde interviene el peso de la valoración y normatividad social respecto al tema.

En todas las encuestas sobre sexualidad que se han llevado a cabo en fechas recientes en países industrializados aparecen graves incongruencias entre las declaraciones de varones y de mujeres y entre lo que declaran los individuos que son entrevistados a solas frente a quienes declaran en presencia de otras personas. Los planteamientos críticos señalan que estas encuestas dicen más sobre la normatividad y las moralidades sexuales de una sociedad, que sobre los comportamientos de los individuos (Bozon y Leridon, 1993; Lewontin, 1995; Stone, 1995).

En México las encuestas señalan que los comportamientos sexuales que declaran hombres y mujeres, especialmente si son jóvenes y solteros, son marcadamente diferentes. Los varones dicen iniciar relaciones coitales más temprano, mayoritariamente con parejas no estables o sin vínculos afectivos, y dicen tener mayor variedad de parejas y de prácticas sexuales antes y después de la unión conyugal. En las mujeres el inicio de las relaciones coitales se vincula mayoritariamente con el noviazgo, la conyugalidad y la procreación. El uso de anticonceptivos y de medidas preventivas de enfermedades de transmisión sexual resulta extremadamente bajo entre los jóvenes solteros sexualmente activos, y el uso de medidas preventivas es casi inexistente en diversos grupos de población (Conasida, 1994; Secretaría de Salud, 1988a, 1988b, 1989, 1990a y 1990b; Conapo, 1995; Ibáñez, 1995; Izazola, 1988; Leñero, 1994).

Tanto en México como en otros países las investigaciones sociodemográficas y epidemiológicas y las evaluaciones de los programas preventivos, han señalado reiteradamente la existencia de una "brecha" entre la información que tienen las personas sobre las medidas para prevenir o espaciar los embarazos, o el conocimiento de medidas para evitar el contagio de enfermedades de transmisión sexual, y las actitudes y prácticas de esas personas. Las aparentes incongruencias entre los deseos, intereses y necesidades de las personas y las prácticas sexuales que declaran tener despertaron interrogantes sobre las desigualdades sociales y las relaciones de poder que permean esas prácticas. En una medida importante,

este tipo de interrogantes dieron impulso al estudio de la cultura sexual en el país.

En años recientes, algunos estudiosos de las ciencias sociales iniciaron el estudio de la sexualidad en México, entendiéndola como un fenómeno complejo y enfocándola desde la perspectiva de la subjetividad de los actores sociales y de las relaciones sociales y las instituciones involucradas en su configuración.

Esta vertiente de investigación señala que hay una diversidad de prácticas y de significados sobre la sexualidad en distintos grupos humanos. Consideran que la sexualidad es una construcción sociocultural e histórica que cambia según la época, la región del mundo, la cultura, el género, la etnia, la clase social y la generación de pertenencia. Esta corriente sostiene que el significado de las prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores en torno a la satisfacción de los deseos eróticos, así como los deseos mismos y su sentido para la subjetividad e identidad de las personas, varían de una cultura a otra y de un grupo humano a otro. En las diferentes culturas se originan categorías, esquemas, etiquetas para lo sexual, que organizan y le dan sentido a las experiencias subjetivas y colectivas de sexualidad, construyendo identidades, definiciones, ideologías y normas (Vance, 1991; Parker y Gagnon, 1994; Weeks, 1986; Caplan, 1987).

Para estas perspectivas de las ciencias sociales el objeto de estudio es más amplio y complejo. Cuando se interesan por lo que la gente hace, se preguntan con quién, cómo y por qué lo hace, pero sobre todo cómo vive la experiencia. Se preguntan por los vínculos entre los comportamientos sexuales y otras relaciones sociales, así como por las asimetrías sociales, el poder y los discursos y silencios que norman y le dan sentido a los comportamientos. Las preguntas no se refieren solamente a las prácticas, sino a las ideas sobre esos comportamientos, las relaciones sociales y las instituciones que les dan sentido, y el vínculo entre los deseos y comportamientos sexuales y la subjetividad de las personas. Estudian los discursos, acciones institucionales, normas, valores y transgresiones que van moldeando lo que la gente habla y lo que calla, lo que desea y lo que dice que desea, lo que hace y lo que dice que hace, lo que cree que se debe hacer, y la forma en que se construyen identidades personales en torno a esas ideas.

La incipiente investigación sobre la sexualidad contemporánea en México orientada desde las ciencias sociales se enfoca princi-

palmente a las relaciones entre la construcción de identidad genérica y los valores y comportamientos sexuales. Algunos de estos estudios se refieren a la situación de grupos particulares por considerar que se vinculan con prácticas de riesgo, como los migrantes temporales a Estados Unidos, las mujeres de los migrantes, las trabajadoras del sexo comercial y los obreros de la construcción (González y Liguori, 1992; Salgado, 1994; Uribe, 1994; Bronfman y Minello, 1995; Zalduhondo *et al.*, 1991). En estas investigaciones se profundiza acerca de los vínculos entre la identidad de género, las relaciones intergenéricas y la sexualidad, sobre todo en jóvenes de diferentes contextos culturales del país (Amuchástegui, 1994; Rivas, 1994; Figueroa, 1993; Liguori, 1995; Rodríguez *et al.*, 1995; Bronfman y Minello, 1995; Castañeda *et al.*, s.f.; Hernández, 1994; Prieur, 1994).

Estos estudios muestran una estrecha relación entre la construcción social de lo masculino y lo femenino y los significados de la sexualidad en México. En muchos sectores existe un importante rechazo cultural hacia la sexualidad no procreativa de la mujer, junto con una elevada valoración de la conyugalidad y de la fecundidad que ocurre dentro de una unión marital. Se valora que las mujeres resistan las relaciones sexuales y que no sientan ni expresen deseos, mientras que para los varones se estimulan las expresiones de erotismo y la actividad y diversidad de experiencias. La divergencia de las prescripciones para varones y mujeres condiciona, entre otros elementos, la poliginia, la relación entre ingestión de alcohol y prácticas eróticas, el silencio y el ocultamiento de diversas prácticas, la frecuencia del abuso y la violencia sexuales, las prácticas sexuales entre varones que no se identifican como homosexuales, y sobre todo, la ausencia de anticoncepción y de medidas preventivas en numerosos grupos de personas que no buscan embarazarse ni enfermar. Más allá de sus implicaciones demográficas o epidemiológicas, estos significados expresan la presencia de relaciones desiguales, de imposiciones, de abusos y de limitaciones a las posibilidades de bienestar en la sexualidad. Estos trabajos exploran los complejos vínculos que parecen existir entre la construcción de lo masculino y lo femenino, las relaciones de poder y el ejercicio desigual de la sexualidad (Amuchástegui, 1994; Rivas, 1994; Figueroa, 1993; Liguori, 1995; Rodríguez *et al.*, 1995; Bronfman y Minello, 1995; Martina, 1995).

Estos estudios señalan también interesantes diferencias entre grupos sociales. Mientras que en algunos sectores los vínculos entre normas de género, control social y sexualidad son más estrechos, en otros existe mayor diversidad y alguna posibilidad de opción individual entre estilos de vida alternativos. De igual manera, mientras que para algunos sectores la sexualidad ocupa un lugar muy significativo en sus vidas y en su construcción de identidades, para otros constituye un elemento menos relevante y del que no se habla (Amuchástegui, 1994; Rivas, 1994; Szasz, 1995; Barrios y Pons, 1994).

También ha existido cierto desarrollo de los estudios históricos sobre la sexualidad en México. Algunos han trabajado en la reconstrucción de las normas y prácticas sexuales de los pueblos mesoamericanos precolombinos, mientras que otros han abarcado principalmente la normatividad eclesiástica y civil durante el periodo colonial y las transgresiones a esas normas. De manera más incipiente, algunas investigaciones se refieren a la historia contemporánea de la sexualidad en el México urbano y a los vínculos entre sexualidad y cosmovisión en diversos grupos étnicos del México actual (Ortega, 1993; Dávalos, 1994; López Austin, 1989; Rocha, 1994; Ruz, 1996; Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en México Colonial, 1987).

El presente volumen constituye una primera recopilación ilustrativa del tipo de reflexión y de investigación que se desarrolla en México sobre la sexualidad como un objeto socialmente construido.

La primera sección del libro contiene reflexiones teórico-metodológicas para el estudio de la sexualidad desde la perspectiva de las ciencias sociales.

El primer artículo de esta sección, titulado "De las sexualidades. Un intento de mirada sociológica", escrito por Nelson Minello, plantea que la sexualidad no es un concepto acabado, y señala algunas de sus características como objeto dotado de realidad sociológica. Pensar la sexualidad sociológicamente significa abordar las relaciones sociales involucradas en ella, así como el sentido que dan los protagonistas a esas relaciones.

Considera la sexualidad como una manifestación humana sujeta a convenciones culturales, como un fenómeno histórico y cambiante sólo definible en el contexto de una cultura. Las relaciones eróticas que buscan el placer o la reproducción se desarrollan en

ámbitos de poder inequitativos que incluyen la subjetividad pero van más allá de ella.

Para construir sociológicamente el concepto de sexualidad, este autor propone considerar las vertientes teóricas de la visión de sexo/género, la sociología del cuerpo y el enfoque del dispositivo de sexualidad.

La visión de sexo/género concibe a la sexualidad inscrita en sistemas de parentesco, pensada en nudos de lo imaginario, como ámbito relacional. Permite considerar a la sexualidad como un sistema de poder ordenado institucionalmente por el parentesco, el Estado y las formas de organización económica, entre otros.

Vincular el estudio de la sexualidad con la construcción sociológica del cuerpo permite entenderla como moldeada por la historia, las sociedades, los regímenes y las ideologías, y como situada en cuerpos empíricos concretos.

La tercera vertiente teórica que propone el autor es el dispositivo o conjunto de estrategias de relaciones de fuerzas que soportan y son soportadas por tipos de saberes que controlan los cuerpos individuales y sociales.

El siguiente artículo de esta sección fue elaborado por Marta Lamas y se titula "Sexualidad y género: la voluntad de saber feminista". En él la autora recorre diversas escuelas de pensamiento que han permitido apartarse de las ideas esencialistas que conciben la sexualidad como "natural", proponiendo enfoques que la consideran como construida y arman una historia del cuerpo y la sexualidad que incorpora la complejidad cultural y reconoce el factor subjetivo.

Esta autora concibe la sexualidad como una elaboración psíquica y cultural sobre los placeres de los intercambios corporales construida discursivamente y reglada mediante prohibiciones y sanciones que le dan forma y direccionalidad. Propone, como objeto de estudio, el descubrimiento de la lógica subyacente a los mecanismos culturales que han armado las narrativas actuales de la sexualidad. Retoma de Foucault la importancia de estudiar las producciones discursivas, los efectos de poder y las formas de saber que sirven de soporte e instrumento a la "reproducción disciplinaria de la vida". Señala que el género, como conjunto de supuestos culturales sobre la diferencia sexual, es el hilo conductor a analizar, pues engendra concepciones que otorgan significados centrales a la conducta sexual humana.

La autora plantea que los conceptos de género estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda vida social. La lógica de la dominación de género constituye la forma paradigmática de violencia simbólica. La sexualidad "natural" es construida como la heterosexualidad, basada en la complementariedad de los sexos para la reproducción, enviando al lindero de lo "antinatural" todo lo que no se vincule con la vida reproductiva.

Asimismo, Lamas propone que abordar la complejidad y variedad de las articulaciones entre diferencia sexual y cultura conduce a analizar las cuestiones relativas a la subjetividad y el deseo, lo que requiere comprender la diferencia entre el ámbito psíquico y el social. Considera que referirse exclusivamente a lo social eludiendo el papel del deseo, del inconsciente y de la simbolización de la diferencia sexual en la formación de la subjetividad no permite comprender completamente la sexualidad de las personas, y propone como elemento central para el estudio de la sexualidad la comprensión de la relación entre constitución mental y exigencias culturales. Señala que el pensamiento feminista es un camino de crítica a las prácticas, discursos y representaciones sociales que discriminan, oprimen o vulneran a las personas en función de la simbolización cultural de la diferencia sexual y propone abordar el fenómeno desde diferentes perspectivas teóricas, oponiéndose al monismo metodológico. Finalmente, rescata las potencialidades de los modelos microinterpretativos para acercarse a la sexualidad como objeto multidimensional y polivalente, que incluye el sentido subjetivo de las acciones humanas.

La segunda sección del libro contiene cuatro artículos que ilustran algunas vertientes de la investigación social sobre la sexualidad que se lleva a cabo en México. Uno de ellos se refiere a una investigación histórica sobre la sexualidad precolombina y otros tres a la sexualidad femenina en el México contemporáneo.

En el primero de esos artículos, Enrique Dávalos analiza las características históricas de la sexualidad en los pueblos prehispánicos de México. El autor presenta una visión general de la sexualidad mesoamericana, y se aproxima a ella por medio de las apreciaciones e investigaciones elaboradas por conquistadores, religiosos, cronistas e historiadores. Aborda esta visión examinando diversas manifestaciones de la vida de los pueblos mesoamericanos, tales como la organización de la familia, la infancia, la vida prematrimonial de los varones, el tráfico de mujeres y su trascen-

dencia política, el valor de la virginidad femenina, la vida sexual matrimonial y extramatrimonial, el erotismo, el contenido erótico de los rituales religiosos y los elementos sexuales presentes en la cosmovisión de estos pueblos.

La reconstrucción de la sexualidad en los pueblos mesoamericanos destaca a la importancia de los referentes históricos para entender el contexto en el que surge la cultura sexual actual de grupos heterogéneos de la población mexicana.

El siguiente artículo, de Ana Amuchástegui, se titula "Saber o no saber sobre sexo: los dilemas de la actividad sexual femenina para jóvenes mexicanos". La autora analiza los significados del deseo, el placer y la actividad sexual de las mujeres en un grupo de jóvenes de ambos sexos residentes en tres contextos distintos del país (urbano, semirrural e indígena).

Aborda la coexistencia de diversos significados cuyo grado de coherencia o contradicción con modos de pensamiento "tradicionales" o "modernos" varía según el contacto de los jóvenes con la cultura urbana y la educación formal. La autora señala la existencia de dos tipos de "saberes" sobre la sexualidad percibidos por las mujeres, uno planteado como metáfora de la actividad y la sensualidad femeninas, arraigado en la identidad y en las diferencias de género, que constituye un indicador de la calidad moral de la mujer, y otro racional y separado del ámbito del cuerpo, que no tiene una connotación moral ni de género. En el medio rural el rígido sistema de división de género no permite tener conversaciones sobre la sexualidad: mientras la mujer debe ignorar lo relativo a la actividad sexual el hombre debe enseñarle mediante un lenguaje no verbal.

Las metáforas y significados de la actividad sexual femenina informados por los participantes en esta investigación se encuentran marcados por las creencias y las doctrinas del catolicismo, pero se observó una interacción dinámica entre las metáforas prescriptivas y la resistencia u observación de ellas. La autora advierte una conciencia y una aceptación mayor del propio deseo sexual en las jóvenes que han tenido contacto más estrecho con la cultura urbana y la educación formal. Las jóvenes urbanas viven contradictoriamente el deseo femenino, validado por los discursos modernizantes de la escuela y la televisión, pero condenado por las creencias sobre la escisión de las mujeres en dos tipos (recatadas y promiscuas). Finalmente, expresa que algunas jóvenes intentan

integrar el afecto y el deseo sexual, pero sus discursos están poblados de vacíos, confrontaciones e incertidumbres.

El artículo elaborado por Marta Rivas se titula "Valores, creencias y significaciones de la sexualidad femenina. Una reflexión indispensable para la comprensión de las prácticas sexuales", da cuenta de una investigación en mujeres de tres generaciones diferentes pertenecientes al mismo grupo familiar (abuelas, madres e hijas) en tres contextos diversos del país y en grupos sociales de ingresos medios. La autora indagó sobre los cambios y permanencias de significaciones y sentidos que ha experimentado este grupo de mujeres mexicanas de distintas edades en la construcción de su ser en torno a la sexualidad. A través de las representaciones de las mujeres busca acercarse a los paradigmas que definen su ser sexual y las prácticas e instituciones que lo regulan y organizan, así como conocer las formas de resistencia que las mujeres mismas oponen a tales instituciones.

Sin que exista linealidad en los cambios y unidireccionalidad de las influencias, la autora encuentra diferencias en los significados del cuerpo, en las asimetrías de género respecto de la iniciativa y el goce sexual, en las actitudes hacia los deseos y la sensualidad femenina y en los silencios y saberes sobre la sexualidad. A pesar de que los cambios hacia discursos menos moralistas conservan los imaginarios de transgresión, culpa y prejuicio, las mujeres entrevistadas de la generación más joven tienden a entretener el amor con el erotismo, el placer y el deseo en el marco de la vida conyugal.

En su artículo sobre "Migración, sexualidad y sida en mujeres de origen rural", Nelly Salgado utiliza un enfoque psicosocial para analizar prácticas sexuales de riesgo en tres grupos de mujeres mexicanas de origen rural. Compara las prácticas sexuales de esposas de trabajadores que viven en México, esposas de migrantes a Estados Unidos residentes en México y mujeres que migraron a Estados Unidos, y encuentra que mientras las mujeres que viven en México declaraban, en su mayoría, haber tenido una sola pareja sexual en su vida, las migrantes mencionaban más parejas y mayor variedad de prácticas sexuales. Sin embargo, las migrantes eran las únicas que tenían información veraz y extensa sobre el sida, las que más habían platicado con sus parejas sobre la sexualidad y sus riesgos, las que menos reportaban uso del alcohol por sus esposos y las únicas que usaban, en dos tercios de los casos, medidas preventivas para evitar contagios sexuales. Las migrantes muestran

mayor autoestima y menor sumisión, pero en los tres grupos las mujeres no expresan posibilidades de tomar iniciativas o negociar con sus parejas sobre tener o no relaciones sexuales.

La tercera sección de este libro contiene tres conferencias impartidas por Jeffrey Weeks, estudioso de la construcción social de la sexualidad contemporánea en las sociedades occidentales modernas, en el marco de un coloquio organizado conjuntamente en enero de 1995 por la Red de Género, Educación, Sexualidad y Salud (Genesys) y el Programa de Salud Reproductiva y Sociedad de El Colegio de México.

El primer texto se refiere a la construcción cultural de las sexualidades en el contexto occidental europeo actual, en donde el momento histórico y cultural expresa confusión y ansiedad en torno al cuerpo y las actividades sexuales.

Weeks propone que estas ansiedades expresan la búsqueda de una verdad sobre nosotros mismos en el cuerpo, rastreando fuerzas biológicas naturales que estarían en la base de nuestra identidad. Expresa que la sexualidad ha sido un campo peculiarmente sensible para demarcar relaciones de poder entre hombres y mujeres, entre etnias y entre clases, y constituye una característica central de la forma en que opera el poder en la sociedad moderna.

Weeks critica las tesis esencialistas que conciben a la sexualidad como una fuerza natural reprimida por la sociedad; él la entiende como un dispositivo histórico involucrado en las formas de operación del poder en las sociedades. Es tal la diversidad de expresiones humanas de la sexualidad en las distintas culturas que la sexualidad moderna nos habla mucho más acerca de la cultura occidental que de nosotros mismos.

El autor se pregunta sobre cuáles comportamientos privilegia y cuáles discrimina una cultura y por qué la cultura moderna otorga tanta importancia a la sexualidad. Esta cultura construye a la sexualidad como un saber, un conjunto creciente y complejo de definiciones sobre las maneras en que pensamos y entendemos el cuerpo, con objetivos de vigilancia y control, que genera conductas y subjetividades. Señala como ejes de la dominación y subordinación en el mundo de la sexualidad occidental a las estructuras de clase, género y etnicidad, señalando que parte del esfuerzo colonizador fue la imposición de definiciones occidentales sobre el comportamiento sexual apropiado a los países no occidentales, al punto que se considera que esas definiciones son la sexualidad y

que se concibe a las mujeres y a las clases y etnias subordinadas como más cercanas a "lo natural" en la sexualidad.

El segundo texto de Weeks se refiere a la construcción de las identidades genéricas y sexuales en las sociedades occidentales modernas. Define a las identidades como fenómenos históricos, políticos y culturales, no dictados por la naturaleza, que están en proceso de cambio bajo el impacto de intensas transformaciones económicas, sociales y culturales.

Aborda las tensiones entre la necesidad de las identidades y sus posibilidades de imposición social o decisión personal, e indica que a pesar de la diversidad de sus expresiones en el mundo, la libre expresión de las identidades genéricas y sexuales presenta límites muy rígidos. Se refiere a la institucionalización de la homosexualidad en las sociedades occidentales modernas, que ha llevado a que sexo y género, masculinidad y feminidad, se definan en gran parte en referencia a la elección de objeto sexual, creando un lazo entre la identidad genérica y la sexual y trasladando la sexualidad desde una definición de prácticas hacia una identificación de las personas. Sin embargo existen otras culturas que no comparten esta forma de ver la sexualidad humana que la cultura occidental adoptó hace relativamente poco tiempo, al catalogar las diferencias biológicas entre hombres y mujeres y la diversidad de prácticas sexuales estableciendo una jerarquía para distinguir lo "normal" de lo "anormal". En la medida en que las sociedades occidentales se vuelven más pluralistas, emergen más estilos de masculinidad y feminidad.

El autor señala cambios históricos que revelan que la norma heterosexual ha cambiado en el tiempo, afectando de manera diferenciada a distintos grupos sociales y a hombres y mujeres. Considera que occidente marcha hacia una democratización de las relaciones, pues la intimidad se vincula cada vez más con la satisfacción sexual y emocional, promoviendo la autonomía y la elección, pero dentro de una situación de división del trabajo desfavorable para las mujeres.

Las definiciones y categorizaciones surgidas en el siglo XIX, junto con dar paso a las identidades homosexuales construyendo la idea de una naturaleza distintiva de lo homosexual (identidad como destino) promovieron el surgimiento de movimientos de autodefinition y politización de las identidades (identidad como resistencia) y la emergencia de comunidades y grupos políticos

organizados en torno a la identidad sexual, simbolizando rupturas con los significados atribuidos a la diferencia sexual, pero persistiendo las diferencias entre clases y grupos sociales y entre hombres y mujeres. Con base en este examen histórico, el autor califica la historia reciente de la homosexualidad como una historia de identidades, que requieren espacio social y redes de apoyo que le den sentido a las necesidades individuales, de tal manera que la homosexualidad se transforma en una opción imposible en las sociedades más jerárquicas y monolíticas. Vincula el surgimiento de comunidades homosexuales con la maduración y complicación de la sociedad civil en las sociedades occidentales, y la expansión de las opciones ofrecidas por la sociedad al individuo (identidad como elección).

Sin embargo, aun en el contexto de identidades elegidas, el autor señala que éstas dirigen sólo parcialmente la vida de las personas, que están afectadas por otras situaciones sociales como las relaciones de clase, género y raza. Plantea que hay variadas formas de sexualidad: sexualidades de clase, sexualidades específicas de un género, sexualidades sociales y sexualidades elegidas o combatidas. Define la invención de la sexualidad como un proceso continuo en el que somos a la vez objetos y agentes del cambio.

La fuerza social y política del feminismo, que busca transformar las relaciones de género, y el movimiento político *gay*, al oponerse a las categorías esencialistas, constituyen identidades políticas que combaten las relaciones de poder que inhiben la autonomía y las posibilidades de elección. Se constituyen así en oportunidades para reconocer la diversidad de los seres humanos y han colocado a la sexualidad en un campo de batalla sin precedentes. Sin embargo, la diversidad sexual y el pluralismo moral, como opuestos a la pretensión de una forma única y correcta de comportamiento aplicable a todas las personas, constituyen un reto lleno de dificultades, pues implican aceptar el riesgo de vivir en la incertidumbre.

El tercer artículo se refiere a los valores sexuales en los tiempos del sida. El autor expresa que aunque el VIH (virus de inmunodeficiencia humana), sida, es un conjunto de enfermedades como cualquier otro, no ha sido enfrentado como cualquier virus. Señala que en la medida en que la epidemia se expande entre grupos marginados y países pobres, se asocia con el perverso, el marginal, el Otro, y crecen los esfuerzos por separar a los inoculados de los

inmunes. La marca de la crisis del sida —el azar, el accidente, la contingencia— se presenta como marca del presente. El sida ilustra el colapso final de la esperanza ilustrada de la modernidad, pero su irrupción ha producido solidaridades profundamente humanas entre personas que luchan contra los desafíos de la posmodernidad. Se abren posibilidades de un humanismo radical, fundado en las luchas, experiencias, historias particulares y tradiciones elegidas por la gente. Ante el debilitamiento de las certezas sobre el género, la familia, la moral y la nación, los individuos se encuentran con el riesgo de sus decisiones y significados individuales. La pérdida de la confianza como base de la vida social hace emerger la angustia y el terror, con la tentación de la búsqueda de soluciones totales como los nuevos fundamentalismos seculares o religiosos, que buscan acomodar nuestras mentes a verdades absolutas basadas en prescripciones morales.

En un periodo en que las leyes que gobiernan la conducta y la identidad sexual parecen transformarse rápidamente, las fronteras entre hombres y mujeres son forzadas y desafiadas y la vida familiar parece estar bajo amenaza, las cuestiones de sexo y género se intersectan con otras categorías sociales como las de clase y raza. Las angustias presentes giran alrededor de las fronteras que separan a un grupo de personas de otro, así como las identidades que los marcan: las fronteras entre hombres y mujeres, normales y anormales, adultos y niños, civilizados e incivilizados, ricos y pobres, ilustrados y masas ignorantes.

Se trata de un periodo de flujo, de disolución de fronteras, de debilitamiento y transformación de identidades, que se manifiesta en forma aguda en la sexualidad. El triunfo de la razón, el progreso y el humanismo están sujetos a la investigación desconstruccionista. La razón ha sido reducida a la racionalización del poder, el progreso a una herramienta del etnocentrismo y el humanismo a la máscara que encubre una cultura dominada por los varones que trata a las mujeres como el Otro.

De la misma manera, el humanismo sexual anclado en la ciencia y las leyes de la naturaleza es analizado como renovación del incesante proceso de regulación y control sexual. La sexología científica ha sido cuestionada por las masas politizadas del feminismo y el movimiento *gay*; la reforma sexual ilustrada por la organización comunitaria de base; la narrativa sexual especializada y singularizada ha sido remplazada por un sinnúmero de distintas

historias de mujeres, de minorías raciales, de lesbianas, *gays* y otros. Las identificaciones sexuales fijas basadas en la naturaleza han sido rebasadas y el mundo sexual aparece dividido en una multiplicidad de unidades soberanas y espacios de autoridad que no pueden reclamar un fundamento firme. El comportamiento, la identidad y la moral sexual se han convertido en una materia de elección, al menos para aquellos que tienen la posibilidad de elegir. La existencia en sí misma se ha vuelto objeto de elección, sin la guía universal que la autoconfianza moderna una vez prometió.

El individualismo radical, en su lado positivo, socava la solidez de las narrativas y relaciones tradicionales de dominación y subordinación y disuelve certidumbres; pero en su lado negativo hace del placer individual la única medida de la ética sexual, posibilitando a la vez que se debiliten el desarrollo individual y la cooperación social, el sentimiento de mutua responsabilidad y pertenencia. El autor plantea que necesitamos escapar de las limitaciones del esencialismo individualista heredado por los habitantes de occidente y sentir una ligazón entre nuestra libertad individual y nuestra pertenencia social.

En lugar del individuo unitario como destino dado por la naturaleza, Weeks propone asumir al sujeto como el punto nodal de una serie de juegos de lenguaje caracterizado por la diversidad, el conflicto, la dificultad para encontrar consensos consigo mismo y con los demás, configurado por una vida cotidiana que se disuelve en mil experiencias fragmentarias. En lugar de anhelar el yo soberano con su masculina voluntad de hacer el mundo, propone buscar las posibles identidades que nos unifiquen, entendiéndolas más como un proceso híbrido y frágil de elegir y reelegir una forma de ser, en lugar de una verdad sobre nosotros mismos, y entendiéndolas además como constreñidas y limitadas por relaciones y estructuras de poder y dominación. En particular, destaca las identidades que son fruto de un empeño por no ser definidos por otros, en favor de la autodefinición, como las luchas de los movimientos feministas o de los grupos homosexuales. Propone a los movimientos sociales y las comunidades de identidad como redes que permiten experimentar formas de sensibilidad alternativas que afectan la vida privada, de manera que los lazos entre lo social y lo personal son definidos y redefinidos constantemente. Señala que las relaciones de poder en el dominio de la vida cotidiana se hacen más notorias, al mismo tiempo que los espacios para la

invención individual del yo se van expandiendo. El proyecto reflexivo del yo no se basa solamente en la sensación de estarse reconstruyendo, sino en una perturbación central de las relaciones íntimas. En el dilema ético de la modernidad tardía, el cómo, con quién y con cuáles tradiciones identificarse se vuelve crucial.

Weeks propone que en su forma contemporánea, la intimidad implica una radical democratización del dominio interpersonal, crucial para la comprensión de los cambios en las costumbres sexuales. El lema de los años sesenta de encontrar alternativas a la familia ha dado paso al reconocimiento de los diversos tipos de familias existentes, diferenciados por la clase, la etnicidad, las etapas en el ciclo de vida y la opción personal por estilos de vida. Las relaciones están mediadas por factores socioeconómicos y de género, así como por una red de obligaciones negociadas, pero en principio sobreviven sólo por lo que le pueden ofrecer a la pareja concertante. Dependen de la mutua confianza y de la obtención del nivel de intimidad deseado, implicando altos grados de inestabilidad, pero también la aceptación de una igualdad, mayor o menor, entre los individuos. La relación se transforma en definitiva de la esfera de la intimidad y es foco de la identidad en la que se construye y reconstruye la narrativa personal, situando la importancia de la sexualidad y el amor en el mundo contemporáneo, donde el amor es la encarnación de la inseguridad. La sexualidad, además de una construcción histórica, es un sitio para la elaboración del significado personal y la ubicación social.

Estos cambios afectan de manera diferente a hombres y mujeres, pues están mediados por el género. La democratización de la sexualidad y de las relaciones sólo se ha realizado parcialmente, pero se han abierto espacios para repensar la ética y los valores de las relaciones personales. No se puede escapar al espectro de la incertidumbre posmoderna, pero esta falta de certeza es un estímulo para pensar en lo que queremos. Para el autor, estos cambios abren la esperanza de un nuevo humanismo que respete la diversidad y la elección individual, a la vez que afirme la importancia de los lazos humanos. Propone como condición de una sociedad radicalmente democrática el aceptar la contingencia y el carácter abierto de nuestros valores, así como abandonar la infructuosa búsqueda de fundamentos únicos, pero reconoce la importancia y la responsabilidad de clarificar los valores que dan forma a nuestros comportamientos.

La última sección del libro ha sido dedicada a "Notas de investigación". Contiene tres textos que dan cuenta de procesos de acercamiento a la normatividad eclesiástica en materia de sexualidad, tanto en el periodo colonial como en el México contemporáneo. Se trata de artículos descriptivos de procesos de investigación más amplios, o de carácter periodístico. Sin embargo, consideramos importante difundir estos primeros acercamientos dentro del ámbito central de la normatividad en materia de sexualidad.

En el texto "Los estudios del seminario de historia de las mentalidades sobre la sexualidad" Lourdes Villafuerte sintetiza los hallazgos de este Seminario sobre los discursos y comportamientos sexuales en México durante el periodo colonial. El Seminario se ocupó del papel de la Iglesia católica como normalizadora de esos comportamientos, y analizó su discurso en los textos teológicos y confesionarios en lenguas indígenas y en la legislación civil hispánica sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales; además estudió las transgresiones a las normas registradas en los archivos judiciales.

Los estudios de este Seminario han mostrado que tanto el discurso como la legislación se dirigen a regular la sexualidad dentro del matrimonio y castigar sus manifestaciones fuera de la intención procreativa conyugal. La autora sintetiza los hallazgos del Seminario en torno a tres de las transgresiones: la fornicación —castigada en quienes afirmaban que era lícita—, la prostitución y la sodomía.

Un ejemplo de las investigaciones históricas basadas en el estudio de las transgresiones a las normas, cuyos datos proceden de los archivos judiciales, es el trabajo de Carmen Castañeda titulado "Historia de la sexualidad. Investigaciones del periodo colonial". Las fuentes que utiliza le permiten acercarse a características de las conductas sexuales en el México del siglo XVIII, que ocurren enmarcadas en relaciones muchas veces conflictivas entre hombres y mujeres. Señala que las normas eclesiásticas difundidas a través de los confesionarios y la legislación civil y religiosa tendían a reprimir comportamientos sexuales que constituían infracciones a las reglas sobre las alianzas matrimoniales, asegurando la cohesión de la familia. Sin embargo, concluye que en la sociedad tradicional de Nueva España había una gran distancia entre el discurso que fijaba las normas de la sexualidad —que se oponía a la libertad carnal y se centraba en la castidad y el

matrimonio— y los comportamientos individuales. Hombres y mujeres vivían situaciones desiguales en familias implicadas en relaciones de incesto, adulterio, concubinato, violación y estupro. La autora interpreta estas contradicciones señalando que la propia represión eclesiástica, a través de la vigilancia minuciosa de la sexualidad, constituía al mismo tiempo una incitación al placer imbuido de relaciones de poder.

El último trabajo incluido en esta sección se refiere a algunos de los principales discursos y acciones represivas que norman los comportamientos sexuales en el México contemporáneo. Se trata del artículo de Edgar González, "Conservadurismo y sexualidad en México". Se refiere al papel de las redes de grupos de presión conservadores ligados a la jerarquía de la Iglesia católica mexicana y a organizaciones de derecha y sectores empresariales.

González describe la organización, coordinación, ideología, soporte internacional, formas de acción y esferas de influencia de estos grupos, caracterizados por la intolerancia hacia expresiones que difieren del enfoque sustentado por los sectores más conservadores de la Iglesia católica sobre la sexualidad. Estos grupos ejercen actividades tendientes a imponer sus propios valores a quienes no los comparten, provocando escándalos, repitiendo afirmaciones falsas hasta darles credibilidad, ocupando posiciones de poder, emitiendo reglamentaciones y ejerciendo presiones en diversos ámbitos de la sociedad mexicana.

De esta manera, las cuatro secciones de este libro no conforman una unidad lineal, sino un mosaico de reflexiones teóricas, metodológicas y éticas sobre la sexualidad contemporánea y su historia, así como de artículos que ilustran la incipiente investigación sobre las sexualidades en México. Su coherencia consiste en mostrar, desde diversos ángulos, las potencialidades de los enfoques de las ciencias sociales para el estudio de la sexualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Amuchástegui, A. (1994), "Culturas híbridas. El significado de la virginidad y la iniciación sexual para jóvenes mexicanos", *Reporte de Investigación*, México, The Population Council.
- Barrios, Walda y Leticia Pons (1995), *Sexualidad y religión en los Altos de Chiapas*, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Bozon, M. y H. Leridon (1993), "Les constructions sociales de la sexualité", *Sexualité et Sciences Sociales*, suplemento de *Population*, año 48, núm. 5, París, septiembre-octubre.
- Bronfman, M. y N. Minello (1995), "Hábitos sexuales de los migrantes temporales mexicanos a los Estados Unidos. Prácticas de riesgo para la infección por VIH", en M. Bronfman (ed.) *Sida en México. Migración, adolescencia y género*, México, Información Profesional Especializada, pp. 3-89.
- Caplan, P. (1987), "Introduction", *The Cultural Construction of Sexuality*, Nueva York, Tavistock Publications, pp. 1-30.
- Carrier, J.M. (1989), "Sexual Behavior and Spread of Aids in Mexico", *Medical Anthropology*, vol. 10, pp. 129-142.
- Castañeda, X., I. Castañeda, B. Allen y N. Brie (s.f.) "La percepción del riesgo en el ejercicio de la sexualidad en adolescentes rurales de México", México, Instituto Nacional de Salud Pública [mimeografiado].
- Conapo (1995), *Informe sobre la Encuesta Nacional de Planificación Familiar*, Consejo Nacional de Población, México.
- Conasida (1994), *Comportamiento sexual en la ciudad de México, Encuesta 1992-1993*, México, Consejo Nacional para la Prevención y el Control del Sida, Secretaría de Salud.
- Cora/Amidem (1995), *Encuesta sobre información sexual y reproductiva de jóvenes*, México, Centro de Orientación para Adolescentes y Academia Mexicana de Investigación en Demografía Médica.
- Figueroa, J.G. (1993), "El enfoque de género y la representación de la sexualidad", *Serie cuadernos de investigación sobre planificación familiar*, cuaderno núm. 1, México, Secretaría de Salud, octubre, pp. 1-37.
- González, M.A. y A.L. Liguori (1992), *El sida en los estratos socioeconómicos de México. Perspectivas de Salud Pública*, México, Instituto Nacional de Salud Pública.
- Hernández, J.C. (1994), "La sexualidad en los jóvenes de una región de México", ponencia presentada en el taller La sexualidad en las ciencias sociales, México, El Colegio de México, 5 al 7 de julio [mimeografiado].
- Ibáñez, B. (1995), "Actividad sexual y práctica anticonceptiva en estudiantes universitarios", ponencia presentada en la V Reunión Nacional

- sobre la investigación demográfica en México, México, El Colegio de México, 5 al 9 de junio [mimeografiado].
- Izazola, J.A., J.L. Valdespino y J. Sepúlveda (1988), "Factores de riesgo asociados a infección por VIH en hombres homosexuales y bisexuales", *Salud Pública de México*, vol. 30, núm. 4, pp. 555-566.
- Lewontin, R. (1995), "Sex, Lies and Social Science", *New York Review of Books*, núm. 7, 20 de abril.
- Liguori, A.L. (1995), "Las investigaciones sobre bisexualidad en México", *Debate Feminista*, año 6, vol. 11, México, abril, pp. 132-156.
- Leñero, L. (1994), "Los varones ante la planificación familiar", en M. del C. Elu y A. Langer (eds.), *Maternidad sin riesgos en México*, México, Instituto Mexicano de Estudios Sociales, pp. 141-154.
- López Austin, Alfredo (1989), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM.
- Martina, Rosa María (1995), "La población femenina ante el sida", *Sida en México, migración, adolescencia y género*, México, Información Profesional Especializada, pp. 204-251.
- Ortega, Sergio (1993), *De la santidad a la perversión, o por qué no se cumplía la Ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo.
- Parker, R. y J. Gagnon (eds.) (1994), *Conceiving Sexuality: Approches to Sex Research in Postmodern World*, Nueva York y Londres, Routledge.
- Prieur, A. (1994), "Power and Pleasure: Male Homosexuality and the Construction of Masculinity in Mexico", ponencia presentada en el 48 Congreso Internacional de Americanistas (ICA), Estocolmo, 4 al 9 de julio de 1994 [mimeografiado].
- Rivas, M. (1994), "Cambios en la sexualidad femenina. Un estudio de tres generaciones", Reporte de investigación, The Population Council, México.
- Rodríguez, G., A. Amuchástegui, M. Rivas y M. Bronfman (1995), "Mitos y dilemas de los jóvenes en tiempos del sida", en M. Bronfman (ed.), *Sida en México. Migración, adolescencia y género*, México, Información Profesional Especializada, pp. 93-199.
- Rocha, Marta (1994), "Historia de los comportamientos amorosos y su transformación. El noviazgo. 1935-1968", ponencia presentada en el taller La sexualidad en las ciencias sociales, México, El Colegio de México, 5 al 7 de julio [mimeografiado].
- Ruz, Mario Humberto (1996), "El cuerpo: miradas etnológicas", en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.), *Para comprender la subjetividad*, El Colegio de México.
- Salgado, Nelly (1994), "La relación entre indicadores de salud mental y prácticas sexuales de alto riesgo para la infección por VIH en esposas de migrantes a los Estados Unidos", ponencia presentada en el taller

- La sexualidad en las ciencias sociales, México, El Colegio de México, 5 al 7 de julio [mimeografiado].
- Secretaría de Salud (1988a), *Informe de la Encuesta sobre el comportamiento reproductivo de los adolescentes y jóvenes del Área Metropolitana de la Ciudad de México*, México, Secretaría de Salud.
- (1988b), *Hombres homo-bisexuales. Informe técnico. Evaluación del impacto de la estrategia educativa para la prevención del sida: México 1987-1988*, México, Secretaría de Salud y The Population Council.
- (1989), *Informe de la Encuesta Nacional sobre Fecundidad y Salud*, México, Secretaría de Salud.
- (1990a), *Documento metodológico de la Encuesta sobre determinantes de la práctica anticonceptiva en México*, México, Secretaría de Salud.
- (1990b), *Informe de la Encuesta sobre conocimientos, actitudes y prácticas en el uso de métodos anticonceptivos de la población masculina obrera del área metropolitana de la ciudad de México*, México, Secretaría de Salud.
- Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en México Colonial (1987), *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz/INAH.
- Stone, L. (1995), "What, how often and with whom?", *London Review of Books*, vol. 17, núm. 15, agosto.
- Szasz, Ivonne (1996), "Separating sexual intercourse and reproduction. Reflections from a study of a rural context in Mexico", ponencia presentada en la Conferencia Reconceiving Sexuality. International Perspectives on Gender, Sexuality and Sexual Health, Río de Janeiro, 14 a 17 abril.
- Uribe, P. (1994), "La prevención del sida entre las trabajadoras del sexo comercial", ponencia presentada en el taller La sexualidad en las ciencias sociales, México, El Colegio de México, 5 al 7 de julio [mimeografiado].
- Vance, Carol (1991), "Anthropology Rediscovered Sexuality: Theoretical Comment", *Social Science and Medicine*, vol. 33, núm. 8, Gran Bretaña.
- Weeks, Jeffrey (1986), *Sexuality*, Londres, Routledge.
- Zalduondo, B., M. Hernández y P. Uribe (1991), "Intervention Research Needs for Aids Prevention among Commercial Sex Workers and their Clients", en L. Chen *et al.*, *Aids and Women's Reproductive Health*, Nueva York, Plenum Press, pp. 165-178.

I. ALGUNOS ENFOQUES PARA EL ESTUDIO DE LAS SEXUALIDADES

DE LAS SEXUALIDADES. UN INTENTO DE MIRADA SOCIOLÓGICA

NELSON MINELLO*

Nowadays we speak without hesitation about sexuality, as if the meaning of the world sexuality were totally clear. This is certainly not the case.

Hekma, 1991

INTRODUCCIÓN

Palabra joven,¹ con significados diversos —equivoca, en muchos sentidos—, sexualidad quizás no sea un concepto sociológico acabado.² Es manifiesta la raíz biológica del complejo mundo de la sexualidad, pero esto no hace de la misma algo “natural” en el sentido de no construido.³

Es a partir de esa raíz biológica, sin negarla pero también sin convertirla en esencial que, sociológicamente, tendremos que construir el mencionado concepto de sexualidad.

* Agradezco a M.T. De Barbieri y E. Ponce de León sus sugerencias, comentarios y críticas hechas a una versión anterior de este texto. Sin embargo, los errores u omisiones que puedan permanecer son de mi responsabilidad.

¹ En español se encuentra por primera vez en el *Diccionario de la Real Academia* de 1843 (Corominas y Pascual, 1983), en francés aparece en 1838 (Robert, 1993) y el *Oxford English Dictionary* la recoge en 1800 (Caplan, 1989). Nótese el momento de emergencia de la palabra, en el capitalista siglo XIX.

² Una cosa es “un objeto dotado de realidad social” y otra “un objeto dotado de realidad sociológica”, en tanto este último es una construcción, un producto del pensamiento (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1988).

³ Marx señaló que la naturaleza es ella misma un producto del trabajo humano, que transforma la realidad natural en “naturaleza humanizada”.

Pero, ¿qué significa pensar sociológicamente? En términos generales, el objeto de la sociología es el estudio de las relaciones sociales y el sentido (significado) que los(as) protagonistas dan a estas relaciones.

Entonces, la sexualidad es un fenómeno social, entre otras cosas, porque es histórico, cambiante y sólo definible en el contexto de una cultura. Desde el punto de vista de las ciencias sociales, es un *artefacto*, y no me parece erróneo, ni siquiera exagerado, afirmar que la sexualidad es una de las manifestaciones humanas más "artificiales", en el sentido de estar sujeta a convenciones culturales.⁴

¿A qué nos referimos comúnmente cuando hablamos de sexualidad? Aquí hay que comenzar a delimitar los campos. En el mundo occidental —al que me refiero porque lo conozco más— cuando, contemporáneamente, se habla de sexualidad en términos generales se destaca un aspecto personal, íntimo, referido más que nada a una de las formas del relacionamiento entre las personas. Aún más, la mayor parte de las veces, cuando se refiere a la sexualidad como relacionamiento interpersonal se reduce (en el sentido lógico del término) a una relación coital.⁵

Este vínculo afectivo, amoroso, erótico —que puede ser también violento o perverso— que busca la reproducción de la especie o el placer o ambos, que se desarrolla generalmente en un ámbito de poder inequitativo, que construye, autoconstruye o cosifica al (a la) *partenaire*, este vínculo o relación, incluye la subjetividad, pero como hecho social va más allá de la misma.

En tanto hecho social —hay una relación interpersonal, hay un sentido en la misma— ya estamos en el campo sociológico. Sin embargo, sostengo que si nos limitamos a este aspecto interpersonal, plantearemos una visión parcial y reductora de la sexualidad.

⁴ El ejemplo más cercano de un fenómeno natural condicionado por la construcción social, como se ha dicho muchas veces, es el de la comida; si bien la necesidad de alimentarse es de origen fisiológico, la forma como se satisface es evidentemente cultural, circunstancia que nos permite ver como exquisitos algunos alimentos que otros pueblos rechazan, y viceversa. La antropóloga Gayle Rubin (1986:103, n. 4) cita en su texto varias convenciones sexuales muy distantes de las del mundo occidental como ejemplo de esta construcción cultural.

⁵ Por ejemplo, cuando hablan de "iniciación sexual" muchas investigaciones quieren significar el primer coito.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA CATEGORÍA

Estamos frente, como se señala en la cita de Bourdieu, Chamboredon y Passeron, a “un objeto de realidad social”. La transformación del mismo en un objeto de realidad sociológica, es decir, la elaboración del concepto sexualidad —como la de cualquier otro— no resultará una tarea demasiado fácil; entre muchas otras cosas, habrá que luchar contra el sentido común y la sociología espontánea por un lado y, por otro, combatir la fuerte tendencia —muy presente en esta problemática— de convertir la experiencia personal en un resultado de investigación —acríticamente, además.

Sería ingenuo suponer también que el concepto de sexualidad puede establecerse en un santiamén; deberá construirse en una labor paciente y relativamente alejada de las candilejas, a partir de una espiral que comienza con la revisión crítica de los trabajos existentes y continúa con nuevos esfuerzos de reflexión (teóricos), investigación (empírica) y regreso a la reflexión, hasta lograr el salto deseado. Constituye, indudablemente, una tarea colectiva; este artículo, en la medida de sus fuerzas, sólo pretende contribuir a esa discusión-construcción.⁶

EL MOMENTO ACTUAL

Pero regresemos a la sociología. Ésta parece haber mirado poco hacia la sexualidad; basta revisar cualquier biblioteca para encontrar escasos títulos con enfoque sociológico. Katchadourian (1983:263), al establecer que “los caminos biológicos y psicológicos de la identidad genérica [...] sólo [...] pueden tener sentido cabal en los contextos sociales”, área de trabajo de los sociólogos, señala que “éstos pocas veces se han dedicado a la sexualidad como objeto de estudio”.⁷

⁶ La sociología debe reconocer los aportes de otras ciencias, sociales y no sociales —historia, antropología, psicoanálisis, politología, economía u otras, junto con biología, medicina, etcétera. Al mismo tiempo, deberá redefinir sociológicamente esos aportes. El problema no es menor, por cierto.

⁷ Al revisar la lista de participantes (§§) de un Congreso sobre los derivados psicosociales de la sexualidad efectuado en la Universidad de Stanford en 1977, sólo encontramos dos profesores de sociología; es la única referencia explícita a la ciencia que nos ocupa (véase Katchadourian, 1992).

Parece como si se hubiera tendido un velo alrededor de la misma. Feldmann (1975) recuerda que a comienzos de los sesenta se publicó en Estados Unidos un libro cuyo título era *Taboo Topics*; se refería, como su título lo indica, a aquellos temas prohibidos para la sociología, entre los que se encontraba la sexualidad (los otros eran la muerte, la religión y la parapsicología).⁸ Recuérdese también que en la *International Encyclopedia of the Social Sciences*, cuya primera edición es de 1968, no aparece la voz *sexuality* sino la de *sexual behavior*, marcando así un sesgo en el enfoque del problema.⁹

Por otra parte, la mayoría de los textos sociológicos dedicados a la sexualidad se vuelcan más hacia la relación interpersonal de que he hablado antes. Para una selección asistemática y de ninguna manera exhaustiva, véase, por ejemplo, Gagnon (1977) donde la mayor parte de los capítulos están dedicados a una sexualidad de pareja o individual, dejando poco espacio a lo social y no incursionando en otros aspectos más estructurales de la misma; el Informe compilado por Malo de Molina (1992) o aun el artículo de Simon y Gagnon (1984) y otros similares. No estoy señalando que esto no es sociología, por supuesto, pero sí quiero hacer notar que es una y sólo una de las facetas de la sexualidad, por lo menos tal como se propone en este artículo.

Sin embargo, a medida que nos acercamos a un momento más actual, y a partir de la cuádruple vertiente del feminismo, los postulados del movimiento de liberación *gay*, el análisis foucaultiano y el psicoanálisis, ha reaparecido un interés por la sexualidad.¹⁰ Ahora, como señalan Hearn y Parkin

Encontramos necesario vincular nuestra definición de sexualidad en por lo menos dos caminos: primeramente, considerar a la sexualidad como un proceso público común y frecuente, más que uno extraordi-

⁸ La autora afirma que ese tabú comienza a romperse en la época en que escribe su artículo, donde asienta las bases para una sociología de la sexualidad. Pone como ejemplo la realización de dos estudios, uno por Hans Zetterberg en Suecia y otro por Pierre Simon y otros en Francia. Muchos años después, me parece un entusiasmo algo exagerado.

⁹ La edición en castellano de la mencionada *Encyclopedia* no traduce *Sexual behaviors* ni recoge ninguna otra voz relacionada con sexualidad.

¹⁰ Por ejemplo, véase entre otros los textos de Michel Foucault, Jeffrey Weeks, Hearn y Parkin o los artículos aparecidos en revistas como *Theory and Society* o *Journal of the History of Sexuality*, para no citar sino algunos, aunque puede ser difícil en ocasiones señalar una visión estrictamente sociológica.

nario y predominantemente privado; en segundo lugar, pensar a la sexualidad como uno de los aspectos integrantes de un proceso que permea toda la política del cuerpo más que un conjunto de prácticas aisladas y discretas (Hearn y Parkin, 1987:57, traducción mía).

LA VISIÓN TEÓRICA

¿Cuáles podrían ser las vertientes teóricas para esta mirada sociológica? Pienso en tres: la visión de sexo/género, la sociología del cuerpo y el dispositivo de sexualidad.

A. El sistema sexo género. La formulación del sistema sexo/género parece ser el punto de partida más adecuado, aunque, como intentaré explicar más adelante, no suficiente.¹¹ Este enfoque (Rubin, 1986; Scott, 1990; De Barbieri, 1992) es útil en tanto: *a)* se basa en una visión que, sin desconocer lo individual, lo sobrepasa para entrar de lleno en lo social; *b)* introduce una visión relacional, en la cual la comprensión de los varones o de las mujeres no se logra mediante estudios aislados uno del otro sino en aquellos que permitan y reconozcan el lugar del otro (Scott, 1990:24; De Barbieri, 1992:114);¹² *c)* se separa con claridad del determinismo biológico, al presentar una visión cultural de la sexualidad. Rubin (1986:96) recuerda el planteamiento de Marx de que un esclavo negro es un hombre de raza negra que sólo se convierte en esclavo en determinadas relaciones. De la misma manera el sexo biológico se convierte en social; *d)* vincula la sexualidad con el poder (Scott, 1990:44; De Barbieri, 1992:122); *e)* si bien la sexualidad está inserta en la producción y reproducción de la vida cotidiana se distingue, con Engels, por un lado la reproducción material y, por otro, “la producción de los seres humanos mismos, la propagación de la especie” (Engels, 1972, citado por Rubin, 1986:102); *f)* plantea

¹¹ No hay que perder de vista que la preocupación de Rubin, señalada en la primera página de su artículo, es el análisis de las causas de la opresión de las mujeres. De Barbieri, en cambio, sin abandonar esta preocupación, enfoca el problema de una manera sociológica, al referirse a la categoría sexo/género como una dimensión de la desigualdad social.

¹² La idea es la misma que al estudiar las clases sociales en la visión marxista. Éstas no se constituyen en sí y ante sí mismas, sino solamente en presencia de otra(s). Dicho de otra manera, es el conflicto el que constituye la clase y es también el conflicto de géneros el que los constituye (sean dos o más géneros, subgéneros o fracciones, etcétera).

el plano de lo imaginario social, es decir, de las mentalidades,¹³ pues “las formas sociales del sexo y el género exigen [y por lo tanto construyen] cierto tipo de gente” (Rubin, 1986:123), y g) exige considerar la interdependencia recíproca de la sexualidad, la economía y la política, sin subsumir o reducir un ámbito en otro, reconociendo por un lado la especificidad de cada uno de los espacios mencionados y por otro su interrelación conflictiva (Rubin, 1986:141; De Barbieri, 1992:122).

De acuerdo con el texto de Rubin, el sistema sexo/género puede ser entendido como “un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanos es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones” (Rubin, 1986:103).

Es, entonces, una visión que recoge “la herencia cultural de formas de masculinidad y feminidad” dentro de un “elemento histórico y moral’ que [subsume] todo el campo del sexo, *la sexualidad* y la opresión sexual” (ambas citas de Rubin, 1986:101; cursivas mías).¹⁴

El planteamiento de Rubin propone analizar el sistema de parentesco, a partir del texto de Lévi-Strauss *Estructuras elementales del parentesco*, en tanto “Los sistemas de parentesco no sólo intercambian mujeres. *Intercambian acceso sexual*, situación genealógica, nombres de linaje y antepasados, *derechos y personas –hombres, mujeres y niños– en sistemas concretos de relaciones sociales*” (Rubin, 1986:112; cursivas mías, aunque personas es destacado inicialmente por la autora).

En ese sentido, Rubin sostiene que “El ‘intercambio de mujeres’ es el paso inicial hacia la construcción de un arsenal de conceptos que permitan describir los sistemas sexuales” (Rubin, 1986:113). Esta autora analiza luego la vertiente psicoanalítica, en tanto “describe el residuo que deja en los individuos su enfrenta-

¹³ Existe bastante confusión acerca de lo imaginario y lo simbólico. Aquí quiero referirme al primero de los conceptos como el “...sector de lo ideal que es diferente de lo real [...] el conjunto de las actitudes mentales y de las conductas colectivas y las visiones de mundo que dirigen estas actitudes y conductas [junto con] el estudio de los sistemas de valores, de las ideologías...” (Firpo, 1980, IV). Para una distinción entre lo simbólico, lo imaginario y lo real desde el punto de vista psicoanalítico, véase Lacan (1984).

¹⁴ Para nuestros intereses conviene recoger su señalamiento acerca de la intuición engelsiana, en el sentido de que las relaciones de sexualidad deben distinguirse de las relaciones de producción (Rubin, p. 102).

miento con las reglas y normas de la sexualidad en las sociedades en que nacen" (Rubin, 1986:118).

De Barbieri, entre otras reflexiones, destaca la importancia de entender el sistema sexo/género (y, agrego yo, también la sexualidad) como un sistema de poder y por lo tanto no solamente discutir la dicotomía público/privado (ahora reconocida como insuficientemente explicativa)¹⁵ sino "dirigir la mirada [...] a las *formas y contenidos de la participación en la esfera pública, al Estado, el sistema político (y de partidos) y a la cultura política*" (De Barbieri, 1992:122, cursivas más).

Con esta posición coincide Connell, quien al estudiar masculinidad [y podemos leer, sin problemas, sexualidad] sostiene que la "*masculinidad como práctica personal no puede ser aislada de su contexto institucional. Muchas actividades humanas tienen un encuadre institucional*. Tres instituciones —el Estado, el mercado de trabajo y la familia— tienen particular importancia en la actual organización del género" (Connell, 1993:602, traducción y cursivas más).

De Barbieri agrega, por su parte, la necesidad de

estudiar los ámbitos sociales donde interactúan las personas en función de géneros distintos, los espacios de evidente predominio y exclusividad de cada uno de ellos, pero también aquellas esferas de la sociedad aparentemente neutras. Por ejemplo, investigaciones sobre educación, la ciencia, las fuerzas armadas, las iglesias, etc. [Pues] un enfoque desde los géneros [...] permitiría conocer con mayor precisión [...] cómo se juegan y redefinen lo masculino y lo femenino... (De Barbieri, 1992:123).

Mientras que más adelante señala la necesidad de conocer no solamente las conductas de la mayoría de la población, llamadas "normales" sino también

las colas de las distribuciones y esas zonas oscuras y límites de la sociabilidad, sobre las que da miedo y produce dolor pensar. Por ejemplo, junto al matrimonio hay que estudiar el divorcio y el celibato; el comercio sexual femenino y masculino; la hetero, la homo y la bisexualidad y las llamadas perversiones; junto a la maternidad y la paternidad, la esterilidad [masculina o femenina], la adopción, la negativa a reproducirse, la maternidad asistida, el filicidio, la venta y el tráfico de niñas y niños (De Barbieri, 1992:123).

¹⁵ Véase, en este sentido, De Barbieri, 1991.

B. El cuerpo como concepto o dimensión. Decía arriba que el análisis del sistema sexo/género era necesario para estudiar la sexualidad pero no suficiente. Creo que para investigar la sexualidad debe analizarse también el cuerpo de varones y mujeres como concepto o dimensión de esa sexualidad y en mi lectura de los textos teóricos del sistema sexo/género no encuentro explícitamente ese estudio.¹⁶

La afirmación de Boltanski (1971) en el sentido de que el cuerpo comparte con la sexualidad una carencia en la construcción del concepto por un lado y, por otro, las palabras de Barthes según las cuales el cuerpo “parece ser un objeto científico tan heteróclito, tan difícil de aprender como lo era el lenguaje a principios de este siglo” (Barthes, 1985:3) pueden explicarnos esta ausencia (relativa) del concepto en los trabajos sobre sexo/género.¹⁷

La “sociología del cuerpo” tiene varias vertientes. Una de ellas es la sostenida por la sociobiología en la cual el cuerpo es la base social sobre la cual se apoyan el orden social y las normas; un segundo enfoque estaría dado por Foucault y otros, como Ervin Goffman o Mary Douglas, que elevan al cuerpo a un estado teórico, pero con el riesgo, como señala Schilling, de perderlo como objeto empírico.

Mi preocupación es sobrepasar esa dualidad objeto empírico/objeto teórico (distinción similar, de alguna manera, a la división iluminista cuerpo/alma) para integrar al estudio de la sexualidad un cuerpo unificado en el que, por un lado, se reconozca no sólo el fenómeno biológico sino también el ser un cuerpo construido bajo la influencia de fuerzas socioculturales externas y, por otro, se mantengan tanto su aspecto teórico, abstracto, como la situación de un cuerpo empírico, concreto. Pues “el cuerpo es el lugar privilegiado de una vinculación no solamente entre lo biológico y lo social, sino también entre lo colectivo y lo individual, entre un guión estructural y la actuación personal” [*l'actanciel*], la causa y el sentido, la coacción y la libertad (Berthelot, 1985: 134, traducción mía).

¹⁶ Por supuesto, en los artículos estudiados el cuerpo está presente, así sea “en negativo” por decirlo de alguna manera; pero me atrevo a afirmar que no conlleva una reflexión teórica del mismo nivel que la dedicada al sistema género/sexo. De los tres artículos citados, el de De Barbieri es el que más se preocupa de ese aspecto mientras Rubin nunca usa la palabra “cuerpo”.

¹⁷ Véase el texto de Turner (1989, capítulo II) para una interesante reflexión acerca de las causas de dicha ausencia.

La relación cuerpo-sexualidad, por otra parte, se plantea como evidente o de sentido común.¹⁸ Pero no es este punto al que me refiero; quiero destacar la doble situación del mismo, en tanto cuerpo individual y cuerpo de la especie. Mi proposición se basa, por un lado, en la afirmación de Foucault (siguiendo a Nietzsche), que

sobre el cuerpo se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores, en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto (Foucault, 1989:14).¹⁹

y, por otro, en la visión de que el cuerpo

es coextensivo a lo social, [...] cualquier práctica social es también, de una u otra forma, el empleo del cuerpo, pues las prácticas corporales responden a la constitución de tipos o modelos de corporeidad, ligados a distintos modos de vida (Berthelot, Drulhe, Clément, Forné y M'bodj, 1985:1; traducción mía).

Me interesa destacar asimismo que “el cuerpo humano no es un objeto eterno [sino] un cuerpo que ha sido verdaderamente sujetado y moldeado por la historia, las sociedades, los regímenes, las ideologías” (Barthes, 1985:3) y que el mismo autor, al señalar el carácter relacional dice: “mi cuerpo es para mí mismo la imagen que yo creo que el otro se hace de este cuerpo, y así *se instituye todo un juego, una táctica entre los individuos a través de su cuerpo [...] una táctica a la vez de seducción e intimidación*” (Barthes, 1985:7, cursivas mías).

Por otro lado, me interesa destacar una observación de Rubin cuando señala que la violación sexual colectiva es una conducta utilizada por tribus del Amazonas y de Nueva Guinea para dominar a las mujeres si otros métodos fallan, y cita a Murphy que recoge la expresión de un varón de la tribu de los Mundurucu: “Domamos

¹⁸ Aun si pensamos en *ersatz* del sexo —como las muñecas inflables, las cabezas calefaccionadas para sexo oral u otros—, prácticamente todos tienen, de una manera u otra, una forma corporal; incluso la sexualidad de la cibernética recurre a una imagen corporal.

¹⁹ Véase también “Poder-cuerpo”, donde Foucault señala la trayectoria histórica del cuerpo individual y del cuerpo social, a partir del siglo XIX, o “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos” donde plantea la “gran tecnología de la psique”, relacionada con el sexo, como uno de los mecanismos que contribuyen a moldear los cuerpos a partir del poder. Ambos textos en Foucault (1989).

a nuestras mujeres con el plátano” (Rubin, 1986:100). No hay que olvidar, tampoco, por lo menos en el lenguaje masculino,²⁰ la recurrencia a imágenes corporales para referirse a la sexualidad y, fundamentalmente, a la significación de poder que ella encierra (véase, entre otros, a Parker, 1991).

C. El dispositivo. Como señalé, el tercer elemento teoricometodológico que quiero plantear es el dispositivo. Permítaseme una larga cita, porque creo que será muy ilustrativa. Como se sabe, para Foucault éste es

un conjunto resueltamente heterogéneo, que implica discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas [...] El dispositivo mismo es la red que puede establecerse entre esos elementos [...]

El dispositivo [es] de naturaleza esencialmente *estratégica*, lo que supone que se trata allí de una cierta manipulación de relaciones de fuerzas, de una intervención racional y concertada en dichas relaciones de fuerza [...] El dispositivo está siempre inscrito en un juego de poder, pero también ligado a uno o unos bornes de saber, que nacen allí pero que igualmente lo condicionan. Eso es el dispositivo: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber y soportadas por ellos (Foucault, 1983:184 y ss; cursivas en el original).

Por último agrego la diferenciación, también de Foucault, acerca de la “anátomo-política”, es decir producción del cuerpo individual para ser controlado, identificado y reproducido, y “biopolítica” que abarca los mismos fines de control, identificación y reproducción pero aplicados ahora al cuerpo social (Turner, 1989:61).

ASPECTOS METODOLÓGICO-TÉCNICOS

¿Cómo construimos entonces la totalidad que llamamos sexualidad? ¿Cuáles son las dimensiones a pensar? Hay que recordar que la totalidad se construye en cada caso de acuerdo con el objeto de

²⁰ Digo en lenguaje masculino porque es el de mi experiencia, pero imagino que podría darse algo similar entre las mujeres cuando hablan de los varones —quizás atenuado, entre otras cosas porque la sexualidad femenina es casi siempre subordinada. No estoy seguro, en cambio, de que este último lenguaje corporal tenga una relación de poder como lo tiene el de los varones sobre las mujeres.

estudio y con los objetivos de la investigación. Por lo tanto, aquí sólo queremos ofrecer grandes líneas, que deberán ser refinadas.

¿Qué consecuencias tiene esto para la sexualidad? Si pensamos en el enfoque teórico de sexo/género, utilizamos del mismo la idea de una sexualidad inscrita en un sistema de parentesco y pensada en un mundo de lo imaginario, de las mentalidades, en un estudio relacional “de todos los ámbitos y tiempos [de] las relaciones mujer-varón, mujer-mujer y varón-varón” (De Barbieri, 1992:114), también nos lleva a considerar el ciclo de vida y la articulación con otros mecanismos de subordinación; si recurrimos a una sociología del cuerpo podremos pensar a la vez en la formación de ese cuerpo, tanto individual como social; en cuanto a la inclusión del concepto de dispositivo nos permite ampliar la visión —subyacente en el enfoque de género citado— hacia las instituciones, el derecho y las reglamentaciones administrativas (los bandos de policía y buen gobierno, por ejemplo), la religión (entendida ésta de manera amplia, tanto de iglesias como de cultos, así como la religiosidad popular no encarnada en instituciones sino en prácticas y también la brujería o magia), la moral, el urbanismo, la arquitectura, los medios, etcétera. Como vemos, la tarea de construcción no es simple (aquí tampoco hay “camino reales”).

En principio, los enfoques metodológico-técnicos para el conocimiento de los planos microsociológicos son los que corresponden aquí. El estudio de casos, la observación y la observación participante (no es albur), la entrevista, la historia de vida, la biografía, son instrumentos adecuados.²¹

Pero no los únicos. En tanto la construcción social de la sexualidad implica también las estructuras política, social, cultural, económica, jurídica, religiosa de la sociedad donde se desarrollan los sujetos de estudio, deben utilizarse, en su caso, los instrumentos adecuados para el análisis macrosociológico.

Un lugar especial debe ocupar el ciclo de vida. Éste es también una construcción social y exige tener presente las historicidades

²¹ En muchas entrevistas he visto que se olvidan algunos indicadores clásicos, como lugar de nacimiento (urbano o rural —y en el primer caso, sería distinto en un pueblo, una ciudad pequeña o una metrópoli—); lugar donde se desarrollan la infancia y juventud (épocas donde se arraiga la sexualidad), clase o estatus y ocupación del padre y de la madre, educación, etcétera.

En otras palabras, si queremos realizar un análisis sociológico el contexto en el que se desarrolla la vida individual no puede ser dejado de lado.

individuales y colectivas; no está "dado" de una vez para siempre. Aunque puede pensarse en algunos límites basados en hechos biológicos, el significado de los mismos es social y, por lo tanto, varía históricamente de una a otra sociedad y dentro de la misma sociedad. Bastante estudiado en las mujeres, no sucede lo mismo con los varones. En ambos casos, sin embargo, será necesario reflexionar desde la sexualidad; en esta tarea la investigación es crucial y seguramente nos llevaremos más de una sorpresa.

En tanto la investigación sobre sexualidad debe incursionar en los campos micro y macrosociológico, tenemos que pensar en las vinculaciones macro-micro, que ya estaban presentes en las preocupaciones de los clásicos.²² En este "salto" entre micro y macro el problema de las "falacias" resurge como muy importante para controlar nuestras investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jeffrey C., Bernhard Giesen, Richard Münch y Neil J. Smelser (1987), *The micro-macro link*, Berkeley, University of California Press.
- Barthes, Roland (1985), "El cuerpo de nuevo", *Diálogos*, vol. 28, núm. 3 (123), marzo, pp. 3-7.
- Berthelot, J.M., M. Drulhe, S. Clément, J. Forné y G. M'bodj (1985), "Les sociologies et le corps", *Current Sociology*, vol. 33 (2), verano.
- Boltanski, Luc (1971), "Les usages sociaux du corps", *Annales E.S.C.*, enero-febrero, pp. 205-233.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (1988), *El oficio de sociólogo*, México y Madrid, Siglo XXI Editores [11a. edición].
- Caplan, Pat (1989), "Introduction", en P. Caplan (comp.), *The cultural construction of sexuality*, Londres, Routledge, pp. 1-30.
- Connell, R.W. (1993), "The Big Picture: Masculinities in recent world history", *Theory and Society*, vol. 22 (5), octubre, pp. 597-623.
- Corominas, Joan y José A. Pascual (1983), *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos.
- De Barbieri, Teresita (1991), "Los ámbitos de acción de las mujeres", *Revista Mexicana de Sociología*, enero-marzo, pp. 203-224.

²² No puedo desarrollar aquí la problemática "micro-macro"; un buen estudio puede verse en Alexander, Giesen, Münch y Smelser (1987).

- (1992), "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica", *Isis Internacional, Ediciones de las mujeres*, núm. 17, pp. 111-128 y 146-147.
- Feldmann, Jacqueline (1975), "Les rapports nationaux sur les comportements sexuels: un exemple de deux types d'interaction science-société", *Archives Européennes de Sociologie*, XVI (1), pp. 95-110.
- Firpo, Arturo R. (1980), "Prólogo", en G. Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Ediciones Petrel, pp. I-X.
- Foucault, Michel (1983) "El juego de Michel Foucault [Diálogo con los lacanianos]", Oscar Terán (presentación y selección), *Michel Foucault. El discurso del poder*, México, Folios Ediciones, pp. 183-215.
- (1989), *Microfísica del poder*, edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta.
- Gagnon, John H. (1977), *Human sexualities*, Glenview, Ill., Foresman and Co.
- Hearn, Jeff y Wendy Parkin (1987), *Sex at work; the power and paradox of organization sexuality*, Nueva York, St. Martin's.
- Hekma, Gert (1991), "A history of sexology: social and historical aspects of sexuality", en Jan Bremmer (comp.), *From Sappho to De Sade. Moments in the History of Sexuality*, Londres, Routledge, 1991 [1a. edición, 1989], pp. 1-14.
- Katchadourian, Herant A. (comp.) (1983), *La sexualidad humana. Un estudio comparativo de su evolución*, México, Fondo de Cultura Económica [1a. ed. en inglés, 1979].
- Lacan, Jacques (1984), "Lo simbólico, lo imaginario y lo real", *La Nave de los Locos*, núm. 7, primavera, pp.7-11.
- Malo de Molina, Carlos A. (1992), *Los españoles y la sexualidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy.
- Parker, Richard (1991), *Bodies, pleasures and passions. Sexual culture in contemporary Brazil*, Boston, Beacon Press.
- Robert, Paul (1993), *Le nouveau petit Robert*, Montreal, SNL Le Robert.
- Rubin, Gayle (1986), "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", *Nueva Antropología*, vol. III, núm. 30, pp. 95-145.
- Scott, Joan (1990) "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en J. S. Amelang y M. Nash, *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Ediciones Alfons El Mananim, Institució Valenciana d'Estudi i investigació.
- Simon, W. y J. H. Gagnon (1984) "Sexual Scripts", *Society*, noviembre-diciembre.
- Turner, Bryan S. (1989), *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, Fondo de Cultura Económica.

SEXUALIDAD Y GÉNERO: LA VOLUNTAD DE SABER FEMINISTA

Para Carlos Monsiváis, ejemplo en
la lucha contra el sexismo y la homofobia

MARTA LAMAS

PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Si algo se ha ido conformando a lo largo de este siglo que termina es una perspectiva diferente sobre la sexualidad. De Freud a Foucault, del posestructuralismo a la teoría feminista, han ido en aumento los argumentos antiesencialistas y se ha ido aceptando que la sexualidad no es "natural", sino que ha sido y es construida. Desde los conceptos de la teoría psicoanalítica hasta el método de la desconstrucción, se ha venido consolidando un bagaje crítico con el cual se han puesto en evidencia las formas insidiosas y sutiles en que la cultura inviste al cuerpo y al acto sexual de valor, o los denigra. También se ha ido armando una nueva historia del cuerpo y de la sexualidad que, además de incorporar la complejidad cultural, reconoce la dimensión subjetiva, lo que ha desembocado en una mayor conciencia sobre la fragilidad psíquica de los seres humanos.

Al conceptualizar la sexualidad como una elaboración psíquica y cultural sobre los placeres de los intercambios corporales, construida discursivamente, regulada y reglamentada mediante prohibiciones y sanciones que le dan —literalmente— forma y direccionalidad, ciertos temas —como la orientación sexual— han cobrado una dimensión diferente. Cualesquiera sean los orígenes genéticos o psíquicos de dicha orientación, lo que cuenta son los

significados que las personas les atribuyen y los efectos que esa valoración tiene sobre cómo organizan su vida sexual. De ahí que la explicación biologicista (arraigada en la reproducción) pierda relevancia y ganen peso las explicaciones que toman como punto de partida el proceso de simbolización de la diferencia sexual.

Lo que importa dilucidar es cómo ha llegado nuestra cultura a valorar negativa o positivamente ciertas prácticas y arreglos sexuales. Desde esa perspectiva hay que descubrir la lógica subyacente a los mecanismos culturales que han armado las narrativas actuales de la sexualidad. El género, conjunto de supuestos culturales sobre la diferencia sexual, es un hilo conductor que hay que analizar, pues engendra ciertas concepciones que otorgan significados contundentes a la conducta sexual de los seres humanos.

LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO SOBRE LA SEXUALIDAD

Si algo ponen en evidencia los nuevos trabajos histórico-desconstructivistas, que investigan las múltiples narrativas sociales sobre la vida sexual, es justamente que la sexualidad está sujeta a una construcción social. La conducta sexual aparece de lo más sensible a la cultura, a las transformaciones sociales, a los discursos, a las modas. De este reconocimiento se deriva la convicción de que sólo podemos comprender la sexualidad en un contexto específico cultural e histórico. De ahí que, más que una historia de la sexualidad, existan historias locales, con significados contextualizados. Esto conduce a abandonar argumentaciones esencialistas y universalistas, que asumen la existencia de una experiencia común de todos los seres humanos a través del tiempo y el espacio, para, en cambio, indagar cuáles son las historias concretas y cuáles las lógicas sociales que le dan forma y contenido a la sexualidad.

El escándalo que generó el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*¹ de Michel Foucault radica justamente en el planteamiento de que los seres humanos no siempre vivimos, comprendimos y asumimos la sexualidad como lo hacemos actualmente. Foucault planteó que la sexualidad no tuvo siempre la posibilidad de caracterizar y constituir una identidad con tal poder como

¹ Publicada en tres volúmenes por Siglo XXI Editores, México: 1. *La voluntad de saber*, 2. *El uso de los placeres* y 3. *La inquietud de sí*, 1977, 1986 y 1987, respectivamente.

ahora; hoy día hablar de sexualidad sirve para referirse tanto a las actividades sexuales como a una especie de núcleo psíquico que da un sentido o un significado a la identidad de cada persona.

A lo largo de su exposición Foucault insiste en que la represión ha sido “el modo fundamental de relación entre poder, saber y sexualidad” y subraya que, sin embargo, dicha represión —que se incrementa a partir del siglo xvii— se acompaña de un discurso destinado a decir la verdad sobre el sexo. Foucault se propone no sólo presentar un panorama de esos discursos sino, fundamentalmente, de la “voluntad” que los mueve: “la voluntad de saber ... ¿Por qué se ha hablado de la sexualidad, qué se ha dicho? ¿Cuáles eran los efectos de poder inducidos por lo que de ella se decía? ¿Qué lazos existían entre esos discursos, esos efectos del poder y los placeres que se encontraban invadidos por ellos? ¿Qué saber se formaba a partir de allí?” (Foucault, 1977:18).

Foucault trata de “determinar en su funcionamiento y razones de ser, el régimen de poder-saber-placer que sostiene en nosotros el discurso sobre la sexualidad humana”. De ahí que el punto esencial, para él,

no sea saber si al sexo se le dice sí o no, si se formulan prohibiciones o autorizaciones, si se afirma su importancia o se niegan sus efectos, si se castigan o no las palabras que lo designan; el punto esencial es tomar en consideración el hecho de que se habla de él, quiénes lo hacen, los lugares y puntos de vista desde donde se habla, las instituciones que a tal cosa incitan y que almacenan y difunden lo que se dice, en una palabra, el “hecho discursivo global”, la “puesta en discurso” del sexo. De ahí también el hecho de que el punto importante será saber en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas infrecuentes o apenas perceptibles del deseo, cómo infiltra y controla el placer cotidiano —todo ello con efectos que pueden ser de rechazo, de bloqueo, de descalificación, pero también de incitación, de intensificación, en suma: “las técnicas polimorfas del poder” (Foucault, 1977:19).

Pero Foucault es muy claro en señalar que el punto importante

no será determinar si esas producciones discursivas y esos efectos de poder conducen a formular la verdad del sexo o, por el contrario, mentiras destinadas a ocultarla, sino aislar y aprehender la “voluntad

de saber” que al mismo tiempo les sirve de soporte y de instrumento (Foucault, 1977:19).

Foucault analiza la “puesta en discurso” del sexo a partir del siglo xvii; señala que ha estado sometida a “un mecanismo de incitación creciente” y que la “voluntad de saber” se ha encarnizado —a través de numerosos errores— en constituir “una ciencia de la sexualidad”. Él registra un corte histórico decisivo entre el régimen sociopolítico anterior al siglo xviii, donde el sexo existía como atributo, como una actividad y una dimensión de la vida humana y un régimen moderno, que arranca desde entonces hasta hoy, en donde el sexo se establece como una identidad. Cuando en el siglo xviii las pestes y las hambrunas empezaron a hacer desaparecer a la población, y las energías del poder se concentraron en mantener a raya a la muerte, y se ocuparon de normar la vida, el sexo regulado aseguraba la reproducción de la vida. Foucault señala que esto se convirtió en algo esencial para el poder jurídico de la temprana Europa moderna. El poder reaccionó defensivamente, para preservar la vida y la armonía social sobre la amenaza de la muerte y de la violencia y operó negativamente, imponiendo límites, restricciones y prohibiciones. Ya que la amenaza de muerte disminuye, según Foucault hasta finales del siglo xviii, esas leyes jurídicas se transforman en instancias de poder productivo que genera identidades para ser controladas, garantizando el crecimiento de los regímenes regulatorios. Para Foucault esa “reproducción disciplinaria de la vida” fue lo que convirtió a la heterosexualidad en “natural”.

A pesar de sus muchas contribuciones, el pensamiento de Foucault ha recibido serias críticas. El feminismo lo ha cuestionado principalmente por su androcentrismo. Al no analizar la diferencia sexual, Foucault tampoco comprende la dimensión del género. Él pone algunos cimientos para un análisis más complejo al señalar que la producción de la categoría sexo se hace vinculándola con la identidad, sin embargo no se interroga sobre qué ocurre cuando hay dos sexos. Esto lo hace ignorar que justamente al definir un sexo en contraposición al otro se inicia la simbolización de la diferencia sexual, que deriva en una regulación diferenciada de la sexualidad y en una doble moral sexual.

LA LÓGICA DEL GÉNERO

Desde hace varios años se está desarrollando una lucha —en la que participan las feministas— que intenta redefinir una nueva legitimidad sexual a partir de explorar las pautas de dominación, subordinación y resistencia que moldean lo sexual, y de analizar los discursos² que organizan los significados de las identidades sexuales. El feminismo se ha sumado al proceso de investigar la genealogía de los arreglos sexuales vigentes y del sexismo que regula socialmente la vida sexual. Un paso fundamental ha sido desconstruir *el malestar en la cultura*:³ el irremediable antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura. Partiendo de que la libido es idéntica en hombres y mujeres, y que la restricción impuesta por la cultura es diferenciada, un primer paso ha sido explorar por qué ciertos significados, como el de la heterosexualidad, tienen hegemonía y cómo fueron instituidos. Esto se debe a que la construcción que cada sociedad hace de la sexualidad se da dentro de una lógica cultural sobre la diferencia sexual: el género.

El género es el conjunto de ideas sobre la diferencia sexual que atribuye características “femeninas” y “masculinas” a cada sexo. Esta simbolización cultural de la diferencia anatómica toma forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo. Así, mediante el proceso de constitución del género, la sociedad fabrica las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres.

En cada cultura la oposición binaria hombre/mujer es clave en la trama de los procesos de significación. Esta distinción, recreada en el orden representacional, contribuye ideológicamente a la esencialización de la feminidad y de la masculinidad, y produce efectos en el imaginario de las personas. La ley social refleja e incorpora los valores e ideas del orden simbólico de la sociedad, con todas sus contradicciones e incongruencias.

² En este trabajo no incluyo el discurso contemporáneo de la sexología, que se ha instalado en el lugar del supuesto saber, proclamando que él tiene la verdad sobre el sexo.

³ El ensayo de Freud con ese nombre es un clásico imprescindible. Está reproducido en *A medio siglo de "El malestar en la cultura" de Sigmund Freud*, ed. Néstor A. Braunstein, México, Siglo XXI Editores, 1981.

Por eso, para Bourdieu

la "di-visión del mundo", basada en referencias a "las diferencias biológicas" y sobre todo a las que se refieren a la división del trabajo de procreación y reproducción "actúa como la mejor fundada de las ilusiones colectivas". Establecidos como conjunto objetivo de referencias, los conceptos de género estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social⁴ (Scott, 1990: 47 y 48).

O sea, la cultura marca a los sexos con el género y el género marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. Comprender los procesos psíquicos y culturales mediante los cuales las personas nos convertimos en hombres y mujeres dentro de un esquema cultural de género, lleva a desenrañar la red de interrelaciones e interacciones sociales del orden simbólico vigente.

Existe gran dificultad para analizar esta lógica ya que, según Bourdieu, se trata de

una institución que ha estado inscrita por milenios en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales, por lo que el analista tiene toda la posibilidad de usar como instrumentos del conocimiento categorías de la percepción y del pensamiento que debería tratar como objetos del conocimiento (Bourdieu y Wacquant, 1992:171).

Para Bourdieu el orden social está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone a sí mismo como autoevidente, y es tomado como "natural" gracias al acuerdo "casi perfecto e inmediato" que obtiene de, por un lado, estructuras sociales como la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo, y por otro lado, de las estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes.

El que las personas dominadas compartan la visión del dominante sobre ellas es una forma de lo que Bourdieu llama violencia

⁴ En *Le Sens Pratique*, citado por Joan W. Scott, en su ensayo "Gender: a Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review* 91 (1986). Hay traducción: "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, de James Amelany y Mary Nash, Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1990.

simbólica: la violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad o consentimiento. Según Bourdieu, la violencia simbólica se lleva a cabo a través de “un acto de cognición y de falso reconocimiento que está más allá de, o por debajo de, los controles de la consciencia y la voluntad”.

Bourdieu concluye que la forma paradigmática de violencia simbólica es la lógica de la dominación de género.

La lógica del género parte de una oposición binaria: lo propio del hombre y lo propio de la mujer. Lo que da fuerza a dicha lógica es la acción simbólica colectiva. Bourdieu señala la eficacia que tiene legitimar una relación al inscribirla en lo biológico, que es en sí mismo una construcción social biologizada. Una construcción social “biologizada” es, por ejemplo, pensar la sexualidad “natural” como la heterosexualidad a partir de la complementariedad de los sexos para la reproducción. Dicha construcción social no reconoce la calidad indiferenciada de la libido sexual y restringe el espectro de la sexualidad humana, enviando al lindero de lo “antinatural” todo lo que no se vincule con la vida reproductiva.

LA LIBIDO: ENTRE LO PSÍQUICO Y LO SOCIAL

A principios de siglo Freud cuestionó la idea de la heterosexualidad como la manera “natural” de comportarse, argumentando que la libido es sexualmente indiferenciada. Desde entonces el psicoanálisis ha mostrado que la pulsión sexual busca su objeto con indiferencia del sexo anatómico y que el deseo humano, al contrario del instinto animal, jamás se colma. El deseo se mueve a través de elecciones sucesivas, que nunca son decididas de manera autónoma, ya que dichas elecciones le son impuestas al sujeto tanto desde su interior, por sus deseos inconscientes, como desde el exterior, por prescripciones sociales de un orden cultural, o sea, por la ley social.

El psicoanálisis plantea que la estructuración psíquica de la identidad sexual se realiza por las vicisitudes edípicas de cada sujeto, y que este proceso puede derivar tanto a la heterosexualidad como a la homosexualidad. O sea, estructurarse para un lado o para el otro es el resultado de un proceso fuera de la voluntad de las personas, que no necesariamente implica patología. Sin embargo, las personas que, consecuentes con su estructuración psíquica y

con su inconsciente, no someten su deseo al imperativo heterosexual de la ley social, o sea, los homosexuales y lesbianas que viven abiertamente su orientación, son incomprendidas y estigmatizadas.

La reflexión psicoanalítica está llevando, por lo menos en ciertos círculos,⁵ a una paulatina aceptación de la homosexualidad como una opción igual de condicionada psíquicamente que la heterosexualidad.

Abordar la complejidad y variedad de las articulaciones entre diferencia sexual y cultura conduce a analizar cuestiones relativas a la subjetividad y al deseo, lo que requiere comprender la diferencia entre el ámbito psíquico y el social.

Con frecuencia la incapacidad —¿o tal vez la resistencia?— para comprender el ámbito psíquico lleva a pensar que lo que está en juego primordialmente son los factores sociales. Referirse exclusivamente a estos factores, eludiendo el deseo y el inconsciente en la formación de la subjetividad, no permite comprender la sexualidad de las personas.

Una confusión frecuente en el pensamiento feminista es rebajar los mecanismos de la adquisición inconsciente de la identidad sexual al mismo nivel que otras formas más sociales de adquisición de identidad. Esta confusión ve la diferencia sexual como una de tantas diferencias sociales, lo que lleva a teorizar un sujeto "múltiple"⁶ en vez del sujeto escindido del psicoanálisis. El psicoanálisis muestra cómo la estructuración psíquica se realiza fuera de la conciencia y de la racionalidad de los sujetos. Por eso el sujeto, desde una perspectiva freudiana, es una persona escindida, con deseos y procesos inconscientes, y también por eso la clave del nudo humano es la falta, la carencia, la castración simbólica. Esto es lo que condiciona la estructuración de la identidad psíquica y nos constituye como sujetos.

El relevante papel desempeñado por la diferencia sexual en la simbolización que hacemos los seres humanos tiene cierta persistencia fundante: trata de la fuente de nuestra imagen del mundo,

⁵ Un claro ejemplo de esta comprensión se encuentra en Ma. Antonieta Torres Arias, "El malentendido de la homosexualidad", *Debate feminista* núm. 5, marzo de 1992; de próxima aparición, de la misma autora "El debate sobre la homosexualidad", *Debate feminista* núm. 10, sept. 1994.

⁶ Esto lo hace, por ejemplo, Teresa de Lauretis, *Technologies of gender*, Indiana University Press, 1987. Hay traducción de algunos de los ensayos contenidos en ese libro en la compilación que hizo Carmen Ramos Escandón, *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, México, UAM, 1991.

en contraposición con un otro. Para comprender cómo opera la diferencia sexual en cuanto estructurante psíquico, problemática que tiene que ver con el deseo y con la herida psíquica de la castración simbólica, requerimos distinguir, como plantea Parveen Adams,⁷ dos cuestiones fundamentales: el concepto de realidad psíquica y la naturaleza de la relación entre lo psíquico y lo social. Adams recuerda que para Freud “cultura significa que cualquier conjunto de preceptos sociales requiere represión primaria, deseo e inconsciente”. La relación entre lo psíquico y lo social, o sea, entre constitución mental y exigencias culturales, se desprende de esa concepción de cultura: “los mandatos culturales nunca satisfarán las demandas psíquicas y la vida psíquica nunca encajará fácilmente en las exigencias culturales”.

Para Constance Penley⁸ el psicoanálisis se dirige justamente a descifrar la “compleja e intrincada negociación del sujeto ante fuerzas culturales y psíquicas”. Ella insiste en el papel del inconsciente en la formación de la identidad sexual, y subraya la inestabilidad de tal identidad, impuesta en un sujeto que es fundamentalmente bisexual. El amplio y complejo panorama de fantasías, deseos e identificaciones detectado por la clínica psicoanalítica es un *corpus* que describe la necesidad humana de tener una identidad sexual y también pone en evidencia que las formas que esa identidad toma jamás son fijas. Es notable cómo las personas resisten las posiciones de sujeto impuestas desde afuera.

El psicoanálisis ofrece el recuento más complejo y detallado hasta el momento de la constitución de la subjetividad y de la sexualidad, así como del proceso mediante el cual el sujeto resiste o se somete a la imposición de cultura. Al mostrar que los hombres y las mujeres no están precondicionados, sino que ocurre algo diferente, el psicoanálisis plantea algo distinto a una esencia biológica o a la marca implacable de la socialización: la existencia de una realidad psíquica. Así cuestiona las dos perspectivas —biológica y sociológica— con las que se pretendía explicar las diferencias entre hombres y mujeres. Una indudable aportación del psicoanálisis ha sido que

⁷ Parveen Adams, “The Distinction between Sexual Division and Sexual Differences”, en Parveen Adams y Elizabeth Cowie (eds.), *The Woman in Question*, Verso, 1990.

⁸ Constance Penley, “Missing m/f”, *The Woman in Question*, Parveen Adams y Elizabeth Cowie (eds.), Verso, 1990.

desesencializa lo masculino y lo femenino. Como ya señaló Freud, no hay nada más incierto que la masculinidad y la feminidad.

LA ENTRADA EN LA CULTURA: LENGUAJE Y PROCESO DE SIMBOLIZACIÓN

Los seres humanos ingresamos a la sociedad bajo el signo de la violencia: la cultura ejerce una represión. Jamás nos reponemos de esa agresión que deja una herida indeleble, como dice Freud, una herida narcisista. Laplantine señala que la existencia humana sólo es soportable a través de esa "pantalla deformadora" de la realidad que es la cultura. Con el objetivo de negar la trágica realidad cada cultura elabora un conjunto de defensas que tienen una base común, lo que Laplantine llama las "constelaciones psicoafectivas", o sea, formas de "reprimir ciertos deseos, ciertas pulsiones, ciertos fantasmas y, por el contrario, expresar otros abiertamente". Para él la cultura es el conjunto de "sistemas de defensa erigidos contra la angustia y la tensión que inevitablemente surgen en toda sociedad entre los sexos, los grupos de edad y las clases sociales".

Estos procesos psicológicos también están determinados por la cultura: las criaturas reconocen ciertos "objetos" privilegiados de identificación y sustitución. Al compartir cierta cultura, los seres humanos comparten lo que Devereux llama el inconsciente étnico, o sea, esa parte del inconsciente que un individuo de una cultura dada posee en común con la mayoría de los miembros de su cultura.

Según estos etnopsicoanalistas, la cultura es el conjunto de mecanismos de defensa del yo frente a una situación original. Por eso, para comprender el "proceso defensivo y estabilizador" de la cultura el psicoanálisis resulta muy útil.

Laplantine muestra hasta qué punto los seres humanos nos "aferramos los unos a los otros, introyectándonos mutuamente como sustitutos de imágenes parentales perdidas, escotomizando nuestra angustia al compartirla colectivamente en un mito". Laplantine es muy explícito en subrayar la universalidad de la cultura, distinguiendo los contenidos y expresiones de tal o cual cultura, del hecho mismo de la cultura.

Para entender la existencia de una estructura psíquica universal, que es irreductible al conjunto de formaciones culturales, hay

que recordar la situación originaria de todo lactante humano. La lentitud de su desarrollo motor lleva a la criatura a desarrollar mecanismos de defensa cuyo propósito es contener las tensiones excepcionales derivadas de su especificidad morfológica. Ante los caudales excesivos de energía libidinal que la criatura no está en modo alguno preparada para manejar, ésta proyecta sus miedos y hace representaciones. La organización psíquica en formación se constituye a través de los mecanismos inconscientes de proyección, identificación y represión.

Esta situación de dependencia y desamparo combinada con la pulsión sexual conduce a los seres humanos a buscar en la sexualidad la resolución del anhelo de completud y de reencuentro. "Una desesperada búsqueda de 'objeto', una infinita necesidad de ser amado, no cesará de habitar al ser humano hasta el final de su existencia" (Laplantine, 1979). Señala una paradoja: nos convertimos en adultos y seguimos deseando lo imposible; no aceptamos "el hecho brutal, insólito e insolente de lo real": deliramos, pero también la cultura delira con nosotros: "nos promete lo imposible: la felicidad absoluta y la reconciliación total". Sin embargo, la vida nos proporciona sustitutos capaces de hacernos olvidar nuestro destino final: la muerte. ¿Uno de esos sustitutos es el placer sexual?

La socialización del ser humano y su individuación son un proceso único: el de su humanización, o sea de su progresiva emergencia del orden biológico. El núcleo inicial y fundador del aparato psíquico, esa parte del individuo que no está determinada por la historia, es la raíz misma de la cultura, es decir, el punto de emergencia del pensamiento simbólico.

¿Cómo funciona el pensamiento simbólico? Supuestamente lo característico de los seres humanos es el lenguaje, que trae integrada ya una función simbolizadora. La noción de función simbólica implica al órgano, o sea, a la parte del cerebro productora de lenguaje y de las representaciones.⁹

El lenguaje es un medio fundamental para estructurarnos psíquica y culturalmente: para volvernos seres sociales.

Se supone que las primeras lenguas se caracterizaron por un principio económico: el máximo rendimiento con el mínimo esfuerzo, y que tuvieron una estructura similar a la de las computa-

⁹ Véase Michel Izard y Pierre Smith, *La función simbólica*, Madrid, Júcar Universidad, 1986.

doras, o sea, un lenguaje binario donde se produce información a partir de la afirmación y/o negación de elementos mínimos, de la contraposición de opuestos. Una contraposición básica, universal, es la de mujer/hombre. Porque las sociedades piensan binariamente, por eso también elaboran así sus representaciones.

El lenguaje posee una estructura que está fuera del control y la conciencia de los hablantes individuales quienes, sin embargo, hacen uso de esta estructura, que está presente en cada una de sus mentes: unas unidades de sentido, los signos, dividen y clasifican al mundo, y lo vuelven inteligible para quienes comparten el mismo código. Cada lengua mapea conceptualmente, divide o clasifica el mundo de maneras diferentes a partir de las relaciones específicas de los significados y significantes de sus signos: cada lengua articula y organiza el mundo en diferente forma. Por lo tanto, tampoco hay una relación natural entre los signos y el mundo. Cada cultura realiza una diferente simbolización de la diferencia entre los sexos que engendra múltiples versiones sobre una misma alteridad: hombre/mujer, masculino/femenino.

Vemos, entonces, que la cultura es un resultado, pero también una mediación. Un elemento fundante de la matriz cultural, o sea, de la estructura-madre de significaciones en virtud de la cual nuestras experiencias se vuelven inteligibles, es el lenguaje. Con una estructura psíquica universal y mediante el lenguaje, también universal aunque tome formas diferentes, los seres humanos simbolizamos un material básico: la diferencia sexual, idéntica en todas las sociedades.

LA OPOSICIÓN BINARIA BÁSICA: LA DIFERENCIA SEXUAL

El cuerpo, con la diferente anatomía de hombres y mujeres, es la primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana. Este hecho biológico, con toda la carga libidinal que conlleva, es materia básica de la cultura. Su representación cultural es múltiple y tiene diferentes grados de complejidad. Por eso el ámbito cultural, más que un territorio, es un espacio simbólico definido por la imaginación y determinante en la construcción de la autoimagen de cada persona. En la forma de pensarnos, en la construcción de nuestra propia imagen, de nuestra autoconcepción, utilizamos elementos y categorías de nuestra cultura. Desde la antropo-

logía cognitiva sabemos que nuestra conciencia ya está habitada por el discurso social: nacemos en una sociedad que tiene un discurso sobre el género y que nos hace ocupar cierto lugar. O sea, existen ya representaciones sociales, o, si se prefiere, preconstruidos sociales.

El conocimiento de los conjuntos importantes de oposiciones en una cultura revela los ejes del pensamiento y los límites de lo pensable en esa cultura. El análisis estructural consiste en distinguir los conjuntos básicos de oposiciones que subyacen a un fenómeno cultural complejo y en mostrar las formas en que ese fenómeno es, al mismo tiempo, una expresión de esas oposiciones y una reelaboración de ellas. Lévi-Strauss sugiere que la variedad, así como el aparente azar, pueden tener una profunda unidad y sistematicidad derivadas de la operación de un pequeño número de principios subyacentes. Él buscó algo así como establecer la gramática universal de la cultura,¹⁰ o sea, la forma en que unidades del discurso cultural son creadas por el principio de oposición binaria, y las reglas de acuerdo con las cuales estas unidades (pares de términos opuestos) son arregladas y combinadas para producir las elaboraciones culturales existentes. Para él las culturas son básicamente sistemas de clasificación, de ordenamiento, y la sorprendente variedad de los fenómenos culturales puede ser comprendida a partir de códigos e intercambios.¹¹

En este sentido el pensamiento de Lévi-Strauss tiene afinidad con el de Marx y el de Freud, que de forma similar plantean que bajo la proliferación de formas superficiales están operando unos pocos mecanismos, relativamente simples y uniformes. En relación con la sexualidad la coincidencia de Lévi-Strauss con Freud es considerable. Según Freud, las personas se estructuran psíquicamente en su orientación sexual por el Edipo, y básicamente lo que el Edipo plantea es el tabú de incesto. La prohibición del incesto es la restricción de un goce imposible de esperar de la madre, de los padres y en general de sus sustitutos. Dicha prohibición antecede al sujeto. Según Rosolato, la base del razonamiento simbólico es la

¹⁰ Sherry B. Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, núm. 1, enero de 1984.

¹¹ Juan Castaingts, "En homenaje a Lévi-Strauss", en Jesús Jauregui e Yves Marie Gourio (eds.), *Palabras devueltas*, Colección Científica, México, INAH, IFAL y CEMCA, 1986.

relación entre la ley, la prohibición y el deseo. Por eso: el secreto del sexo depende de la prohibición del incesto, preexistente al nacimiento del niño; tiene su misma universalidad; separa las generaciones. En *Las estructuras elementales del parentesco*, Lévi-Strauss plantea al ser humano inserto en el universo simbólico a partir del tabú de incesto, que supone una prohibición respecto a la ley.

Para reconocer las estructuras sobre las cuales los seres humanos construimos cultura, hay que detectar los fundamentos cognitivos de sus representaciones. Las representaciones sociales son redes de imágenes y nociones que construyen nuestra manera de ver, captar y entender el mundo, o sea, son un filtro a través del cual vemos la realidad y valoramos ciertas cuestiones. Esto es evidente en el hecho de que exista una multitud de representaciones culturales de la constante biológica universal de la diferencia sexual.

Las fuentes de nuestras representaciones son tres: los pre-conceptos culturales, las ideologías (no en el sentido marxista de falsa conciencia sino como discursos sociales) y la experiencia personal. Estas representaciones las vamos captando desde la infancia por el lenguaje. La relativa al género antecede a la información sobre la diferencia sexual. Entre los dos y los tres años, niñas y niños suelen diferenciar los símbolos más evidentes de lo masculino y lo femenino: los colores (rosa o azul), los juegos y juguetes, y saben además referirse a sí mismos como niñas o niños, aunque no tengan una elaboración cognitiva sobre en qué consiste la diferencia biológica.

Foucault plantea que la producción y la regulación del sexo se dan simultáneamente; la regulación es siempre generativa: produce el objeto que reclama descubrir. Por eso dice Foucault que jamás podemos liberar el sexo del poder, porque la formación del sexo es un acto del poder: la discriminación ya viene construida en la misma formulación de nuestro sexo. Según él, el poder actúa sobre el sexo más profundamente de lo que sabemos, no sólo como un constreñimiento extremo y una represión, sino como el principio formativo de su inteligibilidad. Aquí procede recordar la formulación de Bourdieu sobre el *habitus*. Para él los esquemas de *habitus* son el conjunto de relaciones históricas depositadas en los cuerpos individuales en la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción. Estos esquemas son de género y, a su vez, engendran género.

Lo que hay que comprender sobre la oposición binaria mujer/hombre es que tanto la variedad de formas de simbolización, interpretación y organización del género como el estudio de la vida psíquica atestiguan la inexistencia de una esencia femenina o masculina, no existen el "hombre natural" o la "mujer natural"; no hay conjuntos de características o de conductas exclusivas de un sexo. Esta crítica al esencialismo deriva a cuestionar la supuesta "naturalidad" de la sexualidad humana, en especial, la norma heterosexual postulada por la lógica del género.

LA "VOLUNTAD DE SABER" FEMINISTA

En todas las sociedades la avasalladora fuerza de la sexualidad (habría que precisar: de la pulsión sexual) es celebrada, temida, reglamentada y simbolizada de mil maneras. ¿Qué es esto tan potente? Como Freud ya se encargó de señalar, esta pulsión "está caracterizada por una presión constante, por una fuerza indomable que, organizada desde la falta, se dirige hacia el objeto inespecífico que se produce en la búsqueda de un reencuentro con algo que se ha perdido". La cultura intenta proporcionar a las personas medios de protección psíquica y física para su sobrevivencia; sin embargo, como bien señalan los etnopsicoanalistas, estos medios suelen ser insuficientes e inadecuados. Laplantine dice que ante el hecho de que la pulsión sexual es "incompatible" con la exigencia de la vida en sociedad, la cultura reprime e insta a "renunciamentos y represiones globales y desmesurados". Según él "cada sociedad pronuncia una condena con respecto a determinados tipos de comportamiento, los obliga a llevar una vida subterránea o una existencia clandestina. Tramos íntegros de una cultura quedan proscritos, excluidos y reprimidos". (Laplantine, 1979:187.)

La sexualidad es un ámbito donde esto se muestra de manera privilegiada. Devereux también coincide: "Es un lugar común el que la civilización occidental se muestra tan irracional para con lo sexual que se niega rotundamente a discutir su irracionalidad y aun castiga la objetividad al respecto" (Devereux, 1977:139).

Como señala Devereux, el "inconsciente idiosincrásico", o sea, el constituido por las experiencias originales de cada persona, suele entrar en abierto conflicto con su cultura. Él dice que las

demás civilizaciones son igual aunque diferentemente irracionales en esto. Otro tanto puede decirse del individuo: "la humanidad es renuente a entender lo sexual".

¿Qué hacer? ¿Cómo acercarnos sin prejuicios a la sexualidad? Antes que nada hay que comprender cómo nos estructuramos psíquicamente, cómo opera la cultura como una mediación y, sobre todo, comprender el proceso de la lógica del género por el cual se ha "naturalizado" la heterosexualidad. Debemos reconocer que los hombres y las mujeres no son reflejo de una realidad "natural",¹² sino el resultado de una producción histórica y cultural: el sujeto es producido por las representaciones simbólicas dentro de formaciones sociales dadas. El entramado de la simbolización que se hace a partir de lo anatómico y de lo reproductivo conduce a señalar que todos los aspectos económicos, sociales y políticos de la dominación masculina heterosexual se explican por el diferente lugar que ocupa cada sexo en el proceso de la reproducción sexual. Así, en todas las culturas la diferencia sexual aparece como una especie de "fundamento cósmico"¹³ de la subordinación o de la opresión de las mujeres.

Actualmente se empieza a aceptar lo que ya Freud señaló a principios de siglo: la calidad indiferenciada de la libido sexual. El reconocimiento de una multiplicidad de posiciones de los sujetos, y de identidades de las mujeres y los hombres, es producto del esfuerzo por suprimir todos los acercamientos fundamentalistas a las cuestiones de valor planteadas en las teorías sociales y culturales. Así, se empieza a reflexionar en ciertos círculos sobre un futuro más "polisexual", sobre una sociedad de "diferencia proliferante", una sociedad donde sólo habrá "cuerpos y placeres". Un ejemplo de dicha reflexión lo presenta Soper, quien reconoce que aunque es muy difícil conceptualizar plenamente estas sociedades, esas imágenes representan algo atractivo para muchas mujeres y cada vez más hombres:

Creo que estamos siendo atraídos por la imagen de unas relaciones que no se viven con la conciencia constante de la diferencia que

¹² Ya se ha puesto en evidencia ampliamente el trasfondo ideológico del término "natural", que evoca nociones de inmutabilidad, de corrección, de normalidad.

¹³ La expresión es de Maurice Godelier, en su espléndido análisis sobre género: *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Akal, Madrid, 1986.

producen las diferencias sexuales; y por lo tanto, libres de las formas de posesividad o de los límites de las posibilidades de intimidad entre los sexos que se derivan de las convenciones románticas, altamente sexualizadas, que gobiernan las relaciones entre los sexos. Deseamos, creo, ir más allá de esta constante conciencia de género, por la razón ulterior de que sólo así nuestra cultura se irá haciendo más indiferente a relaciones sexuales que no son heterosexuales. En otras palabras, creo que aspiramos a lograr una situación en la que la llamada sexualidad desviada no sea solamente tolerada, sino que deje de ser marcada como diferente. Esto puede depender de cambios significativos en lo que contemplamos como posible o permitido respecto de las relaciones heterosexuales, un movimiento que creo podría a su vez tener efectos muy enriquecedores en las relaciones entre hombres y mujeres, permitiéndole a ambas formas de amor y amistad menos cargadas de angustia (Soper, 1992:188).

Soper denuncia que actualmente las experiencias de vidas de muchos hombres y mujeres no sólo no se ajustan a los esquemas tradicionales de género, sino que estas personas se sienten violentadas en su propia identidad y subjetividad por los códigos culturales y los estereotipos de género existentes. Esto también lo registra Laplantine:

En la medida en que una sociedad dada es intransigente en sus aspiraciones condena a algunos de sus miembros a conductas marginales. Contrariamente a lo que acontece en el caso antes señalado, el individuo marginado debe aquí improvisar sus reacciones: los modelos culturalmente dominantes así como las defensas mismas estructuralmente previstas para reaccionar frente a esos modelos por demás coercitivos, les parecen ilusorios, absurdos y hasta intrínsecamente malos: se sienten alienados en su propia sociedad (Laplantine, 1979:187).

Ante la contundente realidad, la lógica del género se vuelve "cruelmente anacrónica". La "voluntad de saber" feminista se perfila, entonces, como la crítica a ciertas prácticas, discursos y representaciones sociales que discriminan, oprimen o vulneran a las personas en función de la simbolización cultural de la diferencia sexual. De ahí el interés por poner en evidencia supuestos teóricos que no se analizan explícitamente, pero que implican ciertas expectativas ético-políticas. Sólo desentrañando los significados de la cultura en que vivimos, y ampliando la comprensión

sobre el destino infausto que compartimos mujeres y hombres como seres humanos incompletos y escindidos podremos otorgar otros significados menos injustos y opresivos a nuestra sexualidad.

Por eso los nuevos enfoques sobre la sexualidad tienen que partir de reconocer la naturaleza "multidimensional, pluriescalar y polivalente de la sociedad, que no puede ser abarcada desde una sola perspectiva teórica".¹⁴ En ese sentido coincido con Giménez en que "el enemigo más temible es el monismo metodológico".¹⁵ De ahí la "hegemonía creciente de los modelos microinterpretativos" (el etnopsicoanálisis, la sociología cualitativa, el interaccionismo simbólico) que recuperan paradigmas clásicos, como por ejemplo, los que "tratan de explicar weberianamente la acción como orientada con base en un sentido entendido y, en parte, construido subjetivamente". Cada vez es más importante interpretar el sentido subjetivo inherente a las acciones humanas. La puesta al día de esa preocupación deberá ser recogida en los enfoques que pretendan estudiar la sexualidad humana. La perspectiva etnopsicoanalítica, que pertenece a una "tradición individualizante, cualitativa e interpretativa" es sumamente útil pues trabaja la construcción y el impacto del género.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Parveen (1990), "A Mote on the Distinction Between Sexual Division and Sexual Differences", en Parveen Adams y Elizabeth Cowie (eds.), *The Woman in Question*, Verso, pp. 102-109.
- Bourdieu, Pierre (1980), *Le Sens Pratique*, Minuit, París.
- (1989), "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory*, vol.7, núm. 1, junio, pp. 14-25.
- y Wacquant, Loic J.D. (1992), *An invitation to Reflexive Sociology*, The University of Chicago Press.
- Castaingts, Juan (1986), "En homenaje a Lévi-Strauss", en Jesús Jáuregui e Yves Marie Gourio (eds.), *Palabras devueltas*, Colección Científica, México, INAH, IFAL y CEMCA., pp. 21-27.

¹⁴ Gilberto Giménez, "En torno a la crisis de la Sociología", *Revista Sociológica*, año 7, núm. 20, septiembre-diciembre, 1992, UAM-Azcapotzalco.

¹⁵ El monismo se refiere a una concepción del universo como consistente en una sustancia única de la cual proceden todas las cosas, o sea que con ese término se alude al uso de una sola explicación.

- De Lauretis, Teresa (1987), *Technologies of gender*, Indiana University Press.
Hay traducción de algunos de los ensayos incluidos en ese libro en la compilación que hizo Carmen Ramos Escandón, *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, UAM, México, 1991.
- Devereux, Georges (1977), *De la ansiedad al método*, México, Siglo XXI Editores.
- (1985), *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, Tres tomos: 1. *La voluntad de saber*; 2. *El uso de los placeres*; y 3. *La inquietud de sí*, México, Siglo XXI Editores, 1977, 1986 y 1987.
- Freud, Sigmund (1981), "El malestar en la cultura", en Néstor A. Braunstein, *A medio siglo de "El malestar en la cultura" de Sigmund Freud*, México, Siglo XXI Editores.
- Giménez, Gilberto (1992), "En torno a la crisis de la sociología", *Revista Sociológica*, año 7, núm. 20, sep.-dic., UAM-Azcapotzalco, pp. 11-30.
- Godelier, Maurice (1986), *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal.
- Izard, Michel y Pierre Smith (1986), *La función simbólica*, Madrid, Júcar Universidad.
- Laplantine, François (1979), *Introducción a la etnopsiquiatría*, Barcelona, Gedisa.
- Lévi-Strauss, Claude (1969), *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós.
- Ortner, Sherry B. (1984), "Theory in Anthropology Since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, núm. 1, enero.
- Penley, Constance (1990), "Missing m/f", en Parveen Adams y Elizabeth Cowie (eds.), *The Woman in Question*, Verso, pp. 6-9.
- Rosolato, Guy (1974), *Ensayos sobre lo simbólico*, Barcelona, Anagrama.
- Scott, Joan W. (1986), "Dender: a Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review* 91, pp. 1053-1075. Hay traducción: "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna contemporánea*, de James Amelany y Mary Nash, Edicions Alfons el Magnanim, 1990.
- Soper, Kate (1992), "El postmodernismo y sus malestares", en *Debate feminista*, núm. 5, marzo, pp. 176-190.
- Torres Arias, Ma. Antonieta (1992), "El malentendido de la homosexualidad", *Debate feminista*, núm. 5, marzo, pp. 331-342.
- (1994), "La homosexualidad a debate", *Debate feminista*, núm. 10, septiembre, pp. 267-282.

**II. PRIMERAS APROXIMACIONES
A LA INVESTIGACIÓN
SOBRE LAS SEXUALIDADES EN MÉXICO**

LA SEXUALIDAD EN LOS PUEBLOS MESOAMERICANOS PREHISPÁNICOS. UN PANORAMA GENERAL

ENRIQUE DÁVALOS LÓPEZ

La vida sexual de los pueblos mesoamericanos antiguos ha sido objeto de investigación, reflexión y debates desde el momento mismo de la conquista española. En el siglo XVI, Sepúlveda comparaba a los indios del Nuevo Mundo con los "bárbaros" antiguos, destruidos por Dios en el diluvio universal: "Eran antropófagos, procuraban el aborto, y se juntaban carnalmente con sus madres, hijas, hermanas y con hombres y con brutos" (Ginés de Sepúlveda, 1979:113).

Radicalmente opuesto a Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas se esforzaba en desmentirlo:

Todos los españoles que han estado y están en estas Indias podrán tener experimentado, si de industria no lo quisiesen negar, que en ninguna parte dellas hombre ha visto ni sentido a algún indio obrar deshonestidad, ni con sus mujeres propias, ni con otras casadas, ni aun en las tierras donde, como en estas islas, todos andaban desnudos desde los pies a la cabeza... hombres no vido andando y conversando juntos en obras que hacían mujeres y hombres, que por el primer movimiento se sintiese alteración, más que si fuesen hombres muertos, en las partes inferiores (Las Casas, 1967, I:186).

En la actualidad, el debate entre Sepúlveda y Las Casas sigue vivo. En 1971, Francisco Guerra estudió las "aberraciones" sexuales de los indios americanos precolombinos y concluyó que, "juzgadas con los patrones del Viejo Mundo, las conductas aberrantes precolombinas justificaron la actuación irracional" de los conquis-

tadores españoles (Guerra, 1971:263). En cambio, para Alcina Franch, "la moral sexual en la sociedad azteca era relativamente parecida o comparable a la española de la época del contacto" (Alcina Franch, 1991:59).

Más allá de posturas ideológicas, el estudio de la sexualidad mesoamericana prehispánica es una empresa en construcción. Aunque son relativamente abundantes los trabajos de historiadores y antropólogos que tocan el tema, pocos lo han convertido en el centro de su reflexión. De éstos, destacan Guerra (1971), López Austin (1982), Noemí Quezada (1984), Alcina Franch (1991) y Pierre Ragon (1992).

Por otro lado, la sexualidad mesoamericana ha sido estudiada en relación con temas diversos. Desde el campo del cuerpo humano y la medicina, pueden verse Aguirre Beltrán (1963), Noemí Quezada (1975) y López Austin (1984). Desde la perspectiva de las relaciones entre religión, moral y sexualidad, destacan Eduard Seler (1963, publicado originalmente en 1904), Estrada Quevedo (1960), Eduardo Matos y Luis Vargas (1972), Thelma Sullivan (1982), Michel Graulich (1983, 1990), Louise Burkhart (1989), y López Austin (1990).

Especializado en el tema de las relaciones homosexuales, debe consultarse el trabajo de Guilhem Olivier (1992). Sobre prostitución "sagrada", Yólotl González (1989) hace ciertos avances. Algunas relaciones entre psique, personalidad y sexo entre los nahuas antiguos son tratados por Díaz Infante (1963) y Alma E. del Río (1973). Las representaciones iconográficas del cuerpo y el sexo han sido vistas por Ramón Mena (1926), Jose Luis Franco (1961), Beatriz de la Fuente y Nelly Gutiérrez (1980), Andrea Stone (1988) y Patricia Anawalt (1981).

La temática alrededor de familia, parentesco y matrimonio ha sido tratada con amplitud. Textos importantes son los de Paul Kirchhoff (1959), Pedro Carrasco (1971, 1980), López Austin (1974), Edward Calnek (1974), Robert Carmack (1976), Joseph Whitecotton (1985), Susan Kellogg (1986), Carmen Bernand y Serge Gruzinski (1988), Pablo Escalante (1990) y Susan Gillespie (1993). De igual forma, la problemática de las relaciones de género, especialmente el estatus de la mujer, han sido tratados ampliamente. Véase, entre otros, a Colin MacLachlan (1976), León-Portilla (1980), Laurel Bossen (1983), María Rodríguez (1990), Silvia Garza (1991) y Louise Burkhart (1992).

Finalmente, otra aportación de la sexualidad prehispánica se ha producido en relación con el tema de la conquista española. Véase, entre otros a: Robert Ricard (1986, originalmente publicado en 1947), Juan Pedro Viqueira (1984), Sergio Ortega (1986), Serge Gruzinski (1987), Araceli Barbosa (1994) y Margo Glantz (1994).

En las páginas siguientes daremos una visión general de la sexualidad mesoamericana, a partir de los aspectos que han sido más estudiados. Nuestra aproximación reflejará las apreciaciones e investigaciones elaboradas por conquistadores, religiosos, cronistas e historiadores de los siglos XVI y XVII, quienes investigaron este tema dentro de sus tratados sobre las "ceremonias, costumbres y gobernación" de los indios mexicanos "en tiempos de su infidelidad". Siendo los nahuas del centro de México el pueblo más tratado por estos autores, nuestra aproximación tenderá, inevitablemente, a darles mayor peso, en detrimento de otros grupos menos investigados.

FAMILIA E INFANCIA

La organización social mesoamericana ha sido objeto de una larga historia de interpretaciones desde el siglo XVI, cuando los cronistas escribían acerca de los "reinos de México". En la actualidad, el asunto es objeto de debate (Escalante, 1990).

El México prehispánico, según Carrasco, tenía rasgos feudales, puesto que algunos linajes señoriales, llamados *pipiltin*, ejercían el control sobre la tierra, y los productores, llamados *macehualtin*, eran como vasallos que tributaban con trabajo y bienes (Carrasco, 1980:64-74).

Por su parte, López Austin prefiere subrayar las semejanzas de la organización política del altiplano central de México con el modo asiático de producción, sobre todo por la persistencia de comunidades gentilicias que coexistían con formas de dominación territorial. En este sentido, las comunidades de artesanos y campesinos, llamadas *calpulli*, eran la piedra angular de la organización social, poseían la tierra en colectivo, sus integrantes estaban o se consideraban entre sí parientes, y se identificaban con una deidad, una etnia y un oficio particulares, además de que poseían instituciones religiosas, políticas y educativas propias, subordinadas en

asuntos mayores al poder central de los *pipiltin* (López Austin, 1974:517-524).

Estas comunidades, llamadas "casa grande" o "barrios" por los españoles (Molina, 1977, II:f^o11r), tenían reglas matrimoniales que fueron investigadas por los religiosos católicos. Sus textos sugieren que los nahuas y purépechas practicaban la endogamia (matrimonio dentro del "barrio"), mientras que para los mayas era tabú contraer nupcias con pariente de la rama paterna y preferían buscar pareja lejos de su "barrio" natal (Las Casas, 1967, II:516; Carmack, 1976:245-277). Esto sugiere que los mayas seguían reglas de filiación patrilínea (no consideraban parientes a los miembros de la rama materna) y exogámica (es decir, matrimonio fuera del grupo).

Situada en los "palacios de los señores" o inserta en los "barrios" gentilicios, la comunidad doméstica era el núcleo social donde se organizaban la procreación y educación de los infantes, la producción y el consumo del grupo familiar y buena parte de la vida cotidiana, sobre todo de las mujeres. Según Calnek, los núcleos domésticos de Tenochtitlan estaban constituidos por varias habitaciones que daban a un patio común, y tenían un granero, altar y una cocina comunes (Calnek, 1974:19, 30-32). Es probable que las habitaciones albergaran distintos núcleos familiares emparentados entre sí, como grupos de hermanos con sus esposas e hijos. El estudio de Calnek apunta que la sobrepoblación llevaba a veces a construir un segundo piso para nuevas habitaciones, lo que indica la preferencia por mantener unida la familia (Calnek, 1974:46). Puede pensarse entonces que la producción de bienes y la educación de los niños se realizaba dentro de un entorno hogareño más extenso que la familia nuclear. En el mismo sentido, pero con referencia a las familias de los señores y "caciques", algunos textos del siglo XVI explican que las "haciendas" solían mantenerse unidas al morir el jefe de familia, siendo heredadas por uno de los parientes, generalmente un hijo o un hermano del señor, quien adquiría control del patrimonio, autoridad sobre la parentela, responsabilidad por el bienestar del grupo e incluso solía heredar algunas de las mujeres que habían "pertenecido" al difunto señor (Motolinía, 1989:550, 565; López de Gómara, 1988:293-294).

El nacimiento de un hijo era motivo de júbilo para los padres, para el grupo doméstico y para la parentela en general, que desde los primeros días organizaba ceremonias que demarcaban sexualmente al nuevo integrante de la comunidad. Varios textos de

Sahagún describen las fiestas nahuas por los nacimientos y muestran a los padres de origen campesino igualmente orgullosos por el arribo de un hijo que por el de una hija; en cambio, los padres de los estratos de la nobleza externaban mayor júbilo y realizaban fiestas especiales cuando el recién nacido era un hijo varón (Sahagún, 1988, I:414-437). Luego, los textos nahuas describen los ritos de nacimiento que limpiaban la "suciedad" que impregnaba a los infantes por ser frutos de actos sexuales, para después ser ofrecidos a una deidad. Las ceremonias por el niño varón propiciaban fiestas desbordadas hacia el exterior, en las que otros niños gritaban su nombre y le exhortaban al combate, mientras que sus padres le regalaban diminutos instrumentos militares y rogaban a un guerrero distinguido que enterrase su cordón umbilical en un campo de batalla. En cambio, las ceremonias por una hija eran dentro del hogar, donde se realizaba un banquete y se enterraba el cordón umbilical, justo debajo de la cocina, mientras que la niña recibía husos, palos de tejer y escobas, símbolos tanto de sus futuras actividades domésticas como de su naturaleza erótica (García Quintana, 1969:202, 208, versión castellana de textos nahuas sahaunianos).

Por su lado, fray Diego Durán agrega que en una fiesta anual celebrada en la veintena *huey tozoztli*, los niños recién nacidos eran ofrecidos al templo, se les daba un nombre y se les punzaba una oreja y el pene, si se trataba de un varón, o sólo la oreja, si era una niña (Durán, 1984, I:2513).

Las ceremonias por nacimiento pueden haber tenido variantes étnicas, a juzgar por los textos. Entre los mayas, según Landa, se ataba al cuerpo de las niñas de tres años de edad una concha que cubría sus órganos genitales, la cual no se retiraba hasta que cumplía los doce (Landa, 1982:44).

Por su parte, dice Las Casas que los sacerdotes totonacos cortaban el himen de las niñas recién nacidas (Las Casas, 1967, II:206).

Algunos textos sugieren que durante los primeros años de su vida, la educación que recibían los niños nahuas era bastante tolerante hacia sus comportamientos espontáneos, a la vez que el contacto físico con la madre era intenso. "El buen niño —se dice en los textos de los informantes de Sahagún— es alegre, risueño, gozoso, alegre. Es muy feliz, ríe, salta, goza, es feliz." "El infante es llorón, es lactante. El buen infante es alegrador de la gente, dueño de gozo. Mama, engruesa, crece" (López Austin, 1984, II:271, versión castellana de textos nahuas sahaunianos).

En el *Códice Mendocino* se muestra a los niños menores de seis años sin usar *máxtlaltl* (ropaje que cubría los genitales), mientras que se ilustra a las niñas menores de cinco años con una falda corta que deja también sus órganos genitales prácticamente desnudos (*Códice Mendocino*, 1979:lám. 59).

Las madres "dábanles [a sus hijos] cuatro años leche", afirma Motolinía (Motolinía, 1989:530). De igual modo opinaba Diego de Landa sobre la educación de los niños de Yucatán:

Criábanlos en cueros, salvo que de 4 a 5 años les daban una mantilla para dormir y unos listoncillos para honestarse como sus padres, y a las muchachas las comenzaban a cubrir de la cintura para abajo. Mamaban mucho porque nunca dejaban, en pudiendo, de darles leche aunque fuesen de tres o cuatro años, de donde venía haber entre ellos tanta gente de buenas fuerzas (Landa, 1982:54).

La tolerancia y el estrecho contacto afectivo y físico con los hijos menores, tal como se muestra en estos textos, contrasta con la educación para los púberes nahuas, quienes, según distintos documentos, eran tratados con gran severidad, exhortados a una obediencia absoluta, a un comportamiento serio e inexpresivo, y resistir el dolor y practicar el ayuno; además, si se desviaban de estas normas de conducta, sufrían duros castigos corporales (Sahagún, 1988, Libro VI, capítulos 17 a 22; *Códice Mendocino*, 1979:láms. 60 y 61; Motolinía, 1989:531-534).

Es posible, como opina Sudhir Kakar al analizar la educación de los niños en varias comunidades tradicionales de la India, que la tolerancia y la cariñosa educación recibida por los niños menores preparara los lazos sentimentales que reforzarían la obediencia de los hijos hacia sus padres (Kakar, 1987: 101-152).

Así, después de una infancia feliz, los hijos nahuas estarían más dispuestos a seguir normas de vida rigurosas, lo que incluiría normas de abstinencia sexual.

LA VIDA SEXUAL PREMATRIMONIAL

Al llegar a una etapa de su vida, que, de un texto a otro, variaba entre los ocho y los quince años de edad, la existencia de los hijos sufría un vuelco notable debido a que abandonaban, parcial o totalmente, el seno familiar para irse a vivir a unos centros comu-

nitarios que los españoles denominaron "casas" para jóvenes (Durán, 1984, I:191; *Códice Mendocino*, 1979: lám. 62).

La existencia de estas instituciones prehispánicas recibió mucha atención por parte de los frailes españoles, que escribieron con relativa abundancia sobre ellas y que, en ocasiones, usaron como modelo para el diseño de sus propias escuelas misionales (Sahagún, 1988, II:627).

En términos generales, estos autores sostienen que tales instituciones educativas se encontraban vinculadas a los templos o a las corporaciones militares, y que reclutaban a los jóvenes para completar su formación, a la vez que hacían uso de su fuerza de trabajo con fines religiosos y bélicos o para el desarrollo de otras actividades comunitarias de interés para el Estado (López Austin, 1985:861-865, versión castellana de textos sahaqunianos).

Respecto a los nahuas, dos son los centros educativos más importantes señalados por los textos: el *calmécac* y el *telpochcalli*. Las fuentes coinciden en señalar que los jóvenes de ambos sexos que ingresaban al *calmécac* eran consagrados al servicio religioso y obligados a permanecer célibes so pena de muerte. El *calmécac* servía para formar, sobre todo, a los hijos de familias de estratos superiores, que seguían una rigurosa educación bajo la promesa de recompensar sus esfuerzos con el ascenso en la pirámide social, justificado por un comportamiento irreprochable. Fray Diego Durán describe lo que, según supo, hacían los jóvenes para conservar las normas de conducta de estos templos: "Guardaban continencia, y muchos de ellos, por no venir a caer en alguna flaqueza, se hendían por medio los miembros viriles, y se hacían mil cosas para volverse impotentes por no ofender a sus dioses" (Durán, 1984, I:55).

Sin embargo, es probable que la mayoría de los jóvenes que acudían a una de las "casas", es decir, los hijos de familias campesinas y de artesanos, se inscribieran en el *telpochcalli*, donde adquirían principalmente formación militar, y cuyos miembros destacados eran recompensados con puestos de mando en las corporaciones de guerreros, con lo que adquirían gran prestigio y poder social, si es que en el intento no caían como víctimas de la guerra.

A pesar de que la abstinencia sexual también era promovida como una norma de conducta en el *telpochcalli*, la virtud más apreciada en este centro era la destreza militar, que se estimulaba

con reconocimientos sociales, premios materiales, ascensos jerárquicos y recompensas sexuales. Es decir, que al joven destacado en la guerra se le permitía tener amantes y se le invitaba a ceremonias religiosas donde podía bailar, abrazar, hablar y citarse con grupos de muchachas que aparecen en los textos sahadunianos a veces como prostitutas y otras veces como sacerdotisas (López Austin, 1985:187-189).

En cambio, al joven inexperto o incapaz en la guerra se le relegaba socialmente y se le exigía que redoblase sus esfuerzos para alcanzar, entre otras cosas, el derecho a disfrutar del sexo. En un pasaje de los textos de Sahagún se narra, por ejemplo, la reprimenda contra un joven que, sin tener triunfos en la guerra, se pone a hablar de mujeres. El texto da voz a una vieja que recrimina al joven:

Y tú, cobarde, ¿hablas bisoño?, ¿tú habías de hablar? Piensa en cómo hagas alguna hazaña para que te quiten la vedija de los cabellos que traes en el cogote, en señal de cobarde y de hombre para poco. Cobarde, bisoño, no habías de hablar aquí. Tan mujer eres como yo (Sahagún, 1988:114).

Por el lado de la mujer, los textos son notoriamente escasos cuando tratan su participación en los centros educativos. El *Códice Mendocino* indica que las hijas pasaban directamente del hogar paterno al matrimonio (*Códice Mendocino*, 1979:lám. 62). Sin embargo, Sahagún relata que dentro del *calmécac* vivía un grupo de sacerdotisas, que, como los varones, debía guardar completa abstinencia sexual (López Austin, 1985:71-79, versión castellana de texto sahaduniano).

En términos generales, los autores señalan que una conducta adecuada de las jóvenes era premiada; pero a diferencia de los varones, su recompensa no consistía en un ascenso jerárquico sino en un matrimonio favorable. No obstante, Motolinía escribe acerca de mujeres que abrazaban la vocación religiosa de por vida, quienes podían ascender como dirigentes femeninas en los templos (Motolinía, 1971:74).

Respecto a las jóvenes que participaban en el *teipochcalli*, los textos guardan silencio sobre sus actividades. Sin embargo, las descripciones de las fiestas religiosas en los textos de Sahagún muestran las numerosas actividades rituales que las jóvenes tenían a su cargo, y, en cuanto a su conducta sexual, un pasaje de estos

textos sugiere que ellas eran compañeras sexuales de los jóvenes del *telpochcalli* destacados en la guerra (López Austin, 1985:129, versión castellana de texto sahuaguniano).

Otro centro educativo náhuatl importante, desde el punto de vista del estudio de la sexualidad premarital, es el *cuicacalli*, “casa de canto”, en el cual se congregaban por las noches jóvenes de ambos sexos para practicar cantos y danzas rituales. Dicho centro, según los informantes de Sahagún, estaba bien protegido: “Vigilaban bien a la gente; su oficio eran los ojos, para que ninguno allí se ocupara en algo [indebido], para que ninguno allí guiñara el ojo [a las mujeres], que quizá alguno allí anduviera sonriendo” (López Austin, 1985:127).

Sin embargo, según Diego Durán el *cuicacalli* era inevitablemente un espacio de acercamientos sexuales. “Había algunos —dice el dominico— que guiados por su mala inclinación, acabados los bailes, dejando durmiendo a los demás, salía con mucha cautela e íbase a la casa de la que se había aficionado” (Durán, 1984, I:192).

Aunque diversos autores insisten en que las aventuras sexuales podían acarrear serios castigos, Durán insistió en conocer más detalles y llegó a la siguiente conclusión:

Queriéndome satisfacer si por ventura, andando así trabados de las manos y en aquella ocasión, si había entre ellos algunos males, o conciertos de mal, a esto responden que es verdad que había conciertos entre ellos y era que, aficionándose alguno a alguna de aquellas mozas, agora fuera las de su barrio, agora de otro, trayéndola así de la mano en aquel areito, allí le prometía que, llegado el tiempo de poderse casar, que se casaría con ella (Durán, 1984, I:190).

Textos diversos sugieren que otros pueblos mesoamericanos contaban con instituciones para jóvenes análogas a los centros nahuas. Sobre los mayas de Yucatán, Landa afirma que había una casa en cada pueblo “en la cual se juntaban los mozos para sus pasatiempos... dormían aquí todos juntos casi siempre, hasta que se casaban”, y a las que “llevaban a las malas mujeres públicas... y eran tantos los mozos que a ellas acudían, que las traían acosadas y muertas” (Landa, 1982:54).

Landa afirma que en estos centros no se practicaba el pecado nefando; en cambio Las Casas menciona que en algunos pueblos mayas de Guatemala, los hijos mandados a dormir a los “templos”

para que "fuesen instruidos en la religión" practicaban el "grave pecado de la sodomía" (Las Casas, 1967, II:515).

Otro aspecto relacionado con la sexualidad premarital que fue indagado por los religiosos católicos es el valor que tuvo la virginidad femenina en los pueblos indígenas prehispánicos. Al tratar las ceremonias maritales, Motolinía escribió que la pareja recién casada se unía sexualmente tras cuatro días de ayuno y sacrificio. Siguiendo el mismo texto, López de Gómara añadió que la sangre de la mujer, prueba de su virginidad, debía ser exhibida (Motolinía, 1989:540-542; López de Gómara, 1988:304-305).

En el mismo sentido, los textos sahumianos muestran unos preocupados padres de familia exhortando a sus hijas a "no conocer otro varón" excepto a su marido (Sahagún, 1988, I:370-373).

También sobre los nahuas, Durán relata que la familia del novio armaba un escándalo y rompía ollas de barro si la nueva esposa de su hijo no resultaba virgen (Durán, 1984, I:57). Pero nada agrega sobre repudio u otra forma de castigo. Sobre los otomíes, en la *Relación geográfica de Querétaro* se afirma que las jóvenes tenían relaciones sexuales desde muy pequeñas y que se les permitía pasar la noche con un joven antes de consentir en desposarlo (*Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1982-1987, 9:228). Sobre los mayas, Las Casas narra que unas viejas enseñaban a la nueva pareja lo que había de hacer (Las Casas, 1967, II:516-517). Y según Bobadilla, los nahuas de Nicaragua preferían como esposas a las mujeres sexualmente experimentadas (Bobadilla, 1963:345).

Eventualmente, los textos mencionan ciertas contradicciones ocasionadas por deseos encontrados. Motolinía narra que cuando dos jóvenes rivalizaban por la misma muchacha, se enfrentaban entre sí como enemigos en el campo de batalla, en presencia de testigos que otorgaban al vencedor la posesión de la joven en disputa (Motolinía, 1989:590). Otros conflictos se resolvían a través de "conjuros y brujerías", dijeron varios religiosos. Por ejemplo, un joven debía reunir veinte pajas de la escoba usada por la mujer que pretendía, luego de lo cual debía invocar el auxilio de Tezcatlipoca, raptor mítico de la diosa Xochiquétzal, para alcanzar el amor deseado. Una mujer, en cambio, debía agregar sangre de su menstruación en los alimentos del hombre que anhelaba y quería poseer (*Códice Carolino*, 1967:36, 37, 45; Quezada, 1984).

LA VIDA MARITAL

El "matrimonio natural" de los indios "gentiles" fue motivo de afanosas investigaciones de los religiosos, preocupados por cristianizarlos (Motolinía, 1989:540-561; Ricard, 1986:200-209; Ortega, 1986:19-48; Gruzinski, 1987:171-186). Sus indagaciones muestran un abierto interés de los señoríos, las comunidades gentilicias y los grupos familiares en regular los enlaces maritales de sus individuos. Entre los nahuas, el matrimonio se realizaba a iniciativa de los jefes de familia y requería la aprobación de los sacerdotes (Sahagún 1988, I:386-392). Y aunque los jóvenes de las familias humildes solían realizar uniones de hecho, la comunidad se interesaba en legalizar su situación y la pareja realizaba una boda cuando reunía lo suficiente para sufragar los gastos de la ceremonia (Motolinía, 1989: 543-544). En abierto contraste, la *Relación de Querétaro* afirma, como ya vimos, que la empatía sexual de los jóvenes otomíes era el requisito de una unión marital: "Y, así, lo principal, para cuando se quieren casar, es juntarse el hombre con la mujer y, si cuadra, ella dice a sus padres o deudos que fulano tiene buen corazón para ser su marido, y así se efectúa" (*Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1982-1987, 9:228).

Prácticamente todos los textos que tratan acerca de las antiguas familias mexicanas coinciden en señalar que la poligamia era práctica común de los hombres de los grupos dirigentes y, en ocasiones, de otros grupos de hombres menos importantes, pero que contaban con los recursos necesarios para tener a su lado a más de una mujer. Motolinía nos dice que había señores que tenían cinco, diez, veinte o treinta mujeres, aunque los "principales señores" llegaron a tener hasta 200 (Motolinía, 1971:148). Torquemada, por su parte, afirma que Moctezuma "tenía en su real palacio tres mil mujeres, entre señoras, criadas y esclavas" (Torquemada, 1975-1983, I:316). López de Gómara sintetizó las funciones que, en su opinión, cumplía la poligamia:

Cuatro causas dan para tener tantas mujeres: la primera es el vicio de la carne, en el que mucho se deleitan; la segunda es por tener muchos hijos; la tercera, por reputación y servicio; la cuarta, por granjería. Y esta última la usan más que otros los hombres de la guerra, los de palacio, los holgazanes y tahúres; las hacen trabajar como esclavas, hilando, tejiendo mantas para vender (López de Gómara, 1954:39-45).

No obstante, varios textos dejan ver otra importante función de la poligamia: a través de la concentración de mujeres en las casas de los señores, y de la posterior redistribución de ellas entre sus allegados, servidores y aliados políticos, la poligamia servía como un mecanismo de cohesión política, muy útil en sociedades donde los lazos consanguíneos eran fundamentales para establecer la pertenencia a una comunidad. Se dice que dentro de la casa del gobernante purépecha había “muchas señoras, hijas de principales... En éstas tenía muchos hijos el *cazonci* [soberano] y eran parientas suyas muchas de ellas y después casaba alguna de estas señoras con algunos principales” (*Relación de Michoacán*, 1988:236). “El gobernador —se dice en otro texto sobre este pueblo— tenía doscientas, y de éstas repartía en sus capitanes y principales, y lo tenían por gran honra el que alcanzaba una de éstas del cacique” (*Relaciones geográficas*, 1982-1987, 9:109).

Algo similar opinaba Torquemada de los gobernantes mexicas: “las señoras, hijas de caballeros, que eran muchas y muy bien tratadas, tomaba para sí Motecuhzoma, en especial las que mejor le parecían, y las otras daba por mujeres a sus criados y otros caballeros y señores” (Torquemada, 1975-1983, I:316).

Mediante la distribución de las mujeres se consolidaban las fidelidades políticas. “Al rey Nezahualpiltzintli [soberano de Texcoco] le enviaron Axayacatzin, rey de México, y otros señores a sus hijas para que de allí escogiese la que habría de ser la reina y su mujer legítima”, y cuyo hijo se convertiría en el siguiente soberano de esa ciudad (Ixtilxóchitl, 1985, II:164-165). El control sobre la circulación de las mujeres debió ser un asunto de primera importancia política. En las guerras, por ejemplo, la rendición del ejército derrotado iba acompañado de la entrega de sus mujeres. Según fray Diego Durán, los gobernantes de Chalco, vencidos por los mexicas “fueron al rey Motecuzoma y a todos los principales y les ofrecieron muy hermosas doncellas para que se sirvieran de ellas” (Durán, 1984, II:151).

Es posible, además, que el sistema de monopolio y circulación de mujeres se reprodujera desde la cúspide del poder hacia capas más bajas de la pirámide social, de tal modo que los señores que entregaban sus mujeres a los gobernantes de mayor jerarquía recibían, a su vez, mujeres de sus allegados de niveles inferiores. Dice Motolinía que los señores “se robaban cuasi todas las hijas de los principales, y así lo que unos abundaba a otros faltaba.

Muchos pobres apenas hallaban con quien casar" (Motolinía, 1971:148).

La poligamia era, así, un privilegio de los hombres de los estratos superiores de la sociedad, mientras que la base social, los *calpulli* de campesinos y artesanos tributarios constituían, al menos en su absoluta mayoría, familias monógamas. La poligamia mantenía una línea de parentesco entre los distintos rangos y estratos de la organización social, que facilitaba la identidad y la colaboración entre aliados y allegados, y, a última instancia, servía para justificar y reforzar la asimetría social entre productores y gobernantes.

Una de las funciones importantes del matrimonio era la organización de la división sexual del trabajo, bajo especialidades productivas que eran complementarias y excluyentes (Burkhart, 1992).

Al final del rito matrimonial nahua, los viejos decían a la novia: "mira, aquí el esposo te proporcionó con mercancías, cinco mantas grandes de algodón con las cuales negociarás en el mercado" y con las cuales, se agregaba, la novia debía procurarse el chile, la sal, las tortillas y alguna leña para preparar la comida. Al novio, los viejos le exhortaban a trabajar en la siembra, en la elaboración de pasteles de sal, y a viajar para comerciar peces y "otras mercaderías" (Sahagún, 1950-1969, VI:1323).

En términos generales, la agricultura y la mayoría de las actividades artesanales estaban asignadas a los hombres, mientras que la producción de alimentos, la producción textil y, en general, las labores necesarias dentro del hogar, eran competencia de la mujer.¹ Algunas actividades indispensables, sin embargo, debieron ser practicadas por ambos sexos. "A las mujeres, dice Motolinía, siempre las curaban otras mujeres, y a los hombres, otros hombres" (Motolinía, 1971:355).

Respecto a los mayas, la costumbre de dividir sexualmente el trabajo en esferas productivas complementarias y excluyentes debió ser bastante rígida. Según Las Casas, los varones estaban imposibilitados para realizar su vida si no tenían una mujer al lado que les apoyara. Cuando un hombre era abandonado por su

¹ Esto no significa que la mujer no realizara otras actividades extrahogareñas, tales como la venta de bienes diversos o el trabajo en talleres textiles, las cuales son mencionadas en diversos textos.

esposa, escribe el dominico, "por no poder vivir sin mujer, por causa de guisar la comida y hacer las otras cosas de la casa, como forzados se tornaban a casar. Algunos se sufrían y aguardaban un año y más, esperando si quisiese [ella] tornar" (Las Casas, 1967, II:503).

El control masculino de la agricultura y la guerra, actividades capitales en las sociedades nahuas del centro de México, se correlacionaba con la preeminencia del estatus del hombre sobre el de la mujer. Se dice en uno de los textos de Sahagún que el padre era el fundamento, el sustento y el regidor del hogar, mientras que la esposa debía comportarse como la "esclava de todos los de su casa" (Sahagún, 1988, II:584). Para ambos sexos el ideal de comportamiento era el ser "varonil", mientras que un hijo podía ser indeseable por "afeminado". Ante la adversidad, se decía, "no conviene que nadie se haga de pequeño corazón, como si fuese mujer temerosa y flaca" (Sahagún, 1988, I:288).

Sin embargo, como ya hemos apuntado, la labor femenina era insustituible en los hogares campesinos. Y existen en Sahagún textos que aluden a mujeres como jefas de familia o que sugieren el control de la esposa sobre su patrimonio, con independencia del marido. Es posible que las mujeres campesinas tuviesen, relativamente, más poder frente a su esposo que las mujeres de la nobleza *pipiltin* ante sus omnipoderosos señores. Pero hay que decirlo con prudencia: existen textos nahuas que se refieren a "señoras" gobernantes o a esposas con influencia relevante sobre el soberano (Las Casas, 1967, II:440-442; López de Gómara, 1988:292; Gillespie, 1993).

El matrimonio asignaba un nuevo estatus a los individuos, que pasaban a tener la "condición de viejo", una especie de mayoría de edad que los convertía en objeto de tributación. En materia de erotismo se concebía como ideal una vida sexual activa pero no "excesiva", por lo que se pedía a los cónyuges que procuraran dormir "aparte" uno del otro y vestirse de acuerdo con su nueva condición; en particular se pedía que la mujer ya no usara su pelo suelto ni se pintara el rostro y el cuerpo. Se concebía, además, que el exceso de actividad sexual podía repercutir en el agotamiento del vigor sexual y productivo del hombre, en la procreación de hijos enfermizos o en atraer calamidades y adversidades familiares. Un texto menciona las pestes y hambrunas que asolaron al pueblo

de Texcoco debido a que su gobernante, Nezahualcóyotl, "se aficionó excesivamente de una mujer" (Ixtilixóchitl, 1985, II:120-121).

Pero si las exhortaciones morales subrayan el recato, la moderación y la sobriedad, otras narraciones sahuaguanas mencionan que los señores mantenían en sus palacios a los llamados *tetlaueuetzquiti*, "chocarreros" diestros en el arte de divertir con su palabra y con sus danzas libertinas y atrevidas (Sahagún, 1950-1969, VIII:29, X:38; Sahagún, 1988, II:600). Y hasta se habla de que Moctezuma se untaba sobre la piel una sustancia para estimular el deseo sexual de las mujeres (*Códice Carolino*, 1967:38).

El adulterio fue una de las conductas sexuales más tratadas en los textos. En las "leyes antiguas" se castigaba a la mujer casada que tenía trato sexual con otro hombre, así como a su amante. En cambio, no se problematizaban las relaciones de un hombre casado con una mujer soltera. Es decir, se castigaba la violación al derecho de exclusividad sexual del esposo sobre su mujer. A pesar de ello, Las Casas menciona que entre los mayas de Verapaz se castigaba al hombre que, estando casado, tenía relaciones con una mujer soltera, pues en este caso el padre de la muchacha consideraba que se afectaba su derecho a decidir sobre el matrimonio de su hija (Las Casas, 1967, II:521).

Se dice que entre los nahuas del centro de México los cuerpos de los adúlteros eran exhibidos, usualmente desnudos, como escarnio para la población, que en ocasiones participaba apedreándolos. Sin embargo, los hombres de la nobleza que eran descubiertos en adulterio podían ser dispensados con una pena más leve o morían sin sufrir la vergüenza pública (más bien sin sufrirla sus familias), pues su cuerpo y cara eran cubiertos con plumas. Una muerte lo más dolorosa posible le estaba reservada al adúltero que mataba al esposo de su amante (Ixtilixóchitl, 1985, II:101-102).

Algunos textos sugieren que el castigo al adulterio era de competencia exclusiva del Estado y que, por tanto, el marido ofendido tenía prohibido hacerse justicia por su propia mano. Varios autores afirman, también, que el marido no podía perdonar a una esposa adúltera, y si bien podía interceder para evitar su muerte, no podía mantenerla a su lado ni volver a tener relaciones sexuales con ella (*Relaciones geográficas*, 1982-1987, 7:236; Las Casas, 1967, II:400; "Historia de los mexicanos por sus pinturas", 1985:71).

El castigo a los adúlteros daba lugar a rituales especiales, realizados en tiempos y lugares específicos, donde los culpables eran sacrificados en el templo de las deidades del deseo sexual (Sahagún, 1950-1969, IV:41-42). Estas ceremonias buscaban erradicar del mundo de los hombres las influencias nocivas concentradas en los transgresores sexuales (López Austin, 1982:162-163).

El adulterio era considerado una conducta que podía acarrear la desgracia de la familia y la comunidad; se habla, por ejemplo, de la caída del señorío de Texcoco ocurrida tras el escandaloso adulterio de una esposa de su soberano Nezahualpilli (Ixtililxóchitl, 1985, II:164-165). Aun así, se habla de fármacos nahuas que servían como abortivos y que pudieron servir para ocultar relaciones sexuales ilegales (Quezada, 1975:225).

Castigado en lo general, la gravedad del adulterio presenta variaciones de un texto a otro. Los purépechas son presentados como un intransigente pueblo que, además de castigar a los adúlteros, desterraba, esclavizaba o incluso sacrificaba a sus parientes (*Relación de Michoacán*, 1988:251, 264). En cambio, los pueblos mayas aparecen en el bando opuesto de la tolerancia, pues se dice que el adulterio se castigaba con una simple reprimenda del marido ofendido, e incluso se menciona que el esposo regalaba a su esposa adúltera y al amante de ella un objeto ritual para que limpiaran su falta sin mayores consecuencias (Las Casas, 1967, II:521).

Los distintos autores señalan la importancia de los viejos en las sociedades nahuas, a quienes se admiraba su sabiduría y sus consejos. Eran especialmente apreciados los viejos que conservaban sus facultades, en particular las sexuales, porque era símbolo de virtud. En cambio, de las mujeres se afirma que conservaban su potencia sexual hasta la vejez, lo que resultaba embarazoso para un marido impotente (Sahagún, 1988, I:382-383).

EROTISMO Y PROCREACIÓN

Son pocas las representaciones y menos los escritos eróticos, en parte debido a la censura iniciada con la conquista y seguida hasta el siglo xx, y en parte, seguramente también, por las propias concepciones sexuales prehispánicas. Sin embargo, se pueden reunir figurillas en piedra y barro, imágenes en códices, vocablos en

diccionarios, interrogatorios verdaderamente eróticos en los confesionarios, traducciones poéticas y narraciones que por aquí y por allá aluden, rastrean o denuncian acciones y deseos. Un catálogo podría incluir relaciones homosexuales, relaciones sexuales con otras especies animales, necrofilia, culto fálico, cuerpos desnudos, caricias, coitos, ideales de belleza y arreglos seductores. Imágenes y textos reunidos de modo artificial, de difícil interpretación; vestigios de una forma de vida que ha quedado sepultada por el tiempo.²

La imagen del cuerpo humano que la arqueología proyecta, muestra el cubrimiento casi generalizado de los genitales femeninos; en cambio, la exhibición de los genitales masculinos variaba de cultura a cultura: eran normalmente exhibidos entre los purépechas, cubiertos entre nahuas y mixtecos, y exhibidos a veces por mayas y huastecos, al parecer, con fines rituales y militares. También existe diversidad cultural respecto al cubrimiento de los senos de la mujer, destacando la situación de la mujer purépecha, cuyo vestuario usual no incluía el cubrimiento de sus senos.³

Sobre la cópula, puede verse en el *Códice Mendocino* a una pareja de amantes adúlteros acostados bajo una manta (*Códice Mendocino*, 1979:f^o 70-71), o la expresión del *Vocabulario* de fray Alonso de Molina, *tzinquetza nino*, “ponerse la mujer a manera de perro o de otro animal, para que el varón tenga parte con ella”, aunque es difícil saber si se trata de un término prehispánico o si fue inventado por los frailes españoles como parte del arduo trabajo que realizaron para traducir los manuales de confesión a las lenguas indígenas (Molina, 1977, II:f^o 152r).

Un texto habla de las costumbres voyeristas de un soberano tlatelolca que “desnudaba a sus mujeres” y se “estaba viendo a cada una”, sugiriendo que se masturbaba, lubricando su pene con baba

² El *Códice Borgia* es particularmente rico en representaciones sexuales; el *Códice de Dresde*, de la zona maya y el *Códice Nuttal*, de la región mixteca, son también de interés. En el *Códice Borbónico* (1991: lám. 30) puede observarse un ritual náhuatl en el que sus participantes se masturban, o al menos exhiben su falo. Representaciones fálicas son reconocibles entre los mayas, tanto en Yaxchilán como en Uxmal y la zona pucc. En el mismo sentido, la “Sala del Golfo” del Museo Nacional de Antropología e Historia incluye piezas interesantes, sobre todo de los huastecos.

³ Las similitudes y diferencias culturales en la forma de cubrir el cuerpo humano pueden apreciarse revisando las distintas salas prehispánicas del Museo Nacional de Antropología e Historia. Véase también el trabajo de Anawalt (1981) sobre la vestimenta de los distintos pueblos mesoamericanos a partir de los códices pictográficos.

de nopal. Este texto fue elaborado para desprestigiar al soberano y explicar cómo su debilidad por el sexo le condujo a una estrepitosa derrota militar (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:54).

En varias crónicas de los conquistadores españoles se menciona que los antiguos mexicanos, particularmente los de la "Provincia de Pánuco", practicaban la penetración de objetos por el ano con fines de placer (Conquistador Anónimo, 1961:57).

Sin embargo, hay quienes ayer y hoy afirman que tales informes fueron invenciones destinadas a desprestigiar a los pueblos conquistados (Ragon, 1992:1978).

Motolinía afirma que entre los indios no se practicaba la "bestialidad" (Motolinía, 1989:588); en cambio, el *Códice Borgia* muestra una deidad masculina en forma de coyote que se dispone a violar a un hombre (*Códice Borgia*, 1963:lám.10).

Caso aparte son los otomíes, que según los informantes de Sahagún "montaban diez veces" a su amante en una noche (Sahagún, 1950-1969, X:181).

Pueblo que en los textos históricos llama la atención por sus costumbres sexuales, los otomíes conservan en el siglo xx un culto al erotismo que manifiestan con un complejo simbolismo y ritual (Galinier, 1990).

Entre los lugares utilizados para las actividades eróticas destacaba el *temazcalli* (cuarto de baño calentado con piedras ardientes) en el cual, según los españoles, se bañaban "revueltos" hombres y mujeres y allí "cometían maldades" (Molina, 1984:fº 40v). Por otro lado, los mercados y las ferias suelen aparecer en los textos como lugares poco decentes y frecuentados por prostitutas. En la *Relación de Michoacán* se habla de una mujer que ponía un "pabellón" en un mercado purépecha para recibir a "los mancebos hermosos que pasaban por el mercado y todo el día se juntaba con ellos" (*Relación de Michoacán*, 1988:166).

Y respecto al mercado de Tlatelolco, Alvarado Tezozómoc habla de unos jóvenes mexicas que propiciaron un conflicto por ir a buscar mujeres "livianas" a este lugar (Alvarado Tezozómoc, 1944:182).

Algo sobre los ideales de belleza puede ser entresacado reuniendo diversos textos. El varón náhuatl debía ser de estatura media y sin rastros de gordura, mientras que la mujer debía tener senos y nalgas prominentes. Un arreglo seductor incluía decorarse el cuerpo y el rostro con motivos de color rojo, para ambos sexos,

y para las mujeres, al menos entre las purépechas, el uso de collares, pulseras y una falda de vivo color (*Relación de Michoacán*, 1988:222).

El arreglo del cabello largo realzaba, al parecer, el atractivo de los jóvenes de ambos sexos. Existían, además, dos símbolos eróticos inconfundibles: una persona que oscurecía sus dientes o que mascaba en público un chicle, llamado *tziictli* o *chapopotli*, estaba indicando un arreglo y quizá una intención seductora (*Códice Carolino*, 1967:20; Sahagún, 1988, II:623).

La sodomía⁴ india fue objeto de grandes polémicas entre los españoles que conquistaron y colonizaron el continente americano en el siglo XVI. Para unos resultó un medio efectivo para descalificar a sus adversarios. "Hemos sabido y sido informados de cierto [escribe Hernán Cortés] que todos [los indios] son sodomitas y usan aquel abominable pecado" (Cortés, 1985:223).

Sin embargo, algunos religiosos se esforzaron por contradecir estas acusaciones, en parte debido a que estaba en juego la pertinencia de su labor evangelizadora. "Ahorcaban al que cometía el pecado nefando [escribe Las Casas] y lo mismo al que tomaba el hábito de mujer" (Las Casas, 1967, II:400).

Para un historiador resulta difícil, entonces, emitir un juicio a partir de textos tan encontrados, en los que la homosexualidad del indio era situada en medio de una tormenta política. En cualquier caso, valdría la pena preguntarse si en Mesoamérica existieron los llamados *berdaches*, palabra ésta utilizada por los conquistadores españoles para referirse a hombres que adoptaban el papel social y sexual de las mujeres en algunos grupos indígenas del norte de México y en Estados Unidos (Bullough, 1976:30-37).

Respecto a Mesoamérica, un texto anónimo e incierto afirma lo siguiente:

En México avia hombres vestidos en abitos de mugeres y estos eran someticos y h[a]zian los officios de mugeres como es texer y hilar y algunos s[eñores] tenian vno y dos para sus viçios (*Costumbres, fiestas, enterramientos*, 1945:58).

⁴ Los cronistas de la conquista suelen utilizar las palabras "sodomía" y "pecado nefando" para referirse de manera indistinta al coito anal y a la homosexualidad masculina.

En un sentido similar apuntan los textos sahumunianos, al hablar del *cuiloni* ("sodomético paciente" en la traducción del franciscano), quien es descrito en los siguientes términos: "Llena de excremento el olfato de la gente. Afeminado. Se hace pasar por mujer. Merece ser quemado, merece ser abrasado, merece ser puesto en el fuego. Arde, es puesto en el fuego. Habla como mujer, se hace pasar por mujer" (Sahagún, 1988, II:600; López Austin, 1984, II:274-275).

Y en otro pasaje dice Sahagún que había hombres que masticaban *tziictli* (chicle): "y los que son notados de vicio nefando, sin vergüenza la mascan, y tiénelo por costumbre andarla mascando en público; y los demás hombres, si lo mesmo hacen, nóntalos de sodométicos" (Sahagún, 1988, II:623).

En opinión de Motolinía, tales personajes eran severamente castigados: "Los que cometían el crimen pésimo, agente y paciente, murían por ello, y de cuando en cuando la justicia los andaba a buscar... para los matar" (Motolinía, 1971:357). Respecto a los nahuas de Tlaxcala, Torquemada afirma que en una fiesta religiosa, celebrada durante la veintena *quecholli*, participaban "los hombres afeminados y mujerieles en hábito y traje de mujer. Era esta gente muy abatida y tenida en poco y menospreciada, y no trataban éstos sino con las mujeres y hacían oficios de mujeres y se labraban y rayaban las carnes", tal y como mujeres (Torquemada, 1975-1988, III:426-427).

Puede resultar sorprendente que estos hombres pudiesen participar en una fiesta religiosa, pues supondría, de alguna manera, no sólo el reconocimiento de su existencia sino además un grado de tolerancia hacia ellos mayor que la mostrada en los textos referidos al centro de México. Esta mayor tolerancia está también presente en Muñoz Camargo, quien al escribir sobre Tlaxcala, afirmaba que: "tenían por grande abominación el pecado nefando; mas no eran castigados" (Muñoz Camargo, 1978:138).

Sin embargo, en una versión anterior de este escrito, este pasaje está remplazado por uno en que se afirma que tal pecado era castigado con la muerte (*Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1982-1987, 4:78).

Es posible suponer, entonces, que tal y como presentan el asunto los textos, la tolerancia hacia papeles y relaciones homosexuales variara entre los distintos pueblos nahuas prehispánicos. Respecto a los mayas, es interesante hacer notar que el mismo fray

Bartolomé de Las Casas, tan afanado en mostrar la templanza sexual de los indios, afirma que existía homosexualidad entre los mayas de Tezulutlán, Guatemala.

Y es aquí de saber que tenían por grave pecado el de la sodomía... pero por causa de que [los hijos] fuesen instruidos en la religión, mandábanles dormir en los templos, donde los mozos mayores en aquel vicio los corrompían, y después salidos de allí mal acostumbrados, difícil era librallos de aquel vicio (Las Casas, 1967, II:515).

El fraile agrega que la gente toleraba "este vicio" para evitar que los jóvenes embarazaran a las muchachas antes de cumplir 30 años.

Es mencionada en los textos la existencia, entre los antiguos nahuas, de mujeres conocidas como *auianime*, "las alegres", concebidas por los españoles como prostitutas, y que, según sus escritos, se dedicaban al intercambio de favores sexuales por dinero u otra clase de bienes. Textos de diversas culturas mesoamericanas mencionan la forma erótica en que ellas vestían y se comportaban, de su centro de actividades en los mercados, de las razones que les empujaban al oficio y de una denigrante ubicación moral en la sociedad, así como de sus deidades y de los rituales religiosos en que participaban (López Austin, 1984, II:275-278, traducción de textos sahumunianos; Torquemada, 1975-1983, III:426-427). También algunos textos nos hablan del temor que infundían y de las leyendas en que aparecían asesinando a los hombres tras haber copulado con ellos (Las Casas, 1967, I:642). Sin embargo, como Yólotl González sugiere, es posible que hubiesen varios tipos de "mujeres alegradoras" o, al menos, que tuviesen actividades diversas, una de las cuales sería cierta clase de servicio en los templos, análogo al de las llamadas "prostitutas sagradas" en India y Mesopotamia (González, 1989:398).

Es un poco extraño que el *Vocabulario* de Molina incluya el concepto de *mauuiltiani*, "puta honesta", después del de *mauuiltia*, "ramera", a secas (Molina, 1977, II:f^o 50v). ¿Quiénes serían estas putas honestas? Además, los informantes de Sahagún señalan que las sacerdotisas viejas y de cierto rango permitían que las jóvenes sacerdotisas a su cargo tuvieran trato sexual con ciertos hombres, a cambio de una recompensa (López Austin, 1985:129, versión castellana de texto sahumuniano).

Los rituales religiosos mesoamericanos fueron uno de los aspectos de la cultura que más llamaron la atención a los frailes españoles, quizá, sobre todo, las ceremonias con sacrificios humanos que tanto les impresionaron. De una forma menos evidente, también el contenido erótico de los rituales fue percibido por los religiosos y plasmado en las diversas crónicas que elaboraron. Aquí no es posible tratar adecuadamente las complejas relaciones entre los eventos rituales, los calendarios prehispánicos y la sexualidad.

De manera esquemática se puede decir que, en su movimiento, los ciclos calendáricos atravesaban tiempos proclives a la actividad sexual o contrarios a ella, que así influían sobre ritos que exigían la realización de actividades eróticas, o momentos de rigurosa abstinencia sexual y de autosacrificios, particularmente punzamientos en el pene. Entre los rituales de tipo sexual pueden señalarse las danzas eróticas entre guerreros, sacerdotisas, prostitutas y parteras, o la unión sexual ritual entre hombres y mujeres que personificaban a los dioses, dando lugar, en ocasiones, al nacimiento ritual de otra deidad; también pueden mencionarse los sacrificios de personas en honor a deidades asociadas a la sexualidad. En términos generales, los actos rituales que los nahuas realizaban en cada veintena de su año solar tenían un ritmo específico; se iniciaban con un periodo de preparación con base en abstinencias en la comida, la bebida y el sexo, así como con la realización de autosacrificios corporales diversos. Luego venía el momento culminante del ritual, en el que se solía sacrificar a personas en honor de algunas deidades. Tras la ceremonia central lo común era que el ritual prosiguiera con la celebración de banquetes, el incremento en el consumo de pulque por las noches y, probablemente, de la actividad sexual. Finalmente, las ceremonias terminaban con una etapa de limpieza ritual, que servía para desactivar las energías liberadas durante los banquetes y borracheras, incluyendo quizá los excesos de actividad sexual.⁵ Las crónicas de los frailes son demasiado escuetas cuando tratan sobre las actividades sexuales de la población náhuatl durante los rituales

⁵ El material sobre los rituales religiosos prehispánicos es muy abundante. Para los rituales nahuas del ciclo calendárico de 365 días en el valle de México, véase sobre todo a Sahagún (1950-1969, libro II) y *Primeros Memoriales* (1974). Véase también, Durán (1984) y el *Códice Borbónico* (1991).

religiosos. No obstante, al escribir sobre las costumbres de los habitantes de Yucatán, Pedro Sánchez decía cosas que quizá fuesen exageradas pero no totalmente falsas, y que quizá pudiesen reflejar las costumbres de otros pueblos mesoamericanos:

[Con el pulque, los indios] se emborrachan; y así emborrachados hazen sus ceremonias, y sacrificios, que solían hacer antiguamente, y como están furiosos, ponen las manos los unos en los otros y se matan. Y demas desto se siguen de la dicha embriaguez muchos vicios carnales, y nefandos (Sánchez de Aguilar, 1953:212).

A propósito de la procreación, pueden señalarse algunos mecanismos que sirvieron para regular socialmente el crecimiento demográfico, lo que constituyó, al parecer, una preocupación importante de las sociedades mesoamericanas. En los textos nahuas aparecen, por un lado, varios pasajes mostrando el deseo de procrear, el júbilo por el nacimiento de hijos e hijas, los innumerables cuidados a la madre embarazada, los castigos contra el aborto y los rituales contra la esterilidad. Sahagún incluye un texto en que se dice que tener hijos era una obligación divina: "es ordenación de nuestro Dios que haya generación por vía de hombre y de mujer, para hacer multiplicación y generación" (Sahagún, 1988, I:368). Sin embargo, por otro lado, hay en los textos referencias a costumbres sobre la procreación que parecen destinadas a limitar el número de hijos, tales como la recomendación de embarazo tardío y una lactancia prolongada, hasta por varios años. Incluso, como ya vimos, los mayas, según Las Casas, toleraban la homosexualidad masculina entre los jóvenes como una manera de evitar la paternidad temprana (Las Casas, 1967, II:515).

Al parecer se deseaba tener muchos hijos, pero no se quería (o no se podía) utilizar intensivamente la capacidad procreativa de las mujeres. Así, el hombre que más mujeres tenía podía tener más hijos. La poligamia, privilegio de los hombres de estratos sociales altos, se convertía de este modo en una forma de favorecer el crecimiento de las familias y linajes de la nobleza.

Quizá en estas costumbres influyó el hecho de que la mortalidad por parto hubiese sido muy elevada y, por tanto, se buscara protección contra ella. Es notable el peso que tuvo en la religión el momento del parto, considerado por los nahuas como un combate y equiparado al momento de la agonía (López Austin, 1984, I:399). En la antigua visión del mundo, las mujeres que morían en parto,

sobre todo en el primero, se convertían en *cihuateteo*, “mujeres diosas”, fuerzas terroríficas que, según los informantes de Sahagún, cada 52 días arribaban a la tierra, despertaban a sus maridos pidiéndoles tener relaciones sexuales, buscaban a los niños para apoderarse de su salud y lozanía, enfermaban a los hombres que habían abusado de la actividad sexual e incitaban, en general, a que las personas transgredieran las normas que regían las conductas sexuales (Sahagún, 1950-1969, IV:41-42, 81; León-Portilla, 1958:157; y Sullivan, 1966:63-93, versiones castellana e inglesa de los textos sahaqunianos).

Las mujeres muertas en parto y convertidas en *cihuateteo* habitaban junto al Sol, eran como guerreras del atardecer, dedicadas a seguir al astro solar desde el mediodía hasta el anochecer, buscando que el Sol se dirigiera hacia abajo, jalándolo incluso con unas redcillas, para que se introdujera al mundo de los muertos, situado debajo de la tierra. Y mientras el Sol viajaba por los inframundos, la noche caía en la superficie de la tierra. Por la mañana, el Sol volvía a salir, acompañado de guerreros varones que, muertos o sacrificados en la guerra, se convertían en sus seguidores matutinos, desde el amanecer hasta el cenit, donde lo entregaban de nuevo a las guerreras *cihuateteo* (Sullivan, 1966:63-93, versión inglesa de textos sahaqunianos).

Las *cihuateteo* eran mujeres de aspecto aterrador. La Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología e Historia muestra unas esculturas de mujeres de cuerpo joven, senos firmes y desnudos y rostro descarnado que, según la referencia del Museo, representan a estas mujeres muertas en parto. Las *cihuateteo* eran fuerzas eminentemente destructivas, formaban parte de los *tzitzimime* (“demonios”, según la traducción de los frailes españoles) que amenazaban la continuidad de la tierra y del hombre. Ellas se podían convertir en bestias feroces que devorarían a los humanos durante un eclipse, un terremoto o, en una visión apocalíptica, cuando llegara el final de la presente era y el Sol se negara a salir de nuevo (Sahagún, 1950-1969, VII:23, 27; Sullivan, 1966:63-93, versión inglesa de texto sahaquniano; “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, 1985:69).

La presencia de las *cihuateteo* en las religiones antiguas fue tan importante, que ellas deben ser consideradas como un aspecto clave de la idea de mujer en las sociedades mesoamericanas.

SEXUALIDAD Y COSMOVISIÓN

Según algunos estudiosos de la cosmovisión náhuatl, para los hombres de estas sociedades el cosmos aparecía sexualmente dividido y, en buena medida, su origen se explicaba como el resultado de una serie de transgresiones de los dioses, muchas de ellas de naturaleza sexual, por las cuales esos dioses habrían sido expulsados de *Tamoanchan*, morada divina, y convertidos en seres humanos, a la vez que era creada la Tierra, como el espacio en el que vivirían (Graulich, 1990).

Los estudios modernos consideran que los pueblos mesoamericanos se explicaban su mundo con base en una concepción dualista. En tal representación, el cielo diurno, el Sol y el día estarían asociados con lo masculino, mientras que la Tierra, el cielo nocturno, la noche, la Luna y las estrellas se relacionarían principalmente con lo femenino (López Austin, 1990:233-251).

Dentro de esta visión del mundo, las analogías entre el cosmos y la sexualidad se muestran en una bella imagen del *Códice Borgia*, en la cual se ve a un dios celeste, posiblemente Tláloc, arrojando lluvia de sus manos y semen de su pene sobre la Tierra, que da origen a las mazorcas de maíz, y sobre una diosa, posiblemente Xochiquétzal, deidad del deseo sexual (*Códice Borgia*, 1963:28). Por otro lado, un mito náhuatl nos narra las aventuras de Quetzalcóatl entrando a las entrañas de la Tierra para obtener unos huesos y luego subir con ellos a los cielos, donde los mezcla con sangre que obtiene punzando su pene. Con la unión de los huesos y de esta "sangresperma", Quetzalcóatl creó una sustancia con la que formó a los seres humanos (*Leyenda de los Soles*, 1945:122).

La imagen del código y la narración del mito expresan ideas semejantes: la vida, tanto la vegetal como la humana, es el fruto de la unión entre deidades celestes masculinas y diosas telúricas; en un caso la Tierra, en forma de mujer, recibe la lluvia y el semen fecundadores, en otro caso, los huesos extraídos de las entrañas de la Tierra, vale decir, de un gran vientre cósmico, se mezcla con la sangre del pene de un dios de los cielos. De hecho, cuando las fuentes se refieren a los dioses supremos, generalmente hablan de parejas de dioses. Torquemada por ejemplo, menciona que entre los "dioses mayores" había dos, Ometecuhtli y Omecíhuatl (Torquemada, 1975-1983, III:66-68). Estos nombres, cuya traducción al

castellano podría ser "Dos Señor" y "Dos Mujer" expresan los dos polos de la dualidad.

Sin embargo, los dominios de lo masculino y lo femenino no eran rígidos ni absolutos. Los seres experimentaban una combinación de ambos principios, cuyo peso relativo variaba según factores diversos, siendo el paso del tiempo quizá el más importante. Hemos dicho, por ejemplo, que el cielo diurno era un dominio predominantemente masculino, a pesar de lo cual tenía un fuerte componente femenino durante el atardecer, cuando el Sol era acompañado por las "mujeres diosas", las *cihuateteo*. De modo semejante, las entrañas de la Tierra, morada de los muertos y dominio femenino, eran gobernadas, no obstante, por un varón, el dios Mictlantecuhtli, si bien es cierto que lo hacía en compañía de su mujer, la diosa Mictecacihuatl. En particular, la ubicación sexual del dios Tezcatlipoca resulta un verdadero enigma. Por un lado, los mexicas le hacían una festividad junto al dios solar, Huitzilopochtli, para lo cual era representado por un joven seleccionado por su virilidad, quien debía copular con cuatro muchachas que representaban a otras tantas diosas (Sahagún, 1988, I:115-118). Sin embargo, por otro lado, Tezcatlipoca aparece en un pasaje mítico aliado a las "mujeres diosas" de la tarde y la noche, robándose al Sol y preparando, así, el camino para que las *tzitzimime* devorasen a los hombres ("Historia de los mexicanos por sus pinturas", 1985:69).

Lo masculino y lo femenino formaban parte de una visión del mundo que concebía el equilibrio cósmico como resultado de un combate permanente entre principios del orden y del caos, de la creación y la destrucción (Burkhart, 1989:34-39). Ambos principios, masculino y femenino, eran necesarios para la conservación del universo, que estaba amenazado tanto por el predominio absoluto de uno de los contrarios como por el empate inmovilizador entre ellos (López Austin, 1992:40-42). Y, en términos generales, lo masculino formaba parte de las fuerzas del orden y la creación mientras que lo femenino se encontraba asociado con lo caótico y la destrucción. La mujer, vinculada a la Tierra y a la procreación, era considerada más sexual que el hombre, quien era más bien relacionado con las actividades militares. De esta manera, la cosmovisión náhuatl aparece como invertida a nuestro sentido común, pues la guerra, la captura de prisioneros y su sacrificio eran entendidos como contribuciones masculinas para la conser-

vacación del cosmos, mientras que las actividades sexuales se concebían como causantes de caos y destrucción. Esto se muestra en varias narraciones recogidas por distintos autores, en las cuales se describe cómo algunos señoríos y reinos sufrieron un colapso luego de que el soberano, o una de sus esposas, cometieron una transgresión sexual (Ixtililxóchitl, 1985, II:164-165; "Relación geográfica de Tezcoco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1982-1987, 8:71; Torquemada, 1975-1983, I:246; Durán, 1984, I:14).

Un vocablo náhuatl utilizado para referirse a la sexualidad expresa esta asociación entre erotismo y destrucción: *tlazolli* quería decir acto sexual, pero significaba también algo usado, desgastado, podrido o corrompido, algo de desecho, polvo, basura y suciedad (Burkhart, 1989:879-880).

Lo anterior no significa, sin embargo, que la sexualidad fuese vista como una actividad puramente negativa. Al igual que el estiércol enriquece la tierra, de *tlazolli*, lo corrupto y podrido, nacía también lo nuevo; del acto sexual procedía la fecundación de la mujer. El equilibrio cósmico no podía prescindir de *tlazolli*. ¿Quiere esto decir que sólo el sexo destinado a la procreación era el sexo socialmente aceptable? No parece ser el caso. Los informantes de Sahagún dejaron un texto, un discurso solemne que los señores dirigían a sus hijas cuando éstas habían llegado "a la edad de discreción". En el discurso se habla de lo difícil y penosa que es la vida sobre la tierra, y luego se añade:

Para que no fenezcamos de tristeza los hombres, él, Nuestro Señor, se dignó darnos la risa, el sueño, y nuestro sustento, nuestra fuerza, nuestro brío. Y esto más: lo terrenal [es decir, el sexo], para que sea la reproducción. Todo esto embriaga la vida sobre la tierra para que nadie ande llorando... Hay producción, hay creación de vida, hay construcción, hay trabajo. Y hay búsqueda de mujeres, hay matrimonio, se adquieren maridos, se casan los jóvenes. (López Austin, 1984, I:276-277, versión castellana de texto sahanuniano.)

Como puede verse, en el texto se estima que la procreación es uno de los grandes placeres de la vida, pero se sugiere, igualmente, que el placer sexual, "lo terrenal", la "búsqueda de mujeres" es, en sí, otra fuente de felicidad.

Por otro lado, algunos pueblos antiguos incluyeron en su panteón a deidades del erotismo, como el dios coyote, llamado por

los nahuas Huehucóyotl, el cual aparece en el *Códice Borgia* como un transgresor sexual por excelencia (*Códice Borgia*, 1963:lám.10).

Asimismo, varios pueblos rendían culto a Tezcatlipoca, Xochiquétzal, Tlazoltéotl y otros dioses que tenían en lo sexual un importante campo de dominio. Estas deidades incitaban a los hombres a realizar sus deseos sexuales, incluso a pesar de que transgredieran normas sociales como la fidelidad conyugal o la abstinencia sexual por motivos religiosos. Algo peculiar en las creencias de estos pueblos es que los mismos dioses que habían incitado al placer sexual luego les podían castigar por las faltas cometidas, por ejemplo, provocándoles enfermedades en los órganos genitales. O también podían perdonar a los transgresores, si éstos efectuaban los rituales requeridos (Sahagún, 1988, I:44; Sahagún, 1950-1969, III:11-12; IV:7; Torquemada, 1975-1983, III:71).

Era como si se tratara de institucionalizar no sólo la normatividad sexual sino también sus posibles transgresiones. Puede suponerse que los pueblos mesoamericanos no combatían los excesos sexuales por considerar a la sexualidad como una actividad denigrante y nociva, como sucede en religiones como la maniquea, que ubican al ser humano en la dualidad espíritu puro/cuerpo pecaminoso (Bullough, 1976:189-192). En cambio, los antiguos mexicanos combatían la transgresión sexual para mantener el equilibrio cósmico y social. Ruiz de Alarcón, por ejemplo, habla de los perjuicios, enfermedades y desdichas que podía causar a sus amigos y familiares una persona que hubiera tenido actividades sexuales excesivas o transgresoras de las normas sociales (Ruiz de Alarcón, 1988:143-150). Sin embargo, por otro lado, la falta de cópula también podía dañar al organismo, pues al igual que el cosmos, el cuerpo humano requería mantenerse en equilibrio, en este caso en equilibrio sexual. Así, Sahagún narra la historia de la hija del soberano tolteca Huémac, cuyo cuerpo se hinchó y su organismo enfermó gravemente por un deseo sexual insatisfecho (Sahagún, 1988, I:210).

De la misma manera, según Ruiz de Alarcón, los indios creían que un hombre que "deseó alcanzar una mujer y codició alguna cosa" sin poder lograrlo se enfermaba, sufría de melancolía y tristeza y su cuerpo se iba "enflaqueciendo y secando". La misma enfermedad se transmitía a las personas cercanas a este hombre (Ruiz de Alarcón, 1988:145).

Una cosmovisión dualista, en la cual el orden y el caos, el día y la noche, el Cielo y la Tierra eran asociados en forma dialéctica

con lo masculino y lo femenino parece haber sido un rasgo cultural común a los pueblos mesoamericanos. Sin embargo, la ubicación de estos pueblos en el sistema religioso quizá no fue la misma. Es probable que algunos nahuas del centro de México se considerasen ligados a la parte masculina del cosmos, como los aztecas, vistos a menudo como los "hijos del Sol". En cambio, otros pueblos pudieron haberse ubicado en la parte femenina y nocturna, haciendo del erotismo un culto mayor. Éste pudo ser el caso de los otomíes, pueblo criticado en los textos de los informantes de Sahagún por la importancia desmedida que otorgaban a las actividades eróticas. Ya hemos visto la gran potencia sexual que les atribuían, capaces de "montar" diez veces a su amante (Sahagún, 1950-1969, X:181).

Los informantes de Sahagún critican, particularmente, la forma vistosa en que vestían las mujeres otomíes, cargadas de símbolos eróticos incluso en una edad avanzada: "sus ancianas... todavía obscurecían sus dientes, aún pintaban sus caras, aún se untaban a sí mismas con plumas rojas... todavía se ponían las faldas bordadas, los huipiles bordados" (Sahagún, 1950-1969, X:179). Por otro lado, en el *Códice Telleriano-Remensis* se dice que Huehucóyotl, el libidinoso Dios Coyote, era el "Dios de los otomíes" (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964, I:188).

Ya en tiempos de la dominación española, una crónica enviada a los reyes subrayaba la disposición erótica de las mujeres otomíes. "Se cree que muy pocas, o ninguna, las mujeres que llegan enteras al tálamo, porque de menos que diez años, se ejercitan en este vicio" (*Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1982-1987, 9:228).

Y como ya mencionamos, Galinier ha mostrado la importancia capital del erotismo entre los rituales de los otomíes del sur de la Huasteca en el siglo xx (Galinier, 1990).

Quizá también algunos de los pueblos del Golfo, huastecos y totonacas, situaron al erotismo como centro importante de su visión del mundo.

Y respecto a los huastecas —afirman los informantes de Sahagún— se decía que adoraban específicamente a [las] diosas Tlazoltéotl [diosas de la sexualidad]. Sin embargo, no hacían penitencia frente a ellas, ni se confesaban, pues no consideraban a la lujuria como errónea (Sahagún, 1950-1969, VI:34).

La costumbre de situar a los pueblos del Golfo entre los más "lujuriosos" de Mesoamérica la continuaron a los conquistadores españoles, que hicieron de ellos el centro de sus acusaciones. "En esta provincia de Pánuco, dice el llamado Conquistador Anónimo, los hombres son grandes sodomitas y grandes poltrones y borrachos" (Conquistador Anónimo, 1961:57). Por lo demás, los huastecos legaron varias esculturas que representan desnudos humanos poco comunes en Mesoamérica, como un varón tomándose el pene entre sus manos (Fuente y Gutiérrez, 1980:CLXVII).

Finalmente, comparados con los nahuas del centro de México, los textos revisados hacen aparecer a los diversos pueblos mayas como sociedades más tolerantes hacia las actividades sexuales premaritales, las relaciones homosexuales y el adulterio femenino. ¿Problemas de perspectiva? ¿Reflejo de costumbres distintas o de distintos textos que las narran? Finalmente, ¿tuvo algo que ver la organización social maya, patrilineal y exogámica, con una mayor tolerancia hacia las prácticas sexuales no procreativas? Investigaciones futuras habrán de aclarar estos puntos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1963), *Medicina y magia. El proceso de aculturización en la estructura colonial*, México, Colección de Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista.
- Alcina Franch, José (1991), "Procreación, amor y sexo entre los mexicas", *Estudios de cultura náhuatl*, 21, pp. 59-82.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando (1944), *Crónica mexicana*, escrita hacia el año de 1598, notas de Manuel Orozco y Berra, México, Ed. Leyenda.
- Anales de Cuauhtitlan* (1945), en *Códice Chimalpopoca*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia.
- Anawalt, Patricia Rieff (1981), *Indian Clothing Before Cortes: Mesoamerican Costumes from the Codices*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Barbosa, Araceli (1994), *Sexo y conquista*, México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.
- Bernard, Carmen y Serge Gruzinski (1988), "Los hijos del Apocalipsis: la familia en Mesoamérica y en los Andes", en André Burguière, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen y Françoise Zonabend (eds.), *Historia de la familia*, 2 V., Madrid, Alianza Editorial, V.2, *El impacto de la modernidad*, pp. 163-216.

- Bobadilla, fray Francisco de (1963), "Creencias, ritos y costumbres de los indios de Nicaragua", en Luis Nicolau D'Olwer (ed.), *Cronistas de las culturas precolombinas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bossen, Laurel (1983), "Sexual stratification in Mesoamerica", en Carl Kendall y John Hawkins (eds.), *Heritage of conquest: Thirty years later*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 35-71.
- Bullough, Vern L. (1976), *Sexual Variance in Society and History*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- Burkhart, Louise M. (1989), *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian moral dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press.
- (1992), "Mujeres mexicas en 'el frente' del hogar: trabajo doméstico y religión en el México azteca", *Mesoamérica*, V. 23, junio, pp. 23-54.
- Calnek, Edward (1974), "Conjunto urbano y modelo residencial en Tenochtitlan", en Alejandra Moreno (ed.), *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México*, México, Secretaría de Educación Pública, pp. 11-65.
- Carmack, Robert M. (1976), "La estratificación quicheana prehispánica", en Carrasco y Broda (eds.), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, Centro de Investigaciones Superiores, pp. 245-277.
- Carrasco Pizana, Pedro (1971), "Social Organization of Ancient Mexico", en Robert Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, v.10, *Archaeology of Northern Mesoamerica (Part one)*, Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds.), Austin, University of Texas Press, pp. 349-375.
- (1980), "La economía del México prehispánico", en Carrasco y Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Editorial Nueva Imagen, pp. 13-74.
- Códice Borbónico* (1991), reproducción facsimilar del *Codex du Corps Legislatif Y 120*, de la Bibliothèque de l'Assemblée Nationale Française, de París, Francia, Granz, Austria, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Códices Mexicanos III.
- Códice Borgia* (1963), Eduard Seler (ed.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Carolino* (1967), Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina, Ángel Ma. Garibay (ed.), *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 7, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Códice de Dresde* (1983), J. Eric S. Thompson (ed.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Mendocino o Colección de Mendoza. Manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford* (1979), José Ignacio Echegaray (ed.), México, San Ángel Ediciones.
- Códice Telleriano-Remensis* (1964), en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, 4 V. (eds.), Agustín Yáñez y José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

- Conquistador Anónimo (1961), *Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitlan México, hecha por un gentilhombre del señor Fernando Cortés*, México, José Porrúa e hijos, succs.
- Cortés, Hernán (1985), *Cartas de relación*, nota preliminar de Manuel Alcalá, México, Porrúa (Sepan cuantos...”, núm. 7).
- Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España* (1945), publicado por Federico Gómez de Orozco, *Tlalocan*, V. II, 1.
- Díaz Infante, Fernando (1963), *Quetzalcóatl. Ensayo psicoanalítico del mito náhuatl*, Jalapa, Universidad Veracruzana, Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, 12.
- Durán, fray Diego (1984), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. 2 V., Ángel Ma. Garibay (ed.), México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 36 y 37).
- Escalante, Pablo (1990), “La polémica sobre la organización de las comunidades de productores”, *Nueva Antropología*, v. XI, núm. 38, octubre, pp. 147-162.
- Estrada Quevedo, Alberto (1960), “Neyolmelahualiztli. Acción de enderezar corazones”, *Estudios de cultura náhuatl*, vol. II, pp. 163-175.
- Franco C., José Luis (1961), “Tres representaciones fálicas de Ehécatl-Quetzalcóatl”, *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México*, núm. 12, diciembre.
- Fuente, Beatriz de la y Nelly Gutiérrez Solana (1980), *Escultura huasteca en piedra. Catálogo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas (Cuadernos de historia del arte, 9).
- Galinier, Jacques (1990), *La mitad del cielo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomés*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- García Quintana, Josefina (1969), “El baño ritual”, *Estudios de cultura náhuatl*, V. 8.
- Garza Tarazona de González, Silvia (1991), *La mujer mesoamericana*, México, Planeta.
- Gillespie, Susan D. (1993), *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*, México, Siglo XXI Editores.
- Glantz, Margo (ed.) (1994), *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- González Torres, Yólotl (1989), “La prostitución en las sociedades antiguas”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXIV, núm. 3, pp. 398-414.
- Graulich, Michel (1983), “Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico”, *Current Anthropology*, vol. 24, núm. 5, diciembre, pp. 575-588.

- (1990), *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Ediciones Istmo (Colegio Universitario, 8).
- Gruzinski, Serge (1987), "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España (introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas)", en *El placer de pecar y el asán de normar*, ed. Seminario de Historia de las Mentalidades, México, Joaquín Mortiz e Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 169-216.
- Guerra, Francisco (1971), *The Pre-Columbian mind. A study into the aberrant nature of sexual drives, drugs affecting behavior, and the attitude towards life and death, with a surver of psychotherapy, in Pre-Columbian America*, Nueva York y Londres, Seminar Press.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas" (1985), en Ángel Ma. Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa ("Sepan cuantos...", 37).
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva (1985), *Obras históricas*, Edmundo O'Gorman (ed.), 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 4).
- Kakar, Sudir (1987), *El mundo interior. Un estudio sicoanalítico de la infancia y la sociedad en la India*, México, Fondo de Cultura Económica (Colección popular, 367), pp. 101-152.
- Kellogg, Susan (1986), "Kinship and Social Organization in Early Colonial Tenochtitlan", en Victoria Reifler Bricker (ed. gral.), Ronald Spores (ed. vol.), *Handbook of Middle American Indians, Suplemento 4, Ethnohistory*, Austin, University of Texas Press, pp. 103-121.
- Kirchhoff, Paul (1959), "The Principles of Clanship in Human Society", en Morton H. Fried (ed.), *Readings in Anthropology*, Nueva York, vol. 2, pp. 259-270.
- Landa, Diego de (1982), *Relación de las cosas de Yucatán*, Ángel Ma. Garibay (ed.), México, Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa, 13).
- Las Casas, Bartolomé de (1967), *Apologética historia sumaria*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, Miguel (1958), *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl. Textos de los informantes de Sahagún, 1).
- (1980), *Toltecóyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica.
- "Leyenda de los soles" (1945), en *Códice Chimalpopoca*, Primo Feliciano Velázquez (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo (1974), "Organización política en el Altiplano Central de México durante el Posclásico", *Historia Mexicana*, vol. XXIII, núm. 4, pp. 515-550.

- (1982), "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en *Familia y sexualidad en Nueva España. Memorias del primer simposio de historia de las mentalidades*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 141-176 (SEP/80, 41).
- (1984), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México (Antropológicas, 39).
- (1985), *Educación mexicana. Antología de textos sahuagunianos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- (1990), *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial Mexicana.
- (1992), "Mitologías. Complementos y composiciones", *Ojarasca*, núm. 5, febrero, pp. 40-42.
- López de Gómara, Francisco (1954), *Historia general de las Indias. "Hispania Victrix", cuya segunda parte corresponde a la conquista de Méjico*, modernización del texto antiguo de Pilar Guibelalde, Barcelona, Iberia, Obras Maestras.
- (1988), *Historia de la conquista de México*, estudio preliminar de Juan Miralles, México, Editorial Porrúa ("Sepan cuantos...", 556).
- MacLachlan, Colin M. (1976), "The eagle and the serpent: male over female in Tenochtitlan", *Pacific coast council on Latin American Studies*, vol. 5, pp. 45-56.
- Matos Moctezuma, Eduardo y Luis A. Vargas (1972), "Relaciones entre el parto y la religión mesoamericana", en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica, XII mesa redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 395-398.
- Mena, Ramón (1926), *Catálogo del salón secreto (culto al falo)*, México, Impreso del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología.
- Molina, Alonso (1977), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa, 44).
- Molina, fray Alonso de (1984), *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana, 1569*, introducción de Roberto Moreno, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Facsímiles de *Lingüística y filología nahuas*, 3).
- Motolinía, fray Toribio de Benavente (1971), *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edmundo O'Gorman (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México (Historiadores y cronistas de Indias, 2).
- (1989), *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*, Seminario de Historiografía Mexicana, dirigido por Edmundo O'Gorman, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Muñoz Camargo, Diego (1978), *Historia de Tlaxcala*, México, Editorial Innovación.
- Olivier, Ghilhem (1992), "Conquistadores y misioneros frente al 'pecado nefando'", *Historias*, vol. 28, pp. 47-64.
- Ortega Noriega, Sergio (ed.) (1986), "Teología novohispana sobre el matrimonio y los comportamientos sexuales, 1519-1570", *De la santidad a la perversión, o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Editorial Grijalbo, pp. 19-46.
- Quezada, Noemí (1975), "Métodos anticonceptivos y abortivos tradicionales", *Anales de antropología*, vol. XII, pp. 223-242.
- (1984), *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ragon, Pierre (1992), *Les amours indiennes ou l'imaginaire du conquistador*, París, Armand Colin.
- Relación de Michoacán, La* (1988), "Atribuida a Jerónimo de Alcalá", Francisco Miranda (ed.), México, Secretaría de Educación Pública (Cien de México).
- Relaciones geográficas del siglo XVI* (1982-1987), René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México. (Vol. 1: Guatemala; vols. 2 y 3: Antequera; vols. 4 y 5: Tlaxcala; vols. 6 a 8: México; vol. 9: Michoacán; vol. 10: Nueva Galicia.)
- Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* (1983), Mercedes de la Garza (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 1).
- Ricard, Robert (1986), *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Río, Alma Elizabeth del (1973), *Bases psicodinámicas de la cultura azteca*, México, Costa Amic.
- Rodríguez V., María J. (1990), "Enfoques y perspectivas de los estudios sobre la condición femenina en el México antiguo", *Mesoamérica*, vol. 19, junio, pp. 7-15.
- Ruiz de Alarcón (1988), *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, Elena de la Garza (ed.), México, Secretaría de Educación Pública (Cien de México).
- Sahagún, Bernardino de (1950-1969), *Florentine Codex*, Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble (eds.), Santa Fe, School of American Research and The University of Utah.
- (1974), *Primeros memoriales*, textos en náhuatl, traducción directa, prólogo y comentarios por Wigberto Jiménez Moreno, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección científica de historia, 16).
- (1988), *Historia general de las cosas de Nueva España*, Josefina García Quintana y Alfredo López Austin (eds.), México, Consejo Nacional

para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial Mexicana (Cien de México).

- Sánchez de Aguilar, Pedro (1953), "Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatan, año de 1639", en Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 vols., México, Ediciones Fuente Cultural, vol. 2, pp. 181-336.
- Seler, Eduard (1963), *Comentarios al Códice Borgia*, 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica (editado originalmente en 1904).
- Sepúlveda, Juan Ginés de (1979), *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Stone, Andrea (1988), "Sacrifice and Sexuality: Some Structural Relationships in Classic Maya Art", en Virginia E. Miller (ed.), *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture*, Boston, University Press of America, pp. 75-103.
- Sullivan, Thelma D. (1966), "Pregnancy, Childbirth and the Deification of the Women who Died in Childbirth. Text from the *Florentine Codex*, Book VI, Folios 128v-143v.", *Estudios de cultura náhuatl*, vol. VI, pp. 63-93.
- (1982), "Tlazoteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver", en Elizabeth Hill Boone (ed.), *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 7-35.
- The Codex Nuttall, a Picture Manuscript from Ancient Mexico* (1975), ed. Zelia Nuttall with new introductory text by Arthur G. Miller, Nueva York, Dover Publications.
- Torquemada, Juan de (1975-1983), *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y de monarquía indiana, con el origen y guerra de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, edición preparada por el Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena, coordinado por Miguel León-Portilla, 7 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie de historiadores y cronistas de Indias).
- Viqueira, Juan Pedro (1984), "Matrimonio y sexualidad en los confesionarios en lenguas indígenas", *Cuicuilco*, 12 de enero, pp. 27-37.
- Whitecotton, Joseph W. (1985), *Los zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*, México, Fondo de Cultura Económica.

SABER O NO SABER SOBRE SEXO: LOS DILEMAS DE LA ACTIVIDAD SEXUAL FEMENINA PARA JÓVENES MEXICANOS

ANA AMUCHÁSTEGUI HERRERA

Como que sentía culpa [después de su primera relación sexual], o sea, me sentía culpable. Yo decía, pero “¿por qué hice algo... eso, con ese muchacho si... si ni siquiera sentía nada?, o sea, simplemente me gustaba, ¿por qué? ¿por qué lo hice?”, o sea, yo me preguntaba, incluso, hasta me traumé un montón. O sea, en serio, estaba pensando... pensaba que siempre que iba a tener un novio me iba a pasar lo mismo (Amanda, 23 años, comunidad rural de Guanajuato).

SIGNIFICADOS DE LA SEXUALIDAD EN LA HIBRIDACIÓN DE LA CULTURA MEXICANA

La voz de esta mujer expresa el miedo y la ansiedad que ella experimenta frente a lo que considera un impulso sexual incontrolable que, una vez despertó, dominará inevitablemente su voluntad y conciencia, tornándola indefensa frente a su fuerza ajena e imperiosa. Esta cita ilustra el tema de este artículo, a saber, los significados del deseo, el placer y la actividad sexual de las mujeres, contruidos por un grupo de hombres y mujeres jóvenes durante un estudio llevado a cabo en México.¹

¹ El presente artículo es resultado del trabajo de campo realizado para la investigación “el significado de la virginidad y la iniciación sexual para jóvenes mexicanos”, auspiciado por la Oficina Regional para América Latina y el Caribe de The Population Council y por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

En una serie de conversaciones acerca de la vivencia en la primera relación coital (Amuchástegui, 1994), 12 hombres y 11 mujeres de comunidades rurales, indígenas y urbanas² relataron historias, metáforas y diálogos en los cuales se adscribían ciertos significados a la actividad sexual. Para los propósitos de este artículo, analizaré algunas de sus construcciones de significado sobre la sexualidad femenina, especialmente la definición del deseo sexual y del saber sobre sexo como actividad, vinculada con las relaciones de poder y de género.

Aun cuando la mayoría de estas imágenes fueron compartidas por hombres y mujeres, su posición ante ellas difería, no sólo debido a consideraciones de género, sino también de clase, de etnia y de escolaridad formal. Por ello se encontraron ciertos patrones dominantes de significado de la sexualidad femenina, matizados por el contexto de la actual transformación de la cultura mexicana.

La construcción social de la sexualidad y los significados atribuidos a las prácticas sexuales no son ajenos a esta transformación. Más bien, en vista de que se encuentran dentro del ámbito cultural, los valores sexuales son elementos relevantes para las formas en que la subjetividad se construye en los distintos periodos culturales e históricos. Para comprender el contexto social en el cual están cambiando los valores sexuales, es necesario describir brevemente algunas de las características de la transformación en los países latinoamericanos.

Para este trabajo, el proceso de modernización en Latinoamérica, y por tanto en México, no sigue una ruta evolutiva, pues "... más que como una fuerza ajena y dominante, que operaría por sustitución de lo tradicional y lo propio, [se concibe] como los

² Las comunidades donde se llevaron a cabo las conversaciones pueden ser brevemente descritas como sigue: una comunidad indígena del estado de Oaxaca, cuya población es en su mayoría bilingüe; una comunidad rural de Guanajuato, en donde la principal fuente de ingresos proviene del trabajo de sus migrantes, y un barrio popular del Distrito Federal.

En estas comunidades, la investigadora realizó siete reuniones grupales previas a 23 conversaciones con 12 hombres y 11 mujeres de entre 15 y 30 años de edad, 12 solteros y 11 unidos o casados, tres mujeres y cuatro hombres vírgenes y el resto iniciados en la actividad coital. Excepto por cuatro, todos los participantes contaban con estudios primarios o más, pero solamente un joven capitalino había llegado a la educación profesional. Todos los participantes de Oaxaca y Guanajuato habían tenido experiencias de migración, ya fuera a ciudades vecinas, a la capital o a Estados Unidos. Todas las conversaciones fueron grabadas y transcritas para su análisis posterior.

intentos de renovación con que diversos sectores se hacen cargo de la heterogeneidad multitemporal de cada nación" (García Canclini, 1990, p. 15).

Por lo tanto, las llamadas sociedades "tradicionales" participan en el proceso de modernización del país mediante la incorporación de las propuestas de los grupos sociales hegemónicos en sus valores y prescripciones, o en su repertorio de posibilidades de acción individual. Estos grupos tienen diversos canales para difundir sus modelos, como la comunicación masiva o la validación que les otorgan saberes especializados como la ciencia y la medicina —en el caso de la sexualidad. Asimismo, hábilmente utilizan algunos de los contenidos culturales provenientes de los grupos subyugados para legitimar su dominio.

De acuerdo con este proceso de hibridación, la sexualidad como construcción cultural ha sido también sujeta a un proceso de secularización.³ Durante los últimos años de la historia mexicana, las políticas de planificación familiar se han convertido en discursos dominantes en relación con la sexualidad y particularmente con la reproducción, junto con los valores morales católicos. Desde este punto de vista, la definición de la sexualidad no es más el pecado; la psicología, la sexología y la medicina han elaborado nuevos parámetros con los cuales se mide la adecuación de las personas y se busca el control sobre ellas de manera más eficaz. Por ello, los participantes de la investigación describieron fácilmente metáforas dominantes y modelos normativos de la actividad sexual. Sin embargo, junto con ellos se encontraron infinidad de momentos de transgresión, cuestionamiento y resistencia. En las conversaciones hubo movimientos, transformaciones y mezclas de valores sexuales de la religión católica con otros vinculados a la filosofía de la modernidad, en la cual prevalecen los ideales de la igualdad entre géneros y de la elección individual. Así, se encontró una coexistencia de diversos significados, cuyo grado de coherencia o contradicción con modos de pensamiento "tradicionales" o

³ Como Blancarte (1993) afirma, "Los nuevos movimientos religiosos, en todo caso, se definen por una relación ambigua entre la modernidad y la secularización, donde ésta no significa la desaparición de la religión, como se pudo haber creído, sino un proceso de reorganización permanente del sistema de creencias que pueden incluir la individualización de las mismas o el abandono de la trascendencia como norma definitoria de las religiones" (p. 165).

“modernos” variaba en función del contacto de los participantes con la cultura urbana y la educación formal.

En las conversaciones realizadas para esta investigación, estas dos aproximaciones —religiosa y laica— coexistían como verdades, produciendo con frecuencia dilemas y contradicciones que parecían difíciles de resolver. Este artículo trata sobre uno de tales dilemas, a saber, la legitimidad —o no— y las consecuencias experienciales de lo que los participantes llamaron “saber sobre sexo”, concepto que fue mencionado constantemente en sus historias y descripciones de la relación sexual, y que estaba estrechamente ligado a las relaciones de poder entre los géneros.

Se le atribuyeron dos significados diferentes al concepto, mismos que producían dos imágenes de mujer en términos de su actividad sexual. Un tipo de saber sexual, definido por muchos de los participantes —hombres y mujeres—, es el saber sensual, el saber del cuerpo, que es visto como una forma sospechosa de actividad sexual femenina y es, de hecho, un indicador de la calidad moral de la mujer. En los relatos, aquellas mujeres que mostraban esta clase de saber eran consideradas inmorales, mientras que los hombres que lo hacían estaban solamente cumpliendo con las expectativas que se tenían de ellos. De este modo, esta noción de saber sobre sexo se encontraba profundamente arraigada en la identidad y en las diferencias de género.

La segunda clase de saber sobre sexo fue descrita como un conjunto de contenidos racionales e informativos, separados del ámbito del cuerpo y divulgados mediante el discurso científico. Contrariamente a la descripción anterior, este conocimiento no recibió una connotación de género; es neutral, objetivo y hasta necesario para lidiar con el mundo moderno. Más aún, su legitimidad le es otorgada por los sistemas de escolarización formal que han penetrado y reorganizado la administración de la información dentro de las comunidades.

METÁFORA Y DUALISMO: EL CONTROL DE LA SEXUALIDAD FEMENINA

La metáfora de la actividad sexual y la sensualidad femeninas como un saber, abrió en la investigación un área de análisis relativa a las estrategias sociales de control de la sexualidad en las mujeres

de estas comunidades. Esto fue sugerido por el hecho de que este conocimiento, cuando menos en su versión práctica y corporal, debía ser accesible solamente a los hombres.

La necesidad de control de la sexualidad femenina en diferentes sociedades y culturas a través de la historia ha sido considerada por diversas autoras feministas como una de las expresiones más importantes de la desigualdad de género. Una tendencia de este análisis consiste en aquellas explicaciones que subrayan la importancia de la sexualidad femenina como condición de la reproducción biológica, y que en consecuencia ha sido objeto de todo un conjunto de normas, regulaciones y acciones para administrarla y con ello proteger ciertos sistemas de organización social. Las estrategias que las sociedades diseñan para ejercer este control son lo que Rubin (1986) ha llamado los sistemas sexo/género.⁴ Siguiendo su argumentación, De Barbieri (1992) afirma que

sólo las mujeres tenemos un cuerpo que produce otro cuerpo... Mujeres y varones somos imprescindibles para la fecundación, pero sólo el cuerpo de las mujeres ha asegurado hasta ahora —y pese a los intentos desmedidos de cierta ciencia por eludirlo—, la sobrevivencia del huevo fecundado y por lo tanto de la especie humana. Todo grupo humano que pretenda sobrevivir, debe asegurarse la existencia de un cierto número de mujeres púberes que puedan reproducirlo (p. 5).

Por ello, el cuerpo femenino en su fase reproductiva es valioso; la sociedad le confiere cierto poder. Esto no significa que el cuerpo femenino tenga en sí mismo tal poder, sino que las sociedades se lo otorgan. Encontrar las formas para controlar la capacidad reproductiva de las mujeres ha sido un desafío constante a través de culturas y periodos históricos, y para lograrlo se ha hecho necesario controlar también la sexualidad de las mujeres.⁵ Ésta es una de

⁴ Rubin define los sistemas de sexo/género como "El conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en el que se satisfacen esas necesidades humanas transformadas" (p. 95, 1986).

⁵ Sin embargo, como señala Rubin, lo que en su momento fue necesario para reproducir cierto orden social ha devenido obsoleto en las sociedades modernas. "The organization of sex and gender once had functions other than itself - it organized society. Now, it only organized and reproduces itself" (p. 199). "La organización del sexo y el género tuvo otrora funciones fuera de sí misma —organizada la sociedad. Ahora sólo se organiza y reproduce a sí misma" (p. 131). Queda por aclarar si tal pérdida de vigencia de las funciones de los sistemas de sexo/género

las razones por las cuales la autonomía sexual de las mujeres ha sido calificada como peligrosa y amenazante. Esta visión ha servido como base para un sistema generalizado en el cual las mujeres no tienen derechos sobre sí mismas y sin embargo son objetos del derecho de otros, especialmente de los hombres que las intercambian.

Esta última afirmación señala una de las estrategias principales para el control de la sexualidad femenina, a saber, la construcción cultural de significados del cuerpo femenino y de sus capacidades reproductivas por medio de la regulación de su acceso al placer y a la actividad sexuales. Ciertas descripciones de la sexualidad masculina y femenina que han devenido dominantes a través de la historia, circulan y permean muchas áreas de la vida cotidiana y la experiencia de hombres y mujeres, definiendo el espacio que deben ocupar sus sentimientos y deseos, así como las relaciones apropiadas para llevar a cabo actividades sexuales.

Una de las descripciones que ha estado particularmente presente es la construcción de una polaridad entre lo masculino y lo femenino; un dualismo que requiere que sus términos no solamente sean diferentes sino opuestos entre sí. Haste (1993) afirma que esta polaridad ha sido sobrepuesta a otras polaridades como son público-privado, activo-pasivo y racionalidad-caos, haciendo equivaler ciertos espacios, tipos de personalidad y procesos mentales a supuestas características esenciales de los sexos. En este contexto, "la cultura occidental tiene una fuerte tradición de racionalidad que vence a las fuerzas del caos y que está entretrejida con lo masculino *versus* lo femenino y con cuerpo sobre mente" (p. 12).⁶ La sexualidad, como puede verse aquí, es considerada una amenaza contra la racionalidad, y ya que este modelo ha sido históricamente construido principalmente por y para varones —los detentadores de la razón en la cultura occidental—, las mujeres han sido vinculadas a la tentación del cuerpo, a la sensualidad. "En Europa occidental desde el periodo de la Ilustración en el siglo xvii, los hombres han supuesto una fuerte conexión entre su racionalidad y su sentido de la identidad masculina" (Seidler, 1987, p. 82).

se aplica a sociedades en transición como las comunidades mexicanas estudiadas aquí.

⁶ Traducción de la autora.

En las metáforas de dualismo aplicadas al género no hay posibilidad alguna de vincularse con ambos términos, pues se definen como opuestos y excluyentes entre sí. La identidad de género, especialmente la masculina, debe afirmarse en contra de lo que se considera femenino. Si esto es equivalente al caos, la naturaleza y la intuición, todos estos recursos potenciales del conocimiento humano deben ser devaluados y relegados.

Así, aparte de las consideraciones estructurales expuestas anteriormente, la manera en que la cultura occidental define lo femenino produce ansiedades en contra de un frágil modelo de racionalidad que sostiene a la dominación masculina. Las formas en que la sociedad lidia con estas ansiedades varían. Una de ellas es el uso de metáforas con el fin de transmitir ciertos valores y prescripciones de comportamiento, en este caso, sobre la sexualidad femenina.

Una de las metáforas más comunes de la sexualidad femenina es la construcción de otro dualismo que implica una contradicción. Esta vez, entre la mujer "asexuada", que no sabe nada acerca del deseo y las prácticas sexuales y que es iniciada en ellos solamente a través del deseo y la actividad masculinos, y otra imagen, que es la de una mujer excesivamente sexuada, maestra de la seducción y el engaño. Sobra decir que ambas imágenes frecuentemente resultan inadecuadas y limitantes para expresar la experiencia sexual de las mujeres, pero parecen responder a ansiedades y necesidades masculinas en su lucha por el control de su relación con las mujeres.

Sin embargo, esta normatividad nunca es completamente vertical ni invariablemente obedecida. Los sujetos llevan a cabo innumerables estrategias de resistencia y transgresión. Por ejemplo, Caplan nos recuerda que

bien puede ser que las mujeres hayan clamado su "ausencia de pasión" como una forma de afirmar su control en la arena sexual, aun cuando ese control implicara negación. Ello dio a las mujeres una oportunidad de restringir el intercambio sexual y así limitar el tamaño de las familias (Caplan, 1987:4).

Asimismo, de acuerdo con la construcción dominante de la sexualidad masculina como una fuerza incontrolable que demanda satisfacción inmediata, aquella definición de falta de deseo por parte de las mujeres calzaba muy bien con la necesidad de un control externo para socorrer a los hombres en contra del temido impulso de su propia sexualidad.

Hasta aquí, este breve marco teórico viene de las tradiciones de pensamiento de Europa occidental. Pero hemos de preguntarnos, ¿cuáles construcciones entre las mencionadas son válidas en la sociedad mexicana actual? ¿Podría ser que las ideas presentadas fueran matizadas por algunos elementos de diferencia introducidos por una cultura híbrida (García Canclini, 1990) como es la cultura mexicana de hoy?

La destrucción de cosmogonías indígenas y la transformación de la cultura mexicana a través del proceso de conquista, colonización y, ahora, modernización, ha sido documentado ampliamente (Bonfil, 1990), pero esta producción de conocimiento no ha sido tan abundante con relación a la construcción cultural de la sexualidad. Una de las razones de esta ausencia es que contamos con escasas fuentes directas de las culturas prehispánicas y la mayor parte de la información sobre prácticas sexuales y significados en ese tiempo debe encontrarse en las obras de misioneros españoles que intentaron documentar aquello que estaba siendo destruido en nombre de la religión (Marcos, 1989). Además, como señala Quezada, las nociones mismas de erotismo y de sexualidad no pueden ser aplicadas, cuando menos a la cultura azteca. "Localizar las categorías de pensamiento propiamente mexica en este terreno, supone de nuestra parte, una actitud crítica con el fin de usar con respecto a un conjunto cultural complejo, conceptos que no le pertenecen" (Quezada, 1989:46).

Aparte del estudio de símbolos y rituales religiosos (Nebel, 1995; Lafaye, 1985), parece difícil rastrear qué elementos de las imágenes actuales de feminidad y masculinidad que permean la práctica cotidiana en relación con el poder de género y con la sexualidad, pertenecen a las creencias prehispánicas; el mestizaje es hoy una parte intrínseca de la sociedad mexicana.

Sin embargo, la imposición de la religión católica mediante la masacre, la violencia y la evangelización introdujo las mismas creencias y prescripciones morales que regulaban la actividad sexual y sus significados en la España colonialista. Ésta es la razón por la que en la cultura mexicana actual, que es vehementemente católica en términos de su moral sexual, estas imágenes mantienen su vigencia.

Este contexto puede ser una de las causas por las cuales la mayoría de las metáforas y significados de la actividad sexual femenina, que los participantes construyeron durante las conversa-

ciones para esta investigación, se encuentran marcados por las creencias y las doctrinas del catolicismo. A continuación nos ocuparemos de tales imágenes.

**LAS MUJERES COMO SUJETOS DE DESEO:
SEXUALIDAD DE GÉNERO Y ACTIVIDAD FEMENINA**

Antes de describir lo que los participantes definieron como saber sobre sexo, analizaré algunas de las imágenes construidas acerca de quiénes son considerados sujetos de deseo y con derecho a tener necesidades y experiencias sexuales, ya que ello apareció como condición para la posesión del saber sobre sexo. Tales imágenes parecen estar muy estereotipadas y vinculadas estrechamente con ciertos discursos dominantes —especialmente la moral católica— que definen a la sexualidad femenina y masculina. Aunque estas imágenes hacen marcadas diferencias entre la sexualidad de las mujeres y la de los hombres, tanto ellas como ellos contribuyeron por igual a su construcción. Sin embargo, lo que sí fue diferente fue su posición frente a ellas. Con frecuencia su experiencia del deseo y de la práctica sexual no podía clasificarse tan fácilmente dentro de estos estereotipos, sino que más bien existía una interacción dinámica entre las metáforas prescriptivas y su resistencia o aceptación de ellas.

Primeramente, surge de las conversaciones la idea de que está en la naturaleza del varón ser sujeto de deseo sexual; es natural que él desee, sienta y busque su satisfacción sexual. Una condición intrínseca de la masculinidad presiona hacia la actividad sexual. La mujer, sin embargo, no posee tal llamado de la naturaleza. El deseo es definido como naturalmente genérico y es masculino. Es sólo una cuestión de evolución fisiológica que el varón llegue a experimentar la excitación sexual. Este concepto evolutivo es claramente ilustrado por Guillermo, un hombre de 25 años residente en una comunidad rural de Guanajuato:

Guillermo —se venían [a la ciudad] y, como le digo, buscaban una mujer, ya cuando... ya ve que después, ya de tiempo, ya cuando uno es grande, entonces, ya se le antoja una mujer y venían y buscaban una mujer, veníamos... veníamos y buscábamos una mujer...

Alberto, un joven de 18 años de la misma área rural confirma esta construcción, en la cual el coito heterosexual a edad temprana es un rito de pasaje necesario para la adquisición de una identidad masculina definitiva, pues es una de las pruebas en contra de la amenaza de la homosexualidad, a la cual, por su presencia permanente, es necesario descartar:

Alberto —más que esas relaciones [sexuales] son bonitas, son bonitas... y más que nada hay que vivir la vida como... porque si uno va a estar nomás así, sin tener novia, sin hacer esa relación, tiene que hacerlo uno, tiene que hacerlo porque pus...

Investigadora —¿Qué pasaría si no lo hicieras?

A —No sé, es lo que a veces me pregunto, ¿qué pasaría? No, pus... yo a mi ver, nada.

I —Pero, ¿te han dicho que pueden pasar cosas?

A —No, o sea, me dicen, 'no, pos sí éy a poco nunca lo has hecho?' 'Nel, pus, antes no.' Les digo, 'no, la mera verdad...' Y ahí me cotorreaban, ¿no?, dicen que... que yo no estaba para esas cosas y que era... que era de otra clase. Les digo, 'no, si quieres te lo demuestro'. No, pos esa vez fue y fuimos con esas chavas.

En este contexto de significado, lo consecuente es que sea el hombre quien introduzca a la mujer al encuentro sexual, ya que ella no estará naturalmente inclinada a él. Es solamente a través del deseo masculino que la mujer descubrirá y despertará a su ser sexual. Sobra decir que esta construcción está basada en la necesidad de que los hombres controlen la sexualidad de las mujeres y así mantener las relaciones de poder establecidas por las premisas dominantes de género.

Existen ciertas diferencias entre hombres jóvenes según fueran originarios de las comunidades rurales o urbanas. No libres de contradicciones, los jóvenes de la ciudad parecen sentirse más cómodos con el reconocimiento de las mujeres como sujetos de deseo y, en ocasiones, intentan establecer relaciones igualitarias con ellas. Tal es el caso de Jesús, un estudiante universitario de 21 años de edad, residente de la ciudad de México, quien relata el proceso que los llevó a él y a su novia a tener relaciones sexuales:

Jesús —La verdad no recuerdo muy bien. No es por temor a decirlo pero... recuerdo que fue algo... salía espontáneamente, porque,

ya sea de su parte o de mi parte, sacábamos el tema... Sí, y recuerdo que [ella] me dijo... sería por los problemas que habíamos tenido y todo eso. Decía que ella me quería dar una prueba de amor y me dijo, "oyes, para ti ¿cual sería la prueba de amor, para demostrarte que te amo y todo?" Yo en ningún momento le dije, "¿sabes qué?, pues dame tu prueba de amor o ten una relación", no, sino que ella me dijo, "oyes, ¿tú estarías dispuesto a todo?, ¿a tener relaciones sexuales?". No sé, o no es porque yo me lo propusiera, sino fue una simple pregunta y yo le dije, "pues... sí", no por aprovechar el momento...

En este segmento es la mujer quien busca activamente el intercambio sexual, y el joven se muestra relativamente intimidado por sus propuestas. Aun así, él intenta relacionarse con su novia asumiendo que ella es un sujeto de deseo tanto como él, y por lo tanto negociando y dialogando previamente al encuentro.

La aceptación de esta imagen activa de mujer no es el patrón de los relatos de todos los participantes; más bien, muchos de ellos expresaron una relación problemática con una visión autónoma de la sexualidad femenina. Aunque compartían el poder prescriptivo de las definiciones dominantes, frecuentemente éstas eran contradichas por su propia experiencia, forzándolos a tratar de encontrar una solución a ese conflicto. Una de estas soluciones de compromiso es aceptar el deseo sexual de las mujeres, pero calificándolo como una especie de falta frente al modelo femenino ideal.

Gabriela, una joven mujer unida, originaria de la comunidad zapoteca, ofrece una salida a este dilema entre la prescripción moral y la experiencia:

Investigadora —¿No tuvo usted otro novio antes de su marido?

Gabriela —Bueno, sí, ¿para qué le digo que no?... uno no es de piedra, ni [de] madera para no sentir, ¿no?

I —Claro.

G —Sí, yo tuve otro... pues otros ¿cómo le diré?... otras relaciones pero nada más que noviazgos, de otra cosa, nunca.

En este fragmento, Gabriela intenta delinear una solución a la contradicción entre norma y experiencia. Por un lado, acepta que efectivamente desafió la prescripción de no tener más que un novio antes de la unión definitiva. Ella confiesa a la investigadora que

debía haber mentido acerca de ello en la conversación —¿para qué le digo que no?— A continuación, a manera de disculpa, se describe a sí misma con una metáfora en la que afirma que ella no puede ser un objeto inanimado —como tal vez se espera de ella— y por lo tanto justifica lo que parece ser el más grande desafío: sentir deseo sexual. Así, esta frase expresa la existencia de dos fuerzas en conflicto: el mandato moral de no desear actividad sexual y su desobediencia, justificada por una naturaleza que lucha por expresarse y satisfacerse aun en contra de las reglas sociales.

En diferentes grados, pero presente en todas las conversaciones, existe una división del concepto de mujer en dos imágenes distintas en relación con su sexualidad y que, a su vez, constituyen cierto tipo de vínculos con el concepto de hombre. Por un lado, surge un “tipo” de mujer que no es sujeto de deseo sexual excepto cuando su finalidad sean la reproducción y la maternidad. Esta imagen no expresa ninguna necesidad sexual ni erotismo, y sus principales atributos son la ternura, la pureza y la decencia. En ella, la belleza se relaciona con la espiritualidad; el alma y la bondad sublime son lo que en realidad importa. Este “tipo” de mujeres son descritas por participantes de ambos sexos como merecedoras de matrimonio y de maternidad, la cual, por cierto, es la principal función de este concepto de mujer. Gracias a ella se le otorga el estatus de sujeto, pero solamente en cuanto a su lugar en el proceso reproductivo, no respecto a su propio cuerpo ni a sus deseos. No es autónoma; no es un sujeto en sí misma en términos de actividad sexual, sino un sujeto de su papel de género como esposa y madre. De este modo, esta imagen presupone la falta de actividad sexual y erótica antes del matrimonio, e inclusive su ignorancia; es la imagen de la virginidad tanto corporal como espiritual. Soledad, una mujer capitalina de 24 años que contrajo matrimonio a raíz de su embarazo, protesta en contra de tales restricciones y desigualdades provocadas por la cultura de género:

Soledad —Bueno, es que yo siento que... la mujer tiene que llegar virgen al altar, sin que ningún hombre haya pasado por ella, y un hombre no. Un hombre cree que al tener muchas mujeres, es más hombre y la mujer no. Si la mujer se enreda con aquel muchacho, pues ya no vale, es una sucia y todavía lo siguen diciendo, no las quieren, les reprochan.

La mención del altar trae a colación la connotación religiosa de esta imagen. Sobra decir que esta imagen está estrechamente relacionada con el culto de la virgen María, firmemente entretejido en la cultura mexicana a lo largo de siglos de predominio del catolicismo. Warner (1991) rastrea la historia de esta imagen dentro de la Iglesia católica y la vincula con consideraciones sociales ligadas a la desigualdad de género:

el entramado de tabúes religiosos y aprobación social obligaron a las mujeres en particular a cultivar esas virtudes o perder el derecho a llamarse mujeres... Y el tipo de virtudes estipuladas como femeninas degeneran fácilmente: la obediencia se convierte en docilidad, la amabilidad en indecisión, la humildad en servilismo, la paciencia en resignación (Warner, 1991:253).

En contraste, muchos participantes hablan de otro "tipo" de mujer que es en verdad sujeto de deseo, que ejerce su seducción hacia el hombre y tiene acceso al erotismo y al placer. Ella ha tenido experiencias sexuales y eróticas antes del matrimonio, con seguridad con más de un hombre, haciendo así incierta la paternidad, en caso de ser madre. La belleza en este concepto de mujer está vinculada con la sensualidad corporal, no con una cualidad espiritual de la cual carece. Es contradictorio que, aunque se le otorga capacidad sexual y erótica, su vínculo con el hombre se define exclusivamente por ser el objeto del deseo de éste, no como un sujeto femenino autónomo, sino una contraparte que responde a la sexualidad masculina en los términos en que está definida por normas morales dominantes. Ella es un miembro indiferenciado de este "tipo" de mujeres. Así, si bien es sujeto de sexualidad, no se le considera un sujeto individual con una identidad propia. El contexto de esta imagen de mujer es detallado por Lagarde como sigue: "El erotismo es el espacio vital reservado a un grupo menor de mujeres ubicadas en el lado negativo del cosmos, en el mal, y son consideradas por su definición esencial erótica como malas mujeres, se trata de las putas" (Lagarde, 1990:186). Un ejemplo de ello es el siguiente fragmento, en el que el destino de una mujer cuya condición sexual se conoce por su embarazo fuera del matrimonio es descrito por Marta, una mujer soltera de Oaxaca:

Marta —Aquí es lo más común. Aquí una mujer que no sea virgen, o que por desgracia le haya fallado su novio, es lo peor.

Investigadora —¿Que le haya fallado? ¿cómo?

M —Ajá, pues que en un momento dado si ella, por ejemplo, se embarazó y la muchacha tuvo que abortar, que yo estoy en contra del aborto, ¿verdad?, pero suele suceder, ¿no?

I —Claro.

M —Entonces, pues, creo que si no la apoyó, entonces, todos la tachan como si no pudiera volver a hacer su vida.

La construcción de este estereotipo y depositar el mal en él parece permitir que se organicen de cierto modo las formas de expresión del deseo y el erotismo femeninos, así como también el tipo de relaciones que los hombres deben establecer con las mujeres. La mayoría de los participantes varones hablan de la posibilidad de escoger entre estos diferentes "tipos" de mujeres, a quienes consideran realmente clasificables en estas dos clases, con el fin de satisfacer necesidades distintas. Hay una gran diferencia entre la mujer que ellos buscarían para tener relaciones sexuales, y la mujer que elegirían para ser madre de sus hijos. Así, gracias a esta Eva, las mujeres saben lo que no deben ser ni hacer, y los hombres saben a quién deben elegir, dependiendo del tipo de vínculo que deseen establecer. Amanda, una joven guanajuatense unida desde hace poco tiempo, describe claramente esta escisión al citar las razones de su esposo para haberla elegido:

Amanda —Después de que nos casamos, yo le pregunté, 'oye, ¿y tú nunca tuviste relaciones con una chava de por aquí?', y nunca me quería decir, 'dime la verdad, no me voy a enojar', porque yo sabía que a lo mejor él me podía reprochar, y, entonces, hasta que le saqué la verdad. Dice, 'sí', le digo 'y ¿la conozco?', 'sí, incluso fue tu amiga', '¿y qué?, ¿por qué no te casaste con ella?' O sea, yo le empezaba a sacar, 'no, pues, esa mujer ya estaba más correteada que nada', 'y entonces, ¿por qué conmigo?, ¿por qué conmigo sí?', dice, 'porque es que se ve en la mujer, cuando la mujer tiene más experiencia, en la forma de comportarse, la verdad tú fuiste diferente, diferente a todas las mujeres que yo toqué.'

Ambas imágenes presentadas hasta aquí, descritas de manera consistente por participantes mujeres y hombres, tienen una fuerza

prescriptiva considerable en términos de la definición de feminidad —y sus vínculos con los hombres— dentro de las comunidades abordadas. Ellas son las metáforas que transmiten un conjunto de valores morales y códigos de comportamiento acerca de la práctica sexual. Esta escisión es también ilustrada por Patricia, una estudiante de 15 años de la ciudad de México, quien cita a sus amigos varones diciendo:

Patricia —Son chavos como que muy alivianados, saben lo que quieren. Por ejemplo, como ellos dicen, ellos en el fondo dicen, “¡ay no!, es que fíjate que Zutanita afloja rápido y que Fulanita”, y un día nosotros les dijimos “¿y ustedes dicen lo mismo de nosotros?” Dice, “de ustedes no, si pensáramos lo mismo de ustedes lo haríamos con ustedes también, que un faje, que un rapidito” y que no sé qué dicen, “pero no, cuando nosotros buscamos eso vamos con esas niñas que andan buscándolo también”, dicen, “con ustedes es otra cosa muy diferente”.

Tanto como estas imágenes fueron constantes en las conversaciones, lo fueron también las historias y relatos de hombres y mujeres que las transgreden.⁷ Estos tipos ideales parecen ser más un modelo normativo que una clasificación de la conducta real de las mujeres. En la práctica, los límites entre estas dos esferas no parecen ser tan rígidos. Sin embargo, el efecto de estos modelos en la experiencia de los participantes es particularmente fuerte, como si en realidad fuera posible clasificar a los miembros del sexo femenino en estas dos clases y como si las mujeres que asumen sus deseos sexuales irremediablemente pasaran del bien al mal, más allá de la posibilidad de retorno.

De hecho, parece haber una conciencia y una aceptación mayores de su propio deseo sexual entre las participantes que han tenido contacto más estrecho con la cultura urbana y la educación formal. Dos de ellas, originarias de Guanajuato, que han trabajado en ciudades vecinas a sus comunidades rurales, aceptan su deseo sexual y su capacidad erótica aunque, al hacerlo, se sienten en falta

⁷ Por ejemplo, siete de las once mujeres que participaron en la investigación tuvieron relaciones sexuales antes de casarse, algunas de ellas ni siquiera con los que fueron sus esposos.

y traicionando lo que consideran la naturaleza femenina. La contradicción producida por el choque entre valores morales católicos y laicos se expresa en una tímida aceptación de su ser sexual, en conjunción con una serie de miedos, sentimientos de culpa y sensaciones de traición hacia su familia. El efecto más dramático de esta situación es que, a pesar de haber dado su consentimiento para tener relaciones sexuales por primera vez, ambas decidieron mentir a sus padres o futuros esposos y decir que fueron víctimas de una violación. Impactante como puede ser, esta estrategia de preservación de sí mismas puede indicar que esta violencia es menos amenazante que la aceptación de la actividad sexual femenina. Bertina, una soltera de 30 años residente en Guanajuato, narra su historia:

Bertina —La siguiente noche me sentí pero mal, o sea, me pegó vómito... ¡híjole! Ya luego le dije a mi mamá, no sé qué me pasó y yo... no le quería decir, me daba como temor. Ya le empecé a decir, dice, 'ay ¿de cuántas?', dijo así feo, porque mi mamá no es mala y mi papá si dice 'negro', porque está bien negro el muchacho y dice, 'si sales mal te tiene que cumplir o vamos allá a la Presidencia, si fue así voluntario o fue a...'

Investigadora —¿A fuerzas?

B —'A fuerzas'.

I —Y, ¿cómo fue?

B —Pues voluntario.

I —¿Si?

B —Es que no me podía aguantar...

I —¿Se te antojó, Bertina?

B —Y fue la primeritita, como quiera mi mamá ya sabe que... pus yo ya no soy una señorita. (...) y orita, hasta la fecha ya no ha venido [su pareja sexual] para acá porque mi papá sí está bien enojado, dice, 'pues ora sí, no quiero verlo ni en pintura'.

I —¿Y a ti qué te dice tu papá?

B —Pero yo y él nos llamamos que no fue a fuerzas, sino que fue voluntario y voluntad mía.

I —¿Y sí es cierto?

B —Sí, eso sí es cierto.

I —¿Que tú sí quisiste?

B —Pero yo le eché mentiras a mi mamá, que fue a fuerzas.

I —¿Por qué?

B —Pos no sé.

I —¿Qué?, si le hubieras dicho que fue voluntario, ¿qué hubiera pensado tu mamá?

B —Pues me hubiera corrido, me hubiera dicho, 'pues vete con él'.

Algunas de las participantes indígenas se expresaron con claridad respecto de su derecho a la educación, al trabajo y a las actividades recreativas, pero éste no fue el caso cuando se trataba de sus necesidades sexuales. La mayoría de ellas negó la experiencia de excitación sexual, más aún la masturbación, que implica una búsqueda activa de la satisfacción. Aun la información acerca de la fisiología femenina y de la concepción no fue, en ocasiones, recibida y asimilada, ya que algunas de estas mujeres no se consideraban a sí mismas receptoras de estos programas educativos. Esta resistencia es ejemplificada por Gabriela, de Oaxaca:

Gabriela —En la escuela nos habían dado pláticas de eso, pero a lo mejor por no tener nada de experiencia yo no lo tomé en serio, ¿no? Bueno, pues eso te va a suceder, pero ¿quién sabe cuándo?, ¿no? Eso era lo que decía la maestra, entonces platiqué de eso con mi mamá, pues nunca me llevó a preguntarle acerca de eso [...]

Investigadora —Cuando usted pensaba que tarde o temprano eso [la relación sexual] tendría que pasar, ¿qué sentía?

G —Pues de una relación sexual yo no tenía ni idea, yo no sabía cuál era eso o qué...

I —¿Cómo se hacía?

G —Cómo se hacía, sí, eso yo lo ignoraba. A pesar de que a veces eran las pláticas ahí en la escuela, que esto y el otro, pero entonces yo lo tomaba como juego.

I —¿Qué tomaba así?

G —De que eso era, de que eso es ya... pues... con un amor, con una comprensión que tendría que haber, porque yo para leer libros, para saber de qué hablaban de eso o para ver alguna película pues nunca me llamó eso.

Esta negación masiva no fue el caso de las jóvenes del Distrito Federal, quienes viven una aguda contradicción ya que, por un lado, el deseo sexual femenino es considerado una realidad, a través de la validación que le otorgan los discursos modernizantes

de la sexualidad en la institución escolar y los medios de comunicación masiva y, por otro, es condenado por creencias católicas de la feminidad profundamente arraigadas. Tal contradicción es evidente en el relato de Patricia, ya que ella considera que el deseo sexual es "normal", pero a duras penas se autoriza a sí misma—cuando menos durante la conversación— a aceptar y satisfacer su necesidad:

Investigadora —Y tú, ¿ya iniciaste tu vida sexual o no? ¿Todavía no has tenido relaciones?

Patricia —No.

I —Y, ¿se te ha antojado o has tenido, así como, una situación en donde a lo mejor hubiera pasado?

P —No.

I —¿Nunca?

P —No.

I —Y ¿qué piensas de eso? ¿tú piensas que algún día va a pasar o no?

P —Yo creo que es lo más normal que a algunos les pasa. Digo, todas sufrieron.

I —¿Cuántos años tienes?

P —Quince, pues ya llegar a los 40 virgen, tampoco. Pero o sea, cuando yo me sienta segura de que yo pueda iniciar una relación sexual, que yo me sienta bien conmigo misma, entonces es cuando yo quiera. [...]

I —¿Para ti sería importante esperar a estar casada para tener una relación sexual?

P —No. O sea, depende, ¿qué tal si se dio antes la situación, antes de que yo me casara?

I —¿Cómo podría ser?, ¿cómo te lo imaginas?

P —Puede suceder en cualquier parte, porque es lo más normal que te excites.

I —¿Alguna vez te ha pasado que te excites?

P —No.

I —¿No?

P —No.

I —¿Solita? ¿Aunque no estén los muchachos?

P —¿Que me sienta rara?

I —Que te excites, que te sientas excitada.

P —Sí, alguna vez.

I —¿Y cómo te has sentido cuando te pasa eso?

P —Pues me siento rara, como desesperada.

I —¿Desesperada? ¿Y qué haces?

P —Pues nada, me pongo a pensar en otra cosa o a oír música. Si estoy sola me pongo a bailar para hacer algo.

I —¿No te masturbas? ¿No lo solucionas así?

P —¿Cómo masturbar?

I —Como acariciarte.

P —No.

I —¿No?

P —No.

Otra de las estrategias de resistencia se evidenció en el hecho de que algunos de los participantes varones se rehusaron a seguir la prescripción de dividir a las mujeres en estos dos “tipos” y a establecer relaciones diferentes con ellas. Más bien intentaron integrar el afecto y el deseo sexual.⁸ Consecuentemente con una imagen más integrada de la mujer como un ser total, promovida por el ideal moderno del individuo, los más jóvenes, ya fueran de comunidades rurales o urbanas, hablaron de su intención de esperar a tener su primer coito con una mujer a la cual consideraran su igual, aun en términos de sexualidad. El siguiente extracto proviene de una conversación con Fernando y Carlos, jóvenes de 18 años de la comunidad indígena de Oaxaca:

Investigadora —¿Ustedes no han iniciado su vida sexual?

Carlos —No por falta de ganas [risas]. También hay chavos que van a unas partes en Oaxaca y unos chavos no se cuidan... como también hay muchas enfermedades y yo mejor me cuido.

Fernando —Mejor me aguanto.

C —Es mejor esperar...

F —A que seamos más grandes.

C —O también si tienes tu novia puedes hacerlo, pero que estén de acuerdo los dos. Yo pienso que es mejor con tu chava que ir allá...

I —¿Por qué?

⁸ Cinco de los doce participantes varones tuvieron su primera relación sexual con su novia.

C —Porque aparte de que a tu chava la quieres y lo vas a hacer con ella, yo pienso que es mejor... aparte, allá tienes que pagar. Me han contado que 50, 200, 300.

Los ejemplos presentados en esta sección muestran las contradicciones y las mezclas de ciertas imágenes de la sexualidad femenina que los participantes utilizaron como una clasificación de las mujeres de acuerdo con sus expresiones de deseo sexual. La coexistencia de estas imágenes que provienen de códigos morales distintos presenta diversos dilemas y dificultades a la población joven mexicana de hoy. Los participantes en este estudio describieron algunos aspectos de su lucha por asimilar la transformación de una sexualidad de género tradicional que está incluyendo elementos culturales que favorecen el individualismo y la autonomía, cuestionando así el diferencial de poder entre los géneros. Este cambio, sin embargo, no sucede en una dirección evolutiva desde la asimetría hacia la igualdad. Más bien, en el discurso de los participantes está poblada de vacíos, confrontaciones e incertidumbres con los que deben lidiar, con el fin de construir su identidad en una cultura cambiante.

SABER SOBRE SEXO: MUJERES, EROTISMO E INFORMACIÓN

Uno de los indicadores de lo que los participantes consideraron sujetos de deseo es la noción de "saber" acerca de sexualidad. Ésta fue una categoría consistente en todas las conversaciones, ya fueran hombres o mujeres, ya fuera en áreas rurales y urbanas, que probó ser una metáfora importante en la producción de imágenes de la actividad sexual femenina.

El concepto de saber sobre sexo parece incluir dos tipos de saber que se relacionan entre sí —en ocasiones de manera contradictoria— y que, a su vez, determinan ciertas imágenes de sujetos de sexualidad y de deseo. Por un lado, los participantes hablaron del saber basado en el discurso científico, principalmente en la anatomía y la fisiología reproductivas, que se enseñan en el ámbito de la educación formal y en ocasiones se divulgan en los medios de comunicación masiva. De la manera en que los participantes lo describieron, rara vez incluye información acerca de la relación sexual. Este tipo de saber es racional e informativo, separado

completamente del cuerpo y de sus sensaciones, y es considerado neutral y carente de género. Todo joven que asiste a la escuela pública puede y debe tenerlo, ya que es un indicador de la propia inclusión en la vida moderna.⁹ Sea hombre o mujer, poseer este conocimiento no es una falta moral, más bien es la prueba de la participación del sujeto en el supuesto progreso cultural.

Por otro lado, hay otra imagen consistente —tanto entre participantes mujeres como hombres— de un tipo de saber sexual que es corporal, práctico y sensual. Se refiere al saber del cuerpo en relación con el deseo y el erotismo. Es expresado también a través del cuerpo, más que a través del lenguaje verbal. La evaluación moral de este tipo de saber depende de quién lo posee. Se espera que lo tengan los hombres, casi como un elemento necesario para la afirmación de su identidad de género. Por el contrario, si es una mujer quien demuestra maestría y habilidad durante el coito, ella es inmediatamente considerada como “experimentada”, lo que significa que ha tenido más de un compañero sexual y que, por tanto, tiene una reputación sexual dudosa. Ella no sería, de acuerdo con esta definición, merecedora de matrimonio y de vida familiar.

Una de las expresiones más dramáticas de esta imagen de la separación de la mujer de su propio deseo fue expresada por Claudia, una mujer zapoteca de 30 años, quien adscribe al cuerpo femenino una especie de rechazo natural de la sexualidad:

Claudia —Sí cambia uno, porque pues al tener relaciones, por ejemplo, en mi caso, pues yo estaba un poco más gordita y ya pasados los meses, bajé un poco de peso.

Investigadora —¿O sea que le vino bien?

C —Imagino que no, porque dicen que cuando uno engorda le va bien, y que cuando baja uno de peso pues le va un poco mal, o sea el cuerpo como que no acepta eso, ¿me entiende? [...] Me veían con mi familia y me preguntaban qué es lo que tenía, qué me pasaba y yo, pues, ha de ser eso, ¿no?

⁹ “¿Cómo explicar que muchos cambios de pensamiento y gustos de la vida urbana coincidan con los del campesinado, si no es porque las interacciones comerciales de éste con las ciudades y la recepción de modelos electrónicos en las casas rurales los conecta diariamente con las innovaciones modernas?” (García Canclini, 1990, p. 265).

I —Que no le caía bien, entonces.

C —No, el cuerpo no acepta eso.

I —Y ¿cómo fue, cómo es que ahora se está reponiendo?

C —Porque... pues ya tengo familia, ya soy mamá, eso ayuda bastante.

En este fragmento, la reproducción es un elemento clave de la identidad femenina de género. De hecho, la maternidad redime a la mujer de la actividad sexual, la cual, por sí misma, puede inclusive ser dañina. Como contraparte, Claudia prosigue su relato adscribiendo al cuerpo masculino la urgencia de llevar a cabo prácticas sexuales como un elemento esencial para el bienestar y el crecimiento del varón:

Claudia —Los hombres ahorita, ¡olvídense!, ellos en cualquier parte pueden tener relaciones, ellos no se esperan, desde los quince años, el hombre ya, y lo pueden hacer con cualquiera.

I —¿Entonces cree que su marido no se esperó? Y ¿qué opina de eso, señora?

C —¿Cómo le diré?... Pues yo creo que era necesario, para el desarrollo de un hombre, porque a veces, cuando no tienen relaciones, bueno, a la edad de quince años, ya más adelante muchas veces se enferman.

I —¿Cómo? ¿de qué?

C —Pues están de mal humor y luego son pretextos, un montón de cosas, les duele la cabeza y entonces necesitan tener relaciones.

Ambos fragmentos muestran la asimetría entre la apropiación del deseo en función de si se trata de un hombre o una mujer. Asimismo, el saber que un hombre y una mujer deben tener al momento de la primera relación sexual: mientras que un hombre, cierto o no, debe saber cómo moverse y qué hacer con su pareja y, por tanto, se espera de él que haya tenido experiencia sexual antes del matrimonio, una mujer no debe mostrarse activa en la búsqueda del placer erótico ya que ello arriesgaría sus posibilidades de matrimonio. La virginidad femenina sería así una condición para poder conseguir un esposo y una familia. Para probarla, la mujer debe comportarse como si fuera ignorante de toda actividad y placer sexual; aun el dolor sirve como evidencia de su pureza. En

el siguiente diálogo, Saúl, un trabajador de la construcción originario de Guanajuato, de 28 años, describe la contradicción de sentir tanto desilusión como satisfacción durante el primer coito con su esposa, ya que la encontró ignorante en términos de sensualidad:

Saúl —Pues, es que uno se la imagina de diferente manera...

Investigadora —A ver, eso me gustaría saber. ¿Cómo se lo imaginó? ¿fue así como se lo imaginaba?

S —No, pues no.

I —¿Cómo se lo imaginaba?

S —Pues, algo bonito, me lo imaginaba bonito, tranquilo y todo.

I —¿Tranquilo?

S —Sí.

I —¿Qué más? ¿Cómo más se lo imaginaba?

S —Pues, que... así como en las películas y con las revistas, que uno se va al cielo y todo, bien a gusto.

I —¿Que se va al cielo y todo eso?

S —Sí, es cierto, ¿por qué no?

I —¿Y no fue así?

S —No, pues no fue así, fue algo... por ejemplo, mi señora me dijo que ella era virgen y no me gustó nada la primera vez.

I —¡Ah!, ¿su mujer le dijo?

S —Sí. No me gustó nada, dijo que hasta tenía miedo. Bueno, eso nada más lo pasa uno y lo capta, ¿verdad? No le responde uno nada, eso de que a ellas también le dicen a uno [que] tenía miedo o algo, entonces, quiere decir que a lo mejor sí eran vírgenes. O sí es virgen, ¿verdad?, porque sea por lo ignorante, o por lo que haya sentido, a la mejor sí.

Sin embargo, en las conversaciones se encuentran varios relatos de resistencia a la prescripción de la virginidad femenina y de la ignorancia sexual antes del matrimonio expresados principalmente en dos situaciones: el hecho de que muchas de las participantes se iniciaron sexualmente con compañeros sexuales que no serían sus esposos y la aceptación —o, en su caso, perdón— de los compañeros sexuales masculinos con base en el amor. Amanda recuerda un diálogo con quien sería su esposo, después de su primera relación sexual, en el cual ella temía que se descubriera que no era virgen, y que a causa de ello él la rechazara:

Amanda —Yo le pedí que me llevara con él, dice, 'no, pero ¿cómo te voy a llevar? Te llevo a mi casa pero está mi hermana, no está mi mamá', y ya fuimos, y tuvimos relaciones, nos regresamos y entonces él me platicó, me dijo... 'ya había tenido relaciones', o sea él no vio la diferencia, no sé si no veía la diferencia o no la sintió, no sentiría la diferencia o no me quería ofender. Me dijo, '¿ya has tenido relaciones con otro hombre antes?', yo nunca le dije las cosas como fueron, sino que le dije que sí, y le digo, '¿y qué piensas ahora tú de mí?', dice, 'no, pues nada', '¿cómo que nada?, algo tienes que pensar', 'no, ¿nada más simplemente con un hombre has tenido relaciones?', le digo, 'pues la verdad sí', '¡ah!', y se quedó pensando, y le digo yo, '¿qué?, ¿van a cambiar las cosas entre nosotros?', dice, 'no, ¿por qué?', me dijo así tan tranquilo, le digo, '¿qué, a ti no te importa?', dice, 'no'.

Investigadora —¿Y eso para ti fue una sorpresa?

A —¡Uh, sí!, un alivio.

Este fragmento muestra las consecuencias indeseables de la iniciación sexual de una mujer antes del matrimonio, y la lucha que debe librar con ella misma con el fin de no expresar sus deseos sexuales, o para ocultar la evidencia de prácticas anteriores. En todo caso, el hecho de que una mujer posea un saber corporal sobre sexo es considerado por miembros de ambos sexos como una falta, aunque el discurso moderno de la igualdad de género comienza a permear la aproximación de los jóvenes a las relaciones heterosexuales.

Estos dos discursos —catolicismo y ciencia— parecen ejercer una presión considerable sobre los jóvenes en términos del significado de la actividad sexual. Mientras los valores religiosos prohíben a las mujeres experimentar placer y presionan a los hombres a rechazar a cualquier mujer que no cuadre con el modelo, esta misma población está expuesta hoy día al prestigio del discurso científico y a los programas de planificación familiar que prescriben exactamente lo contrario, es decir, estar informado sobre la sexualidad y la reproducción. Estas dos tendencias normativas frecuentemente se oponen entre sí a través de las instituciones que las representan. Es frecuente encontrar en los relatos de los participantes tensiones entre las familias y la escuela, ya que se considera que las primeras descalifican y niegan todo intento de los hijos

por obtener información sobre sexualidad, mientras que la segunda irrumpe contra este silencio con su tarea educativa, poniendo a los padres en una situación difícil. Las dificultades de las familias para convertirse en agentes formativos de una actividad sexual informada se vinculan, además de las prescripciones morales, con la falta de información de los padres, quienes han sido dejados atrás por las nuevas generaciones en términos de educación formal. La necesidad de silenciar la sexualidad dentro de la familia es ilustrada por Claudia en el siguiente fragmento:

Claudia —mi mamá era un poco, ¿cómo le diré?, una persona analfabeta... tenía miedo a conocer de eso, entonces uno, como va a la escuela ya entiende muchas cosas, entonces por eso me di cuenta, porque mi mamá nunca me platicó de que me iba a pasar eso [la menstruación] antes pues, o sea que ya me debió avisar, antes, yo supongo, ya que se da uno cuenta cuando sus hijas ya andan reglando.

Investigadora —¿Y dice que ustedes, algo así como que no se atrevieron a decirle?

C —No.

I —¿Y por qué eso?

C —Ajá, nunca nos platicaba sobre la relación sexual.

I —¿Y por qué cree usted que no les contaron de eso?

C —Supongo yo que por la vergüenza, ¿no? Se cohíben, pues, al tenerle confianza a sus hijos, sus hijas...

I —¿Usted qué cree que sienten ellos? ¿Qué podría pasar si les cuentan a sus hijas, a sus hijos?

C —Pues que les están enseñando cosas que no deben saber, pienso yo... que les abren los ojos y para ellos es una cosa mala.

En este contexto, hablar sobre sexualidad y placer es casi una de las formas de su actividad, y existen reglas sobre quién, cuándo, dónde y con quién hablar de ella. Excepto por la escuela, en la cual niñas y niños comparten la misma información proporcionada por maestros y educadores, los participantes describieron un rígido sistema de división de géneros en cuanto al discurso sobre sexualidad; no se considera apropiado tener conversaciones acerca de ella. Hablar sobre sexo, sobre el cuerpo o sobre el erotismo, aun con el o la compañero(a), requiere que ambos compartan el mismo código moral. Mientras que la mujer no debe saber ni preguntar,

el hombre debe enseñarle sobre la actividad sexual, mas no por medio de la palabra. La prescripción de esta separación de géneros es particularmente rígida en las comunidades rurales de este estudio, ya que algunos participantes consideran a las conversaciones sobre sexualidad como una ofensa contra las mujeres que respetan. Por ejemplo, José, un estudiante de 21 años originario de la comunidad zapoteca, ofrece su opinión acerca de lo que significa hablar de la sexualidad con mujeres:

José —Sí he tenido amigas, pero no platico con ellas del sexo porque me siento muy incómodo, a pesar de que jugamos, así muy fuerte, pero no he llegado al extremo de hablarles del sexo... tal vez ellas se sentirían ofendidas, si no me entienden lo que yo quiero decir...

Investigadora —¿Las puedes perder y todo?

J —No, no temor a perderlas, sino a ofenderlas, y yo a sentirme mal, porque nadie me puede comprender, si yo quiero hablar con ellas de eso.

I —Ajá, ¿que tu intención no es hacerlo con ellas, sino...?

J —No es eso, sino platicar del sexo, conocerlas...

I —Claro. Y ha de ser difícil si tú tienes esas preguntas y esas inquietudes...

J —Pues sí, ellas se sentirían ofendidas, porque tal vez nunca les hablaran en su casa o tal vez sí, y casi amigas que he tenido, han terminado su secundaria o a veces no la terminan, hay algunas que ni siquiera terminaron su secundaria.

I —¿Y eso a ti se te hace muy importante para platicar de estos temas?

J —Pues sí, porque un niño de primaria, que termina su primaria, apenas, nada más empiezan en unas páginas con los aparatos reproductores y toda la cosa y hay muchachas que tienen muchísimo tiempo de haber terminado la primaria y al nivel que yo he estudiado, pus ya es una cosa muy diferente. Hablar del sexo ya es algo normal, inclusive en bachillerato, te habla el maestro de biología y te dice las cosas, ya abiertamente. Aquí, si se lo dices a una muchacha de acá, que terminó hasta primaria, entonces la vas a ofender y tú te vas a sentir incómodo... porque no puedes explicarte, o ella no te entiende, o tú no la entiendes a ella.

I —¿Se te puede malinterpretar?

- J** —Pues sí, o que tú quieres algo con ella hablando de sexo, eso es algo muy difícil que yo puedo explicarle, ¿no? Puedo ofenderlas a ellas y yo me puedo sentir incómodo, porque nadie me puede entender qué es lo que quiero yo, adónde quiero yo llegar, hablando de sexo, ¿no? No quiero decir, no, pues quiero que hagamos el sexo y toda la cosa, sino que...
- I** —¿Es nada más por platicar?
- J** —Es nada más por platicar.

En este sentido, hablar sobre sexo parece considerarse una manera de llevarlo a cabo, y su prohibición puede relacionarse con la posibilidad de que el habla produzca algún tipo de placer que anticipe o incluso incite al coito y a encuentros eróticos. Esta advertencia en contra de hablar sobre el cuerpo y sus sensaciones y emociones sensuales es bastante consistente en todas las conversaciones, pero los jóvenes de la comunidad urbana lo expresan con menor intensidad, ya que parecen tener menos dificultad en otorgar a la mujer la posesión de deseos sexuales. La sexualidad es así restringida al orden del cuerpo y de la acción y excluida de la simbolización mediante el lenguaje, ya que el saber producido por medio del habla es considerado una invitación a que las mujeres actúen sexualmente.

Hasta aquí, he intentado mostrar las contradicciones, mezclas y tensiones que la presencia de diferentes discursos sobre la sexualidad produce en el proceso de transformación que está sufriendo la cultura mexicana en relación con la construcción social de la sexualidad. Los participantes en esta investigación relataron historias y metáforas que ilustraron su lucha para asimilar las prescripciones contradictorias emitidas mediante valores religiosos, por un lado, y en los discursos científicos y de planificación familiar, por otro, que tan frecuentemente excluyen y descalifican amplias áreas de su experiencia, sentimientos y deseos sexuales.

REFLEXIONES FINALES

Los fragmentos de conversaciones presentados aquí muestran que el proceso de modernización de la cultura en México está afectando también la construcción cultural de la sexualidad. Sin embargo, este proceso no sigue una dirección unívoca hacia lo que las

sociedades occidentales dominantes llamarían progreso, principalmente en términos de la individualización y la validación de la elección personal. Dentro del contexto de empobrecimiento creciente de la mayoría de la población mexicana, la globalización no ha significado el mejoramiento de su calidad de vida, sino más bien la radicalización de las contradicciones y dificultades que han vivido durante décadas, o tal vez siglos.

La elección individual y la igualdad de género en términos de la sexualidad no se aplica de igual manera en la actual sociedad mexicana que en las poderosas sociedades occidentales, ya que para poder ejercer tal derecho, aun en cuanto a la práctica sexual, es necesario contar con las condiciones que lo permitan, es decir, educación, empleo, calidad en los servicios de salud, y la posibilidad de que las instituciones sociales defiendan tales derechos en caso de ser atropellados. Lo que estamos presenciando es la continuación de un proceso de destrucción que comenzó hace mucho tiempo ya, a saber, el desmantelamiento de culturas y costumbres locales para favorecer la dominancia de los modelos globales que refuercen formas de vida y de identidad útiles a los nuevos sistemas de consumo y de movilidad geográfica de la fuerza de trabajo.

Esto no significa, sin embargo, que las imágenes y prescripciones que son opresivas para las mujeres, y que he descrito aquí, deberían ser alentadas y apoyadas, sino que su transformación no debería ser el resultado de una imposición auxiliada por condiciones materiales insostenibles.

Muchos dilemas aparecen ante estos asuntos; dilemas que no son fáciles de resolver, pero que es necesario abordar y discutir. Situaciones dolorosas como la violencia contra las mujeres, el riesgo de exposición a enfermedades de transmisión sexual y embarazos no deseados son problemas considerados como tales y combatidos por agentes sociales de las comunidades. Sin embargo, las consecuencias económicas y políticas de las estrategias de intervención deben discutirse y diseñarse en conjunción con tales agentes.

La globalización de la economía, así como de la cultura, es un proceso irreversible que no puede ser detenido por grupos aislados. Sin embargo, sus efectos en las culturas locales y en las experiencias de aquellos involucrados —conscientemente o no— en la transformación, deben ser documentados para intentar influir en sus resultados.

BIBLIOGRAFÍA

- Amuchástegui, Ana (1994), *El significado de la virginidad y la iniciación sexual para jóvenes mexicanos*, Reporte de Investigación, México, The Population Council-UAM-Xochimilco.
- Blancarte, Roberto (1993), "Modernidad, secularización y religión", en Blanco, José y José Woldenberg (comps.), *México a fines de siglo*, tomo II, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 153-188.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990), *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo/CNCA, col. Los Noventa, núm. 1.
- Caplan, Pat (1987), *The Cultural Construction of Sexuality*, Londres-Nueva York, Routledge.
- De Barbieri, Teresita (1992), "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica", *Revista Interamericana de Sociología*, núm. 2, mayo-agosto, pp. 147-169.
- García Canclini, Néstor (1990), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo/CNCA, col. Los Noventa, núm. 50.
- Haste, Helen (1993), *The Sexual Metaphor*, Londres, Harvester Wheatsheaf, NY.
- Lafaye, Jacques (1974), *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1985.
- Lagarde, Marcela (1990), *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Coordinación General de Estudios de Posgrado, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM.
- Marcos, Sylvia (1989), "Curas, diosas y erotismo: el catolicismo frente a los indios", en A. M. Portugal (ed.), *Mujeres e iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina*, México, Fontamara, pp. 11-33.
- Nebel, Richard (1995), *Santa María Tonantzin. Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Quezada, Noemí (1989), *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*, México, UNAM.
- Rubin, Gayle (1975), "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", en Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York-Londres, Monthly Review Press, pp. 157-210.
- (1986), "El tráfico de mujeres. Notas para una economía política del género", *Nueva Antropología*, núm. 30, noviembre-diciembre, pp. 95-145.
- Seidler, Victor (1987), "Reason, desire and male sexuality", en Pat Caplan (ed.), *The Cultural Construction of Sexuality*, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 82-111.
- Warner, Marina (1991), *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus.

VALORES, CREENCIAS Y SIGNIFICACIONES DE LA SEXUALIDAD FEMENINA. UNA REFLEXIÓN INDISPENSABLE PARA LA COMPRENSIÓN DE LAS PRÁCTICAS SEXUALES*

MARTHA RIVAS ZIVY

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es producto de la investigación acerca de significaciones sociales, los valores y creencias en torno a la sexualidad en tres generaciones de mujeres mexicanas: la abuela, la madre y la hija.

Las reflexiones que aquí se asientan parten de dos consideraciones prioritarias. La primera consiste en el deseo de comprender alguna relación entre condiciones sociales, culturales, institucionales y familiares con la construcción y definición de los sujetos de sexualidad femeninos. Esto es, aventurarse dentro de algunos aspectos entre los que se debate y tensiona la subjetividad de las mujeres. Se trata, por un lado, de internarse dentro de los modos en que las mujeres se conciben, se representan, se entienden a partir del ejercicio de su sexualidad, destacando las voces sociales que atraviesan sus decisiones y sus dilemas frente a la sexualidad. Se busca conocer los paradigmas que definen su ser sexual y las prácticas o instituciones cotidianas que lo regulan y organizan. Por otro lado, se intenta explorar las formas de resistencia que las mujeres mismas oponen a tales instituciones, los cambios y perma-

*** Este trabajo está tomado del reporte final de investigación denominado "Cambios y permanencias en la sexualidad femenina: un estudio de tres generaciones". Esta investigación fue auspiciada por The Population Council y se encuentra en proceso de publicación.**

nencias de significaciones y sentidos que atienden a la construcción de su ser como mujeres durante el proceso de tres generaciones. En síntesis, el interés del estudio reside en indagar las continuidades o discontinuidades dentro del propio proceso de subjetivación de las mujeres.

La segunda consideración que da sentido a estos planteamientos se desprende de la ingente necesidad de apoyar la atención de la salud de las mujeres, especialmente la referida al campo de la sexualidad y la reproducción. Los grupos feministas mexicanos han incorporado como motivos de lucha, de tiempo atrás, los problemas de la violencia sexual, el aborto o el derecho a decidir sobre la fecundidad. Sin embargo, es hasta fechas recientes cuando estos colectivos han efectuado acciones dirigidas a debatir pública y políticamente la problemática de salud de las mujeres (Ortiz-Ortega, 1995).

En las últimas décadas, a los malestares de salud de las mujeres se agrega el serio problema del sida. En nuestro país domina una cultura de género inequitativa, que se expresa en diversas formas de relaciones desbalanceadas y asimétricas, como en el ejercicio de la sexualidad; tales condiciones han situado a las mujeres en una posición muy vulnerable frente al contagio de esta pandemia (Del Río, García, Valdespino, Liguori, Rodríguez y Sepúlveda, 1995).

En la actualidad se reconoce que la problemática de la salud reproductiva está íntimamente ligada y anclada en la diversidad de dimensiones sociales, culturales e institucionales, desbordando las ideas que proponen contenerla dentro de un estricto marco de atención médica. Aspectos como el ejercicio de poder entre los géneros, desde donde se definen y perpetúan los comportamientos sexuales, la apropiación del cuerpo como un campo de decisión personal, la responsabilidad de la paternidad, las formas de negociación conyugal y las posibilidades de acceso a la información son algunos de los elementos que intervienen en este complejo asunto. Pero sabemos que no basta con mencionarlos o reconocerlos como aspectos en donde se ancla la salud reproductiva, sino que se hace necesario incorporarlos como razones públicas desde las cuales pensar e imaginar otras perspectivas que ofrezcan respuestas a las mujeres. Es necesario desmontar o desarmar las estrategias y técnicas de poder del Estado (silenciamiento, naturalización, desviación, exclusión) que individualizan los problemas públicos —en este caso el de la salud sexual y reproductiva— y los reenvían al

ámbito doméstico reciclándolos dentro de las familias y las parejas como asuntos de responsabilidad individual (Fernández, 1993).

En razón de lo dicho, pensamos que vale la pena dar cabida a las voces de las mujeres, a las narraciones de sus experiencias, a los testimonios que nos ofrecen para fundamentar y sostener propuestas que fragüen en demandas dirigidas a las instancias sociales pertinentes. Asimismo, que muestren las condiciones de vida de las mujeres, sus posibilidades de decisión, las formas de negociación en la pareja, los autoritarismos a los que se han visto sometidas y los caminos que algunas de ellas han seguido para enfrentar y resistir severas imposiciones y mandatos. Pensamos que la exploración sobre estos asuntos puede situar a las propias mujeres en un lugar desde el cual mirarse y reconocer cambios efectuados en sus condiciones de vida en familia y pareja, así como ilustrar, en alguna medida, el proceso de ser sujetos de sexualidad.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA SEXUALIDAD

Para aclarar por qué este trabajo se interesa en la indagación de las significaciones, valores y creencias de la sexualidad es necesario que hagamos algunas precisiones. En primer término, pensamos que si bien la sexualidad está sostenida en la materialidad corporal, su expresión rebasa por mucho este ámbito. Es decir, que reconociendo la existencia de una capacidad física que emana de la corporeidad y que se manifiesta mediante prácticas, actividades y acciones en las que interviene el cuerpo, las formas de expresión colectivas e individuales, particulares y singulares de la sexualidad se despegan del origen biológico. Es decir, que la sexualidad se trama y constituye con la participación de presupuestos culturales y sociales, prácticas e instituciones con las que cobra sentidos específicos, y desde los cuales se organiza y regula. Desde esta perspectiva la sexualidad no obedece ni es la manifestación de un impulso biológico y natural (Weeks, 1991); tampoco se restringe a formas universales y generalizables de expresión. Por el contrario, entendemos la sexualidad como un entramado diverso y particular de prácticas, acciones, técnicas, placeres, y deseos en los que interviene el cuerpo, pero también una serie de argumentaciones, discursos, premisas, significaciones que connotan las

acciones de los individuos, califican sus deseos, orientan sus tendencias y restringen sus elecciones placenteras o amorosas.

Al entender la sexualidad o las sexualidades como modalidades de expresión cultural, no es inconsecuente imaginar que participan y se constituyen dentro de los procesos simbólicos, entre ellos el lenguaje. Al aceptar que la sexualidad está configurada dentro de este universo —reconocido como el soporte fundante de la cultura (Geertz, 1991)— es fácil comprender que las significaciones, los valores, y los sentidos adscritos a la misma, estén imbricados en las autopercepciones de los individuos, en su ser sexual, en sus atribuciones, en sus identidades sexuales, es decir, aparecen constituyendo a los sujetos de sexualidad.

A partir de estas consideraciones, es necesario indagar sobre las significaciones, valores y creencias de la sexualidad, pues el montaje de las prácticas sexuales, de las elecciones y decisiones, de las posibilidades de negociar frente a la pareja y de exigir una serie de respuestas que atiendan las demandas de salud sexual y reproductiva de las mujeres, está sostenida en gran medida en estas construcciones. Tales creaciones y producciones de sentido adquieren una eficacia tanto o más poderosa que algunos efectos logrados por el mundo de la materialidad. Son estrategias que regulan y administran con gran eficiencia el tipo de prácticas prescritas y proscritas (en este caso de orden sexual) para una cultura en particular. Así se crean, en buena medida, los modelos sexuales paradigmáticos frente a los cuales hay que medir nuestros atributos y cualidades, nuestros deseos y placeres, nuestras prácticas y acciones, tornándose parte de nuestra identidad y subjetividad (Foucault, 1978, 1981, 1986, 1990; Weeks, 1993).

*El universo femenino. El contexto familiar*¹

Para iniciar este apartado nos parece necesario mencionar, en primer término, que el carácter del estudio se centró en los códigos

¹ Se entrevistó a siete familias, tres en la ciudad de Oaxaca, dos en San Miguel Allende y dos en el Distrito Federal. Tres familias de estratos acomodados, dos de medios y dos de bajos. Las edades de las abuelas oscilaron entre los 63 y 85 años, las madres de 46 a 63 y las hijas de 20 a 38; 19 mujeres casadas con hijos y dos solteras sin hijos. En las primeras y segundas generaciones hay dos mujeres analfabetas, una sin escolaridad, dos con primaria completa, y el resto con secundaria o carreras técnicas. Sólo en la tercera generación hay tres mujeres con estudios profesionales.

sociales sobre la sexualidad y por tanto las singularidades personales de las mujeres se diluyeron sustancialmente. Bajo estas condiciones, las valoraciones y percepciones en torno a la sexualidad resultaron emparentadas entre las distintas localidades (ciudad de Oaxaca, San Miguel Allende y el Distrito Federal) y el elemento relevante para el análisis se centró en las diferencias encontradas a partir de la edad y los estratos socioculturales. Dominaron las significaciones apuntaladas en códigos morales y religiosos y aquellos imbricados con la cultura de género. Desde esta perspectiva, no se consideró oportuno hacer una contextualización relativa a cada una de las familias sino crear algunas referencias y escenarios más generales atinentes a las generaciones y los niveles socioculturales.

En segundo lugar, debemos reconocer la imposibilidad que se tuvo para ubicar a las familias y generaciones dentro de rangos económicos precisos. Es indudable que el propio cambio y las condiciones del país generaron alguna movilidad social en las familias de menores recursos logrando mejores condiciones de vida. En contraste, en las tres generaciones pertenecientes a las clases acomodadas las variaciones económicas oscilan mucho menos.

Por último, el estudio se ubicó dentro de una perspectiva cualitativa e interpretativa que no buscó generalizar los hallazgos, adquiriendo su sentido en razón de la particularidad del campo abordado. El instrumento prioritario para recabar la información fue la entrevista individual a profundidad. Se trató de entrevistas de tipo abierto, que exploraron temáticas en torno al ciclo vital (niñez, adolescencia, cortejo, noviazgo, matrimonio y conyugalidad).

Las abuelas

Las narraciones de las abuelas señalan que los referentes católicos, religiosos y eclesiales organizaron en gran medida sus experiencias sociales y familiares, adquiriendo un carácter predominante en sus vidas. La obediencia total a la palabra del padre o del esposo, de la cual hablan estas mujeres, rememora el vínculo de sumisión y obediencia a las jerarquías eclesiales. Asimismo, los eventos y festividades colectivos estaban relacionados con el mundo religioso y varias de sus actividades cotidianas también se regulaban por estos rituales y prácticas. Como lo confirman algunas mujeres, las

visitas a los templos y la asistencia cotidiana al culto, ofrecían a las abuelas oportunidades de observar y ser observadas por los pretendientes y alentar futuras relaciones amorosas. Estos escenarios concuerdan claramente con las descripciones que tanto Julia Tuñón como Marta Eva Rocha nos hacen en *El álbum de la mujer* (Tuñón, 1991; Rocha, 1991).

Las abuelas hablan de familias numerosas (descendencia hasta de 15 y 17 hijos), en su mayoría de tipo ampliado, que además de estar constituidas por padres e hijos, incorporaban en su seno integrantes muy cercanos como los abuelos o personajes con parentescos en segundo o tercer grado.

Las familias de origen de las abuelas mantenían un régimen autoritario. A excepción de una de ellas, el resto evoca imágenes de intercambios totalitarios, prácticamente de vasallaje. La severidad de las imposiciones paternas y maternas oscilaba desde la violencia verbal y corporal, las amenazas castigos y prohibiciones, hasta formas muy complejas de reconvenciones morales y pedagógicas.

Es importante destacar que las descripciones de las abuelas califican el vínculo de sus padres como francamente asimétrico. La madre en una posición de sometimiento e inferioridad frente al padre, pero mediadora en las relaciones entre sus hijos y la autoridad de su esposo. Si bien sus madres administraban la esfera doméstica y la atención directa de su descendencia, eran los padres quienes frecuentemente imponían el tipo de relación en el hogar. Los vínculos familiares de las clases acomodadas corresponden muy estrechamente a los que Josefina Muriel destaca en su texto relativo a la familia criolla novohispana (Muriel, 1991).

Asimismo, las escenas y narraciones denotan interacciones escasas con el entorno exofamiliar a excepción de otros grupos familiares y amistades que estaban en correspondencia cultural y moral con ellas. La educación de los hijos, especialmente de las mujeres, se realizaba celosamente dentro del ámbito doméstico. Las abuelas de clases acomodadas mínimamente participaban del ambiente escolar y de algunas festividades sociales y eclésiásticas. Las de escasos recursos dicen haberse mantenido más estrechamente ligadas a las figuras parentales, apoyando en las labores del hogar o en el trabajo agrícola del padre. Las amistades, las salidas y las visitas eran controladas severamente por los padres, argumentando, por un lado, el beneficio de mantenerse estrictamente en

familia y por otro el riesgo exterior que amenazaba con la pérdida de la virginidad de las mujeres, el robo y la disolución de la integridad familiar.

Bajo esta organización religiosa cerrada y autoritaria, con pocas oportunidades, especialmente para las mujeres, no es casual que los matrimonios de las abuelas, excepto en un caso, hayan sido bendecidos por el sacramento eclesial y para toda la vida. Además, explica que las abuelas no hayan tenido un nivel de instrucción mayor de primaria y carreras técnicas, que algunas hayan desertado de las escuelas y que dos de ellas fueran analfabetas.

Las madres

En la segunda generación permanece una serie de valores apuntados en familias constituidas bajo los mismos preceptos rígidos y autoritarios de las jerarquías parentales. Los cortejos amorosos continúan severamente ritualizados y controlados por los padres y persiste la vigilancia social, como en el caso de las abuelas. Se preservan los matrimonios organizados dentro de los preceptos paternos y religiosos, con una tajante división de las tareas entre los géneros. Es importante mencionar que si bien las mujeres de esta generación aceptan que sus vínculos conyugales no resultaron lo esperado y deseable, sólo una de ellas asumió sus conflictos y rompió la relación después de 28 años de matrimonio.

Estas mujeres también relatan las experiencias de su niñez en familias de corte autoritario y con alta fecundidad. Sin embargo, el autoritarismo parental no provenía directamente del padre, sino de la madre, quien lo imponía con eficacia debido a la frecuencia del alejamiento del padre de la organización y control familiares y mencionan que la presencia paterna en el hogar se había diluido al relegar en la madre la atención del desarrollo de su prole. Sólo en los dos ejemplos de madres de menores recursos, el dominio y la presencia paterna continuaban.

Aunque se encuentra una cierta continuidad entre estas dos generaciones respecto de los valores familiares y de género, también se observan algunos cambios. Éstos se pueden vincular con la irrupción del proceso de industrialización en el país, la urbanización creciente, las migraciones rural-urbanas, la penetración de modelos culturales extranjeros, los avances tecnológicos como la radio, el teléfono y la televisión y los inicios de la anticoncepción.

Esta generación desarrolló otras formas de negociación frente a los maridos y regulaba las interacciones familiares de otra manera.

En buena medida, la fragmentación arbitraria y ficticia entre lo público y lo privado, que predominó en el mundo de las abuelas, dejó de tener un sentido totalizador para esta generación. Algunas de sus experiencias íntimas trascendieron el ámbito familiar o estrictamente personal y se tornaron territorios más abiertos a la influencia de los medios y a la coexistencia social. Si las abuelas escasamente dialogaban con los agentes del conocimiento especializado (sólo una de ellas hablaba directamente con los médicos sin mediación alguna del marido u otra persona) y sus referentes fundamentales eran los discursos y personajes religiosos y familiares, las madres, aunque reflejan tales modelos, incorporaban otros referentes además de los morales. Se aprecia un proceso lento de secularización, en donde coexisten valores religiosos con aspectos de la modernización cultural y se crea una mezcla interesante, aunque tendente a preservar la moralidad internalizada.

Las hijas

En la generación de las hijas es donde se observan los cambios más acelerados. Ellas han vivido dentro de un panorama social más complejo en el que coexisten una serie de tendencias diversas y contradictorias. Es así que aunque sus primeras experiencias en familia están ligadas a costumbres tradicionales, algunas decisiones tomadas durante su juventud y adultez se alejan de tales experiencias. Vemos por un lado que la organización de su familia de origen transcurrió dentro de una visión apegada a la institución matrimonial y su indisolubilidad. Sin embargo, cinco de estas siete mujeres tuvieron relaciones sexuales antes del matrimonio y de las cinco casadas, dos disolvieron sus vínculos.

Estas entrevistadas mencionan que el peso de la religión se ha atenuado en su vida y que muchas de sus percepciones y referencias en torno a la sexualidad son atribuidas básicamente a visiones familiares o personales que procuran su beneficio y se ocupan del cuidado de su persona. Transgredir las reglas morales no es poner en cuestión su lugar frente a la vigilancia eclesiástica y religiosa, o la defensa del honor de la familia, como ocurría en el caso de las abuelas y las madres. Si las hijas se preocupan del

cuidado de su imagen es a partir de la apreciación que las madres hacen de ellas.

Es posible que esta disminución en el peso de la vigilancia social respecto a sus conductas esté ligado a diversas condiciones entre las que se enumeran las siguientes:

Por un lado, es notable en esta generación el avance en su instrucción escolar, ya que cuatro de sus integrantes se incorporan a estudios superiores. Por otro, todas ellas han ingresado de una u otra forma al mercado de trabajo y sólo dos lo han hecho temporalmente. Además debemos considerar el llamado proceso de atomización social en el cual esta generación se ve inserta, con la consecuente independencia de los vínculos comunitarios y una percepción de sujeto individual desligado del ámbito colectivo. Todo ello es resultado del proceso de modernización y del impacto del capitalismo. Por último, cuando hablan de las distintas instancias sociales en las cuales participan, tales como trabajo, amistades, espectáculos, medios, deporte, salud, etc., ponen de relieve la existencia de un sistema de vida en donde la tríada institucional que regía la vida de sus antecesoras —religión, escuela y familia— ha dejado de operar con la misma fuerza y eficacia que antaño.

Por otra parte y con relación a la familia, estas mujeres marcan un cambio significativo en los vínculos familiares y una nueva posición de la figura femenina. Esta generación habla de la ausencia paterna ya sea por motivos de trabajo, salud, adicciones, concubinatos y hasta la muerte, y coinciden en que la madre es quien dirige prácticamente la organización del hogar y la educación de los hijos. En tres de los siete casos, sus madres fueron jefas de hogar y fueron las fuentes de mayores aportaciones económicas, dada la incapacidad o ausencia paterna.

Si bien algunas de las hijas relatan una relación paterno-filial autoritaria, en la que se emplea incluso la fuerza física, emerge otra imagen de autoridad moral menos ligada a la coerción y al autoritarismo extremo de las otras generaciones. En cinco de las siete hijas, esta forma de autoridad está centrada en la madre y se deriva específicamente del reconocimiento de un maternaje muy cercano y eficaz o del monto de sacrificio y sufrimiento que se requiere para llevar a cabo estas tareas: ser jefas de familia o impulsar el desarrollo de sus hijos, a veces en contra de los propios maridos. Dada esta posición y función de sus madres, las hijas mencionan el cambio dentro de las relaciones familiares como una

correlación de fuerzas más balanceada entre los cónyuges y en ocasiones hablan de una asimetría contraria a las funciones tradicionales parentales y conyugales. Algunas de estas entrevistadas mencionan que son sus madres las que imponen los estilos en la relación familiar. No sólo negocian y acuerdan con los maridos, sino que ahora claramente disienten y se resisten a las modalidades de gestión masculina, aun frente a los hijos. No es casual que en boca de alguna de ellas se califique el vínculo conyugal y familiar como de un matriarcado.

El discurso de las hijas expresa la complejidad social de nuestra modernidad, en el que se refleja el impacto de los medios de comunicación y en el que los avances tecnológicos se aprecian de manera significativa.

En torno a la sexualidad y el género

Las narraciones de las abuelas

A riesgo de simplificar los fenómenos y en la imposibilidad de capturar la complejidad de los traslapamientos, fracturas y secuencias en torno a las narrativas sobre sexualidad, podemos destacar tres tipos de discurso relacionados con cada una de las generaciones. En primer término, el mundo de las abuelas está regido por los preceptos del silencio-secreto, en donde se procura desviar y evitar a toda costa cualquier enunciación que remita a la sexualidad como tal. Se crea un discurso en contra, no sólo prohibitivo sino prescriptivo, que divide tajantemente a la sexualidad en buena y mala. La primera es ejercida sólo dentro del matrimonio con fines procreativos y está ligada y asociada al marianismo y al sacrificio. La segunda se configura fuera de este ámbito, sin motivos procreativos y está relacionada con escenarios abyectos y siniestros. En este desgajamiento de la sexualidad se enlazan, por un lado, las imágenes santificadas de la pureza y la espiritualidad, que ponen en entredicho la condición animal e instintiva de la carne. Simultáneamente se magnifican las escenas de violencia, temor, vergüenza e indecencia que se dirigen al cuerpo, a sus sensaciones y emanaciones, asociándose a su vez con las significaciones de perversidad, promiscuidad y maldad. De esta forma, el placer y el deseo se constriñen dentro de funciones sociales enaltecidas, tales como la maternidad y el cuidado de los otros.

Para las abuelas es casi impensable otro deseo u otro placer que el amor tierno y sacrificado hacia el marido y los hijos, radicando en estas virtudes su fortaleza y su debilidad. Asimismo, el amor de los otros y el sacrificio se convierten en valores y significaciones a partir de los cuales se configuran sus experiencias y dotan de sentido su vida. Pensamos que en los ejemplos de las abuelas, más que una experiencia de frustración respecto del deseo y el placer sexual, hay una desviación en la que no parecen estar detectados ni constituidos como registros pensables y por tanto posibles de ejercer. Ahora bien, las abuelas resuelven sus contradicciones entre una percepción de la sexualidad como fuerza transgresora a sus ordenamientos religiosos y la obligación de responder a los requerimientos del marido, con la aceptación, reconocimiento y obediencia al mandato del débito conyugal y la procreación.

Para las abuelas de estratos acomodados, el imaginario corporal infantil es un cuerpo "blanco" y "puro", sin nexos con la sensualidad o el placer sexual. Es un cuerpo lúdico pero asexuado, depositario y continente de las almas "angelicales" de los niños. Para las de estratos bajos, el cuerpo infantil ni siquiera se asocia a la ludicidad, dado que su experiencia infantil se organizó en torno al trabajo y la necesidad de sobrevivencia. En este grupo social, las tareas físicas excesivas y el esfuerzo corporal diario se imponen como sus modos de vida, de manera que tanto sus atributos de género como el propio cuerpo están ligados a los asuntos de trabajo. El esfuerzo, en algunos casos avasallador, en conjunto con los silencios y prohibiciones, hacen comprensible que estas mujeres tuvieran pocas posibilidades de reconocer los cambios puberales y aun aquellos suscitados durante los primeros embarazos.

Dentro de la conyugalidad, las prácticas sexuales de las abuelas toman la forma tradicional de la sexualidad reproductiva. Las pocas que hablan en torno a los estilos practicados (dos de ellas de nivel acomodado) mencionan que eran conservadores, la forma "natural" y "normal" de hacer el amor. Señalan que les disgustaban las caricias novedosas y que preferían las prácticas conocidas y aceptadas. En general, estas mujeres comentan que el disfrute sexual es asunto de los varones. Todas coinciden en que son ellos los activos, los que están dispuestos a los intercambios frecuentes y los imponen sobre el gusto o disgusto de la mujer. Corroboran la idea de que el deseo y el impulso sexual es consustancial a la

naturaleza "animal" del hombre y que sólo las mujeres de moralidad dudosa son las que se complacen en la sensualidad y disfrutan del orgasmo.

Sin embargo, algunas de estas mujeres hacen consideraciones en torno al amor conyugal que les autorizan a disfrutar, en alguna medida, del intercambio sexual, y se relacionan, como lo menciona Bataille, con el erotismo del corazón (Bataille, 1992). Éste consiste en una fusión espiritual sentida frente al amor tierno, una especie de acompañamiento y simpatía moral, que prologaría los encuentros corporales y haría menos penosa, y por momentos gratificante, la aceptación del encuentro. Podemos pensar que a pesar de la renuncia corporal, las condiciones del enamoramiento, de la espera forzada por la vigilancia social, producían también fantasías y pasiones que se cumplían, de alguna manera, en el vínculo amoroso de estas mujeres.

Los relatos de las madres

En los relatos de las madres se evidencia que con el cumplimiento de la maternidad se facilitan algunos cambios en la percepción de la sexualidad, que es distinta a la de las abuelas, y sus vidas transcurren en medio de importantes transformaciones en la sociedad. A lo largo del ciclo de vida de estas señoras se imponen cambios sociales sustanciales respecto a los cambios demográficos y la posibilidad del control natal. Las familias flexibilizan sus fronteras y se abren a los intercambios y mensajes sociales. Asimismo, la Iglesia reformula el carácter de algunas de sus instituciones, como el mismo débito conyugal, y se identifican procesos de laicización de los propios preceptos eclesiales en torno a las relaciones conyugales. En conjunto con lo anterior se facilita la introducción de información médica especializada y por último, existe anuencia y necesidad de intercambio informativo entre esta generación y su sucesora.

Tanto las mujeres de clases acomodadas como las de niveles populares indican que la asociación dominante respecto a la sexualidad seguía siendo el pecado o algo "malo" que se tenía que evitar. Al igual que entre las abuelas, la "sabiduría" era inaceptable y el secreto se justificaba y sostenía en la ética moral religiosa. Sin embargo, aquí la curiosidad no se niega de manera tan tajante, y la posibilidad de pensar en la sexualidad empieza a ser existente en

estas mujeres. Algunas aceptan el deseo de saber asuntos atinentes a la reproducción y el nacimiento de los niños. Sin embargo, en sus comentarios se desliza la culpa por los intentos de indagar y el peso moral que ellos conllevaban.

En torno al cuerpo, todas estas mujeres niegan, en general, las sensaciones y curiosidad corporal en la infancia, así como el despertar de la pubertad. Pero a la imagen disociada de un cuerpo inmaculado o satanizado agregan la perspectiva del cuerpo "natural", producto, también, de los designios de Dios. La evocación de la naturalidad biológica induce a una supuesta displicencia ante la aceptación de una materialidad que nos acompaña y de la que no podemos renegar. En esta generación, a pesar de la ignorancia sobre la sexualidad conyugal y el peso del débito, los relatos de las madres mencionan con más énfasis el gusto por las relaciones sexuales. Al parecer, hay indicios de ser más proclives a la aceptación del encuentro sexual que a su rechazo, y al intento de buscar opciones para disfrutar más allá de la esfera exclusivamente amorosa.

Es interesante mencionar que aquellas mujeres (tres de distintos estratos sociales) que por motivos de muerte o salud de los maridos tuvieron que suspender tempranamente las relaciones sexuales mencionan que extrañan intensamente los intercambios y refieren la experiencia coital como necesaria para su salud y bienestar.

Sin embargo, sus descripciones inducen a pensar que los encuentros estaban regidos por la costumbre de la sexualidad reproductiva y por la inducción masculina que se centraba en la genitalidad. Aparece, también, la desconfianza hacia el marido cuando propone distintas prácticas sexuales que no coinciden con sus costumbres y tradiciones. La diversidad de posiciones y caricias se asocia al ámbito prohibido de la prostitución, la infidelidad y la indecencia. La sexualidad marital mantiene una reglamentación ligada a la reproducción y a la familia.

Ahora bien, estas mujeres destacan claramente otras consideraciones distintas de las morales que intervenían en contra de la emergencia de su deseo y la satisfacción de su excitación. Mencionan como un hecho reiterado la preocupación por los embarazos y, dadas las nuevas formas de vida familiar, las dificultades con la pareja, las condiciones económicas y el peso de la crianza. Señalan que la preocupación por tener nuevos embarazos muchas veces las

hacía renunciar a los encuentros y a la satisfacción corporal. El peso de la decisión de la fecundidad recaía en manos de las madres, contrariamente a lo sucedido con las abuelas. Las pocas opciones de anticonceptivos y la prohibición de los mismos dificultaban la espontaneidad de los encuentros. Varias mencionan como una opción, el ritmo, medida que no era respetada por los maridos y que además no tenía ninguna seguridad. Por otro lado, la práctica del coito interrumpido generaba en alguna de ellas tensiones y disminuía su satisfacción, a pesar de la mención a “acostumbrarse” a esta práctica.

Por último, permanece en estas mujeres la imposibilidad de que demuestren su deseo y soliciten su satisfacción al cónyuge. Consideran inapropiado y una falta de dignidad el que la mujer abra tan explícitamente la asunción de su deseo. El orgullo femenino y su poder están constituidos por el dominio de su cuerpo y sus sensaciones. No sólo aparece la imagen de la mujer asexuada que deniega sus impulsos bajo un manto de pureza, como las abuelas, sino una cualidad de control y fortaleza frente a la animidad masculina.

Las historias de las hijas

En las hijas permanecen resabios del imaginario social de sus antecesoras en torno a la sexualidad. Sin embargo, las significaciones morales que las regían —productos de la influencia eclesial y religiosa— se desvanecen para emerger apuntaladas en las diferencias de género. Este dato no plantea la ruptura tajante entre una concepción y la otra, sino el posible deslizamiento de los significados religiosos a una nueva moralidad secularizada que en algunos asuntos perdura y orienta a estas mujeres en sentidos parecidos al de sus ascendientes. Es posible que este proceso de secularización mantenga valores morales que ahora se mezclan con concepciones de la cultura moderna, de los discursos especializados y de la legalidad jurídica sobre asuntos de sexualidad reproductiva. Por ello, es comprensible que las hijas pudieran ampliar y profundizar sobre asuntos del erotismo, el deseo y el placer de la sexualidad.

El discurso de las hijas se soporta en un derecho a saber sobre sexualidad y hasta dialogar sobre estos asuntos dentro de la pareja, aspectos prácticamente inexistentes para las abuelas y las madres. A su vez, la imagen del cuerpo ha dejado de sostenerse en la idea

de un cuerpo sagrado o de trabajo. Aunque permanecen significaciones de una corporeidad sucia ligada con la animalidad, coexiste junto con esta idea la concepción de la sensualidad y la naturalidad biológica del organismo. Las hijas aluden a los preceptos de sus antecesoras como aquellas referencias que hay que subvertir, sin ser asumidas como verdades últimas.

Estas mujeres critican el énfasis puesto en calificar al cuerpo como obsceno y cuya finalidad última es provocar la insidia y lascivia masculina. En esta operación crítica, subyace una mirada laicizada que, de una u otra forma, está ligada a los discursos más liberales de la Iglesia. Un cuerpo biológico, representación de la naturaleza y de la creación divina, cuya materialidad es aceptada y por lo tanto no vergonzante. Un cuerpo digno por haber sido construido a imagen y semejanza del creador. Un cuerpo púdico que puede mostrarse en familia, a pesar de las diferencias sexuales, adultas e infantiles y cuya imagen no incita a la precocidad ni a la perversión. Por otra parte, emergen algunas referencias que pensamos se ligan con los significados construidos por la publicidad: el cuerpo objeto sexual o higienizado por los discursos especializados del deporte y la moda con el cual hay que compararse. No en vano, algunas de ellas, especialmente las más jóvenes, hablan de sus preocupaciones en torno a las medidas corporales y la necesidad de mantener su cuerpo dentro de las dimensiones estipuladas.

En esta generación se expresa claramente la diferencia en torno a la iniciación de las relaciones sexuales. A pesar de que algunas abuelas y madres huyeron con la pareja o fueron robadas antes de legalizar el vínculo, ninguna acepta haber tenido contacto sexual antes del matrimonio. En el caso de las hijas, cuatro de las siete entrevistadas iniciaron relaciones con anterioridad, aunque tres de ellas las cristalizaron en el matrimonio. Sólo una entrevistada, la más joven, comenzó sus vínculos con la intención de conocer al cortejante, con el que no mediaba propósito matrimonial sino de intercambio amoroso y deseos de probar la experiencia sexual. Es indudable que para estas mujeres la legalidad matrimonial continúa siendo el elemento fundamental sobre el que se finca la buena relación de pareja y el espacio adecuado para legitimar el vínculo sexual. Aunque esta situación expresa nuevos tipos de relación y una percepción distinta a las abuelas y las madres, las decisiones no están montadas en la racionalidad, ni en la estricta

voluntad de las mujeres, es decir en su elección. Es significativo observar cómo las prácticas sexuales iniciales no son planeadas, y justamente esta condición es lo que las reivindica frente a ellas mismas y a los padres. La sexualidad no debe regirse por la planeación o el proyecto, sino ser motivo del azar, de los afectos y de las emociones. Si acontece como asunto de la naturaleza, en el sentido de la creación de Dios o de la efervescencia de los impulsos naturales, queda eximida de premeditación y por tanto de indignidad. Esta situación aventura la premisa, frecuentemente encontrada en otros estudios, que dicta que planear la sexualidad es indebido y que actuarla es condición humana.

A diferencia del proceso seguido por la abuelas y las madres, estas mujeres se miden moralmente con la imagen de la progenitora, a quien suponen dañar en sus afectos si infringen las normas. Su preocupación se relaciona, directamente, con la traición y deslealtad a los esfuerzos, desvelos y sufrimientos maternos, más que con las prohibiciones y prescripciones eclesiales o con la vigilancia social. Algunas de ellas deben reparar la falta "regenerándose", es decir, aceptando voluntariamente, y no bajo la presión de la sociedad, la vía de la legalidad matrimonial y la elección de un cónyuge decente y respetuoso, que pueda ser orgullo familiar.

En contraste con algunas abuelas y madres, quienes deseaban mejorar sus relaciones pero encontraban imposible modificar los patrones conyugales por la asimetría rígida existente, las hijas tienen condiciones para hacer cambios sin provocar sospechas en los cónyuges. Por lo menos tres de ellas toman parte más activa durante el contacto físico. No sólo mencionan el disfrute del orgasmo, sino el gusto por innovar y fomentar la creatividad prolongando los encuentros. Con lo anterior rompen el mito de que la sexualidad femenina se rige por el orden masculino y rescatan la expansión de la sensualidad femenina, sugiriendo que los mismos varones la adopten. Rehúsan constreñirse a los patrones masculinos de la genitalidad, cuya expresión la sintetizan en la velocidad y la penetración inmediata. Proponen que la pareja se sume a su creatividad y soltura, dejando la velocidad y restricción de sus prácticas.

Es necesario destacar que si bien existe autorización en torno al deseo, placer y erotismo, ellos quedan acotados dentro de la esfera matrimonial de la pareja heterosexual. Varias de estas mujeres niegan contundentemente recurrir a la masturbación como una

actividad sustituta o complementaria al encuentro sexual. El erotismo, mientras se practique dentro de las relaciones maritales, es autorizado y deja de contravenir las reglas de la moralidad cristiana, para tornarse un ámbito aceptado y necesario en las nuevas parejas.

A pesar de que persisten obstáculos para que las mujeres construyan y expresen sus propias modalidades sexuales, e incorporen en la relación su capacidad sensual y su sensibilidad, han creado prácticas resistenciales, que si bien anteriormente se habían centrado en el desarrollo de la capacidad amorosa, ahora parecen constituirse en otros contrapoderes. A pesar de las constricciones a las que han estado sometidas, han generado espacios de disfrute que las han sostenido y apuntalado con indudable fortaleza. El amor, para estas mujeres, sigue orientando el rumbo de la sexualidad. En la tercera generación se expresa el deseo de entretejerlo con el erotismo y el placer.

BIBLIOGRAFÍA

- Bataille, Georges (1992), *El erotismo*, 6a. edición, Barcelona, Tusquets.
- Fernández, Ana Ma. (1993), *La mujer de la ilusión*, Buenos Aires, Paidós.
- Foucault, Michel (1978), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 3a. edición, México, Siglo XXI Editores.
- (1981), *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza.
- (1986), *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI Editores.
- (1990), *Las tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós.
- Del Río, García, Valdespino, Liguori, Rodríguez y Sepúlveda (1995), "La epidemia de VIH/SIDA y la mujer en México", *Salud Pública de México*, vol. 37, núm. 6, noviembre-diciembre.
- Geertz, Clifford (1991), *La interpretación de las culturas*, 2a. reimpresión, México, Gedisa.
- Muriel, Josefina (1991), "La transmisión cultural en la familia criolla novohispana", *Familias novohispanas*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Ortiz-Ortega, Adriana (1995), "Una visión feminista de los derechos reproductivos", trabajo realizado como parte de la investigación denominada "Negociando los derechos reproductivos", México (en prensa).
- Rocha, Marta Eva (1991), *El álbum de la mujer*, vol. IV, *El Porfiriato y la Revolución*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Tuñón, Julia (1991), *El álbum de la mujer*, vol. III, *El siglo XIX (1821-1880)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Weeks, Jeffrey (1993), *El malestar de la sexualidad*, Madrid, Talasa.
- (1991) *Sexuality*, 3a. reimpresión, Londres, Routledge.

MIGRACIÓN, SEXUALIDAD Y SIDA EN MUJERES DE ORIGEN RURAL: SUS IMPLICACIONES PSICOSOCIALES*

V. NELLY SALGADO DE SNYDER

INTRODUCCIÓN

En un principio, sobre todo en los países industrializados, se registró una proporción mucho mayor de hombres que de mujeres diagnosticados de sida, quienes en su mayoría eran hombres homosexuales. Por esto los homosexuales eran considerados no sólo el grupo con el riesgo más alto para la transmisión, sino el único grupo que moría de esta enfermedad. Sin embargo, en México como en otros países hemos empezado a ver que el virus ataca indiscriminadamente a hombres, mujeres y niños (Sepúlveda, 1989; Valdespino *et al.*, 1988). Por razones múltiples y muy complejas esta enfermedad en las mujeres no había recibido internacionalmente la importancia merecida por parte de los estudiosos de la salud pública sino hasta muy recientemente. Ellas en general han sido olvidadas en todos los aspectos de prevención y tratamiento del sida a pesar de que de acuerdo con los últimos datos de la Secretaría de Salud (CENIDS, 1996), hasta mayo de 1996 había en México 3 600 casos acumulados de mujeres infectadas, de las cuales 63.9% eran amas de casa en edad reproductiva.

Las dos causas más importantes de transmisión del virus del sida entre las mujeres en México derivan de relaciones heterosexuales (51.2%) y transfusiones sanguíneas (46.1%) (CENIDS, 1996). En

* Los datos aquí presentados se derivan de la investigación financiada por Conacyt (Proyecto H9107-0224) "La relación entre indicadores de salud mental y prácticas sexuales de alto riesgo para la infección por VIH en esposas de emigrantes a Estados Unidos".

relación con la primera es importante mencionar que existe información que permite identificar las prácticas bisexuales del hombre mexicano como una importante puerta de entrada para el sida en las mujeres (González-Block y Liguori, 1992). Además se ha detectado que aproximadamente la mitad de los hombres homosexuales en México también mantiene relaciones heterosexuales, y que frecuentemente, los hombres heterosexuales que se identifican como tales, realizan prácticas bisexuales de alto riesgo (Martina, 1992) que colocan así a la mujer en una posición de riesgo importante para la infección por VIH (Valdespino *et al.*, 1992).

Liguori (1992) propone reflexionar, a pesar del subregistro de casos que existe en México (entre 20 y 25%) sobre los datos disponibles en la relación mujer, sida y sexualidad y señalar algunos factores que conciernen específicamente a las mujeres como una población sumamente vulnerable. El interés de investigadores y prestadores de servicios ha empezado a centrarse en las mujeres, sus conocimientos, actitudes y prácticas sexuales alrededor del sida. El preguntar sobre esta temática representa sin lugar a dudas una situación muy amenazante para la mujer mexicana, sobre todo en el contexto de la cultura tradicional donde las conductas y sentimientos relacionados con la sexualidad se mantienen en la intimidad y no se comparten públicamente. A este respecto no hay nada que avergüence más a la mujer que enfrentar en público su vida privada y exponer su intimidad. Por esto el exigir sexo seguro a su compañero tiene por lo menos dos implicaciones importantes que exponen a la mujer a ser víctima de hostilidad y violencia por parte del hombre. Primero, esta conducta podría ser equivalente a que se le considere como mujer fácil, y segundo, sugiere desconfianza por parte de la mujer hacia el compañero. El temor de enfrentar las consecuencias que pudieran desencadenarse al intentar sugerir el uso del condón o negociar las prácticas sexuales con su pareja provoca que muchas mujeres corran el riesgo de infectarse por VIH.

Aunada a la problemática de género en la mujer mexicana se encuentra la situación real en materia de prevención y sida. Aldana (1992) indica que los medios de protección para la mujer, tales como el condón femenino y las cremas con nonoxidol-9 no están a su alcance porque su disponibilidad es muy limitada en México. Realistamente, el único medio de prevención de sida con el que cuentan las mujeres mexicanas es su poder de convencimiento para

lograr que sus parejas usen el condón, aunque finalmente, esto las coloque nuevamente en una situación estereotipada de dependencia, ya que la protección de su salud depende de las acciones de otro.

En relación con la migración de hombres mexicanos a Estados Unidos, es un error común que generalmente se hable en términos del emigrante que se va, sin mencionar a su contraparte, la esposa, que se queda y sobre la cual pesa la responsabilidad de mantener a la familia unida durante su ausencia. Entre estas mujeres, sobre todo las de origen rural, el poder delegado por el cónyuge, cuando éste se va, es utilizado únicamente durante las ausencias; cuando el migrante regresa a su comunidad a visitar a su familia, su compañera por lo general no hace uso del poder que él mismo le cedió y asume nuevamente, por lo menos temporalmente, su papel femenino tradicional caracterizado por la sumisión y obediencia ante la conducta autoritaria del hombre. Éste es un fenómeno sumamente interesante que adquiere particular importancia en el contexto de la relación sexual, ya que coloca a las esposas de los trabajadores migratorios en una posición de alto riesgo para embarazos no deseados así como la adquisición y propagación de enfermedades de transmisión sexual y el sida.

Algunos investigadores (Bronfman, 1992; Matsui, Rizo y Díaz, 1992) sugieren que las tasas de alta incidencia de sida en algunos estados de la República Mexicana, como Jalisco, está relacionada con el fenómeno de migración internacional. Por ejemplo, en Estados Unidos el estado de California tiene una de las tasas de incidencia de casos de sida más altas de la Unión Americana, y es precisamente en este estado en donde la mayoría de los trabajadores migratorios mexicanos originarios del estado de Jalisco sientan su residencia temporal. Debido al gran número de migrantes que regresan periódicamente a México a visitar a sus esposas, familiares y amigos es posible que el VIH esté siendo no sólo exportado sino propagado en el México rural, en donde los programas especializados de educación, prevención y cuidados son virtualmente inexistentes. En un estudio reciente llevado a cabo en algunas comunidades rurales de Jalisco caracterizadas por su alta expulsión de fuerza de trabajo hacia Estados Unidos, Hayes-Bautista y Matsui (1990) identificaron tres situaciones de riesgo directamente relacionadas con la infección y propagación de VIH: *a*) venta de sangre, *b*) conducta sexual sin protección adecuada, y *c*) uso de

agujas infectadas (no por utilización de drogas intravenosas, sino en relación con la labor de los que inyectan). Por otro lado, también es cierto que muchos migrantes que enferman de sida o padecen cualquier otra enfermedad en Estados Unidos regresan a México a curarse, debido, por un lado, al desconocimiento del idioma inglés y del sistema de salud de Estados Unidos, y por otro, a su condición legal, económica y laboral que no les permite buscar libremente la ayuda adecuada.

A los esfuerzos en los aspectos biológicos, médicos, y epidemiológicos por entender y controlar el sida se ha sumado progresivamente el interés por los aspectos psicosociales. Desde el inicio de la epidemia ha estado claro que estos factores son fundamentales en su transmisión y por lo tanto en la prevención y tratamiento de las personas infectadas (Coates, 1990). Teóricamente las conductas que llevan a tener contacto con el virus son modificables; así, la posibilidad de cambiar las conductas de riesgo y aumentar las conductas protectoras es uno de los grandes desafíos para la salud pública, la psicología y las ciencias sociales.

Los factores psicológicos que median la conducta riesgosa de un individuo pueden ser identificados, evaluados y aprovechados para promover conductas seguras. En el caso concreto del sida en las mujeres mexicanas sería de una gran utilidad el poder identificar los elementos psicológicos, sociales y culturales que se entrelazan para contextualizar su actividad sexual. Desafortunadamente desconocemos mucho sobre las prácticas sexuales en las que se involucra la mujer mexicana, su deseo real de participar en ellas, el placer y la tensión asociadas a estas prácticas y sobre todo desconocemos las dinámicas de su comportamiento ante las exigencias de su cónyuge. Por ejemplo, muchas mujeres pueden ser forzadas (física o psicológicamente) a tener relaciones sexuales de alto riesgo sin atreverse a contradecirlo, menos aún negarse a participar en las prácticas sexuales que su compañero exige; sin embargo, estas mujeres cuentan con recursos internos que en un momento dado les pueden ayudar en su capacidad de negociación para las prácticas sexuales que las pueden proteger del sida. Esta capacidad de negociación sexual o empoderamiento con su compañero parecería estar muy relacionada con variables psicológicas consideradas como recursos internos, tales como la autoestima y la fuerza interna, que en un momento dado pueden jugar un papel importante como mediadores para prevenir la conducta riesgosa.

El objetivo de este estudio fue la búsqueda de información sobre prácticas sexuales de riesgo para la adquisición del VIH en mujeres mexicanas de origen rural. Este objetivo se llevó a cabo mediante el análisis de los factores psicosociales (conductas y actitudes) que caracterizan la vida sexual de los tres grupos de mujeres estudiados.

MÉTODO

Los sujetos que participaron en este estudio fueron en total 300 mujeres adultas que correspondían a los siguientes tres grupos: el Grupo 1 ($n=100$) estuvo constituido por mujeres casadas que viven con sus esposos de manera permanente en poblados rurales del estado de Jalisco; el Grupo 2 ($n=100$) fueron mujeres que vivían también en poblados rurales del mismo estado, pero estaban casadas con trabajadores migratorios temporales los cuales residían la mayor parte del tiempo en Estados Unidos; el Grupo 3 ($n=100$) eran mujeres de origen rural procedentes de Jalisco, Michoacán y Zacatecas que habían migrado, hacía no más de 10 años, junto con sus esposos a Estados Unidos y residían en la ciudad de Los Ángeles.

Para seleccionar a las mujeres de los grupos 1 y 2, se llevó a cabo un muestreo probabilístico en varios poblados del estado de Jalisco, para los que se consideraron tres criterios de inclusión: *a*) número de habitantes de 5 000 o menos; *b*) distancia hacia la zona urbana de Guadalajara de 50 kms. o más, y *c*) comunidades caracterizadas por una fuerte migración de mano de obra masculina a Estados Unidos.

Las mujeres de los grupos 1 y 2 fueron entrevistadas en sus hogares por psicólogas previamente entrenadas, quienes después de presentarse daban una breve descripción del estudio e invitaban a las mujeres a participar de forma voluntaria, asegurándoles el anonimato y la confidencialidad de la información proporcionada. Es importante mencionar que contrario a nuestras expectativas, ninguna de las mujeres contactadas inicialmente se negó a participar en el estudio. Obtuvimos así una tasa de respuesta de 100% en estos dos grupos.

La muestra del Grupo 3 fue seleccionada mediante la inserción de anuncios en el periódico en español con mayor circulación en

Los Ángeles (*La Opinión*). En este anuncio se solicitaba la colaboración de mujeres casadas, con hijos y en edad reproductiva, originarias de poblados rurales de los estados de Jalisco, Michoacán, San Luis Potosí y Zacatecas para participar en el estudio. Las mujeres del Grupo 3, después de haber concertado una cita por teléfono, fueron entrevistadas en la oficina de la encuestadora localizada en la región central de la ciudad de Los Ángeles que es en donde reside la mayoría de la población de origen mexicano.

El instrumento de medición que se utilizó para la recolección de datos fue diseñado especialmente para este estudio. Integra varias secciones que corresponden a los componentes del modelo teórico (Cervantes y Castro, 1985) que guió la presente investigación (Salgado de Snyder, 1993). Los resultados que arrojó este estudio son muy extensos y resultaría imposible mostrarlos todos en este foro, por lo tanto hemos seleccionado para este capítulo el análisis descriptivo de algunas variables relevantes para la temática general de esta sección del libro. Así, las variables que consideramos de importancia especial y sobre las cuales enfocaremos este trabajo son: actitudes, conocimientos y prácticas sexuales; placer y estrés psicológico asociado con las prácticas sexuales; fuerza personal (Díaz-Guerrero y Melgoza-Enríquez, 1994), autoestima (Coopersmith, 1967; Lara y Verduzco, 1990), y sumisión (Lara, 1993).

RESULTADOS

Iniciaré exponiendo en esta sección las características sociodemográficas de los tres grupos de mujeres que participaron en el estudio. Continuaré con la descripción de la historia sexual de estas mujeres integrando edad de inicio, uso de anticonceptivos y conductas sexuales llevadas a cabo alguna vez en la vida y en la última relación sexual con sus parejas. Además, en esta sección también proporcionaré información sobre la evaluación cognoscitiva que las entrevistadas hicieron de los niveles de estrés y placer asociados a las prácticas sexuales en las que participan. De aquí pasará a describir los conocimientos, creencias y actitudes relacionados con el sida, las enfermedades de transmisión sexual y los embarazos no deseados. Finalmente, analizaré las variables psicológicas (recursos internos) en relación con una escala de empoderamiento sexual creada a partir de datos recabados en el presente estudio.

El promedio de edad para las mujeres del Grupo 1 fue de 32.5 años (D.E.=8.5), con 6.7 años de educación (D.E.=3.6). Habían estado casadas 12.8 años (D.E.=8.8) y tenían un promedio de 4 hijos (D.E.=2). Las mujeres casadas con migrantes (Grupo 2) tuvieron una edad promedio de 31.2 años (S.D.=7.8), declararon tener 16.2 años (D.E.=8.8) de matrimonio; 5.2 años (D.E.=2.9) de educación, y tener un promedio de 5 hijos (D.E.=3). Finalmente las mujeres del Grupo 3 fueron las más jóvenes, con 31.2 años de edad (D.E.=7.7), 7.9 años de matrimonio (D.E.=7.6) y un promedio de 3 hijos (D.E.=2). Este último grupo sin embargo es el que presenta una escolaridad significativamente más alta que los otros dos ($X=8.5$; D.E.=2.9). En cuanto a su religión, todas las mujeres de los grupos 1 y 2 y la mayoría (90%) del Grupo 3 identificaron su religión como católica.

Al explorar ocupación, se encontró que 58% de las mujeres del Grupo 1 y 34% del Grupo 2 se dedicaban exclusivamente a sus labores como amas de casa, el resto de mujeres en los dos grupos trabajaban en casa en labores que les permitían suplementar sus ingresos (bordar, tejer, fabricación de artesanías, etcétera). Finalmente, todas las mujeres del Grupo 3 trabajaban fuera del hogar para generar ingresos.

En relación con la historia sexual, la edad a la que ocurrió el primer contacto sexual fue similar en los tres grupos de mujeres (alrededor de los 19 años). Sin embargo existen diferencias en cuanto al número de parejas sexuales a lo largo de la vida. La mayoría de las mujeres de los Grupos 1 y 2 (84%) reportan una sola pareja sexual, mientras que en el Grupo 3, 56% indicó haber tenido dos o más parejas sexuales. Solamente 54% de las mujeres entrevistadas declaró usar anticonceptivos (62% del Grupo 1; 33% del Grupo 2; y 70% del Grupo 3). Los dos métodos más utilizados por las mujeres de cada grupo fueron las pastillas (Grupo 1, 31%; Grupo 3, 46%) y la "operación" (Grupo 2, 34%). Las que expresaron no utilizar ningún método de planificación familiar, lo hacían por las siguientes razones: deseaban embarazarse, sus esposos no lo aprobaban, no tenían una vida sexual activa, tenían los efectos secundarios de su utilización, o porque debido a su edad pensaban que ya no corrían riesgo de embarazos.

Se preguntó acerca de las prácticas sexuales realizadas alguna vez en la vida y en la última ocasión en que las entrevistadas tuvieron relaciones sexuales. También se les pidió evaluar los

niveles de tensión y placer asociados con tales prácticas en una escala tipo Likert de 5 puntos (1=nada de tensión o placer y 5=mucha tensión o placer). Los resultados indican que las mujeres entrevistadas informaron participar en una variedad de prácticas sexuales que incluían los siguientes tipos de contacto sexual: masturbación mutua, contactos genital-genital, genital-anal, oral-genital y oral-anal. Las más prevalentes a lo largo de la vida fueron el contacto genital (100%) y la masturbación mutua (50%), ambas asociadas con un alto nivel de placer ($X=4.2$ y $X=3.9$, respectivamente). Las prácticas declaradas con menor frecuencia fueron el contacto oral-anal (4%) y genital-anal (9%), esta última asociada con los niveles de tensión más altos ($X=3.4$). En general, una proporción mayor de mujeres del Grupo 3 había participado a lo largo de su vida en una variedad más extensa de prácticas sexuales que sus contrapartes de los otros dos grupos. En cuanto a las conductas sexuales llevadas a cabo durante la última relación sexual, únicamente dos mujeres realizaron contacto genital-anal y cuatro efectuaron contacto oral-anal, el resto indicó haber tenido con su pareja contacto genital (58%), masturbación mutua (37%) y contacto oral-genital (33 por ciento).

Se exploró también lo que les preocupaba que pudiera suceder como consecuencia de tener relaciones sexuales. Aunque aproximadamente una tercera parte de cada grupo indicó no preocuparse por las consecuencias, el resto expresó como la mayor preocupación, un embarazo no deseado, que fue mencionado un número significativamente mayor de veces ($n=124$) que sida ($n=89$) y enfermedades de transmisión sexual (ETS) ($n=105$).

En relación con sus conocimientos sobre el sida, la mayoría (79%) de las mujeres indicó que sí sabía lo que era el sida. Sin embargo al explorar con mayor detalle, encontramos que una proporción importante de mujeres de los grupos 1 (34%) y 2 (46%) tenían información inadecuada, sobre todo en lo que se refiere a los medios de transmisión del virus. Por ejemplo, mencionaron como medios de transmisión el uso de baños públicos, el contacto con la piel de la persona infectada, piquetes de insectos y besos, entre otros. A diferencia, todas las mujeres del Grupo 3 tenían información veraz y más extensa sobre este padecimiento.

El grado de riesgo generalizado que las mujeres percibían cuando tenían relaciones sexuales y sus sentimientos de temor asociados con consecuencias tales como embarazos no deseados,

sida y ETS fue también investigado. Estas variables fueron evaluadas utilizando una escala tipo Likert de cinco puntos en las que ellas ubicarían su propia percepción de 1= ningún riesgo o ningún temor a 5= muy alto riesgo o temor muy grande. Las mujeres del Grupo 3 percibían un riesgo generalizado significativamente menor ($X=1.9$) en sus relaciones sexuales que sus contrapartes de los grupos 1 ($X=2.5$) y 2 ($X=2.5$). Sin embargo, las mujeres del Grupo 3 expresaron significativamente ($p < 0.05$) más altos niveles de temor que sus contrapartes de los grupos 1 y 2 ante la posibilidad de contraer sida ($X=3.7$ vs. $X=2.7$ y $X=3.3$, respectivamente) y ETS ($X=3.7$ vs. $X=2.3$ y $X=2.9$, respectivamente). El temor de un embarazo no deseado fue mayor entre las mujeres del Grupo 2 ($X=2.7$) que en los otros dos grupos. Es interesante destacar que 80% de las mujeres del Grupo 3 expresó platicar alguna vez con sus parejas acerca de la sexualidad y riesgos de las ETS, comparado con sólo 50% de las mujeres de los grupos 1 y 2.

Se preguntó acerca de conductas específicas para prevenir el sida. La mayoría de las mujeres de los grupos 1 (63%) y 2 (64%) negó llevar a cabo (ellas o sus parejas) alguna conducta adecuada de prevención. Esto contrasta con las mujeres del Grupo 3, quienes en su mayoría (65%) sí tomaban medidas precautorias tales como el uso del condón en sus relaciones sexuales. Sólo 22% de las mujeres de los grupos 1 y 2 indicaron usar condones ocasionalmente. Sin embargo, mencionaron que practicaban la "fidelidad" (50% del Grupo 2 y 44% del Grupo 1) para prevenir el sida y las ETS. Estos resultados aparentemente están relacionados con sus actitudes hacia la utilización de condones por parte de su cónyuge en la relación sexual (evaluado en una escala Likert de 5 puntos de 1=completamente en desacuerdo a 5=completamente de acuerdo). Cabe destacar que las mujeres de los grupos 1 y 2 obtuvieron puntuaciones medias de 2.7 mientras que las del Grupo 3, obtuvieron una media de 3.6.

También se preguntó sobre el consumo de alcohol por parte del cónyuge antes de la relación sexual. Esta situación fue informada por más de la tercera parte de las mujeres de los grupos 1 y 2 y sólo 11% del Grupo 3.

Finalmente, se exploraron cuatro variables como indicadores de la capacidad de negociación sexual que estas mujeres tienen con sus parejas, cuyos temas fueron: quién toma la iniciativa en la relación sexual, quién toma la decisión final sobre tener o no

relaciones sexuales, qué tan seguido el hombre exige tener relaciones sexuales y qué hace la mujer ante esta exigencia. Los resultados se encuentran en el cuadro 1.

CUADRO 1
Toma de poder en la negociación sexual

	Total (n=300)	Grupo 1 (n=100)	Grupo 2 (n=100)	Grupo 3 (n=100)
Cuando tiene relaciones sexuales ¿quién toma la iniciativa en las cosas que hacen?				
Él	78.6	79.4	72.4	84
Ella	5.4	3.1	2	11
Ambos	15.9	17.5	25.5	5
Cuando no hay acuerdo acerca de tener relaciones sexuales ¿quién toma la decisión final?				
Él	44.3	36.7	51.6	45
Ella	24.1	27.6	18.3	26
Ambos	31.6	35.7	30.1	29
¿Qué tan frecuentemente su esposo le exige tener relaciones sexuales?				
Nunca	48	45.5	44.9	53.3
Algunas veces	34.8	33.3	28.6	42.4
La mayor parte del tiempo	13.9	15.2	23.5	3
Siempre	3.4	6.1	3.1	1
¿Qué haría si su esposo le exige tener relaciones sexuales y usted no quiere por cualquier razón?				
Acepta	68.8	66.3	63.9	76
No acepta	31.2	33.7	36.1	24

Como se observa en el cuadro, la mayor parte de las veces la iniciativa sexual es tomada por el hombre en los tres grupos de mujeres; mientras que sólo una mínima proporción de mujeres indicó que ellas tomaban la iniciativa, el resto declaró hacerlo por iniciativa de ambos. La mayoría de las mujeres de los tres grupos indicó que es el esposo quien generalmente toma la decisión final sobre tener o no relaciones sexuales, lo que fue más prevalente en el Grupo 2. Cuando preguntamos "qué haría si su compañero le exige tener relaciones sexuales y usted no quiere hacerlo por estar

menstruando, sentirse enferma o simplemente no querer hacerlo”: dos terceras partes aproximadamente de las mujeres en cada grupo respondieron que sí accederían a las exigencias del cónyuge. Finalmente poco menos de la mitad de las mujeres respondió que su cónyuge nunca le exige tener relaciones sexuales, el resto declaró tener esta exigencia por lo menos algunas veces. Estas cuatro variables fueron transformadas en *dummy* para crear una escala de empoderamiento en la relación sexual, la cual correlacionó significativamente y en la dirección esperada con las siguientes variables psicológicas que en nuestro modelo teórico fueron consideradas como recursos internos: autoestima, fuerza personal y sumisión. Éstos son recursos con los que cuenta una persona en mayor o menor medida para enfrentar con éxito las situaciones problemáticas de su vida.

En relación con la autoestima se encontraron diferencias significativas ($F=10.3$; $p<001$) entre los tres grupos. Las mujeres del Grupo 3 obtuvieron las puntuaciones más altas ($X=12.6$) en comparación con las mujeres de los grupos 1 y 2 ($X=10.7$). Esto contrasta con los resultados obtenidos en la escala de sumisión, en la cual el Grupo 3 obtuvo puntuaciones significativamente más bajas ($X=9.1$) que los grupos 1 y 2 ($X=13.1$ y $X=13.9$, respectivamente; $F=52.6$; $p<001$). Sin embargo, no se encontraron diferencias significativas entre los tres grupos en fuerza personal y empoderamiento.

Finalmente se analizó el comportamiento de los recursos personales en relación con la situación de más alto riesgo explorada en este estudio para la mujer, siendo ésta el consumo de alcohol por parte del cónyuge antes de tener relaciones sexuales. En México existen indicadores (Saltijeral y Ramos, 1996) que sugieren que el tener relaciones sexuales con un hombre alcoholizado sitúa a la mujer en una posición de extrema vulnerabilidad para ser víctima de abuso sexual, físico y psicológico. Así, esperaríamos que las mujeres con fuertes recursos internos (alta autoestima, fuerza personal y empoderamiento y baja sumisión) se negarían a participar en la relación sexual.

En primer lugar, es interesante que no se observaron diferencias significativas en recursos internos entre las mujeres del Grupo 2, cuyos esposos acostumbran beber alcohol antes de la relación sexual y los que no lo hacen. Sin embargo, las mujeres del Grupo 1 que informan que sus esposos usualmente beben alcohol antes

de la relación sexual tienden a ser significativamente más sumisas y tener niveles más bajos de fuerza personal, empoderamiento y autoestima que las que no indican esta situación. Finalmente, las mujeres del Grupo 3 que sí lo mencionan tienen niveles significativamente más altos de sumisión que aquellas cuyos esposos no beben alcohol; no se observaron diferencias en las otras variables.

DISCUSIÓN

Los resultados de este proyecto de investigación representan un primer esfuerzo por identificar las conductas, actitudes y otros elementos psicosociales que matizan la vida sexual de mujeres mexicanas rurales en tres contextos diferentes: casadas y viviendo con sus esposos en México (Grupo 1); casadas con trabajadores migratorios (Grupo 2), y casadas y viviendo con sus esposos en otro país, Estados Unidos (Grupo 3). Estos tres grupos de mujeres, comparten muchas características, pero sin lugar a dudas la más importante es el hecho de que todas fueron socializadas en comunidades rurales de la región central de la República mexicana. Comparten entonces una cultura común en el México rural en donde los papeles de género se caracterizan por la autoridad incuestionable del hombre sobre la mujer y la sumisión y obediencia por parte de ella. Las conductas asociadas con las características de género tradicionales adquieren especial relevancia cuando se analizan en el contexto de la expresión de la sexualidad, ya que sitúan a la mujer en una posición de desventaja en relación con la posición del hombre.

Pasaremos a discutir los resultados de esta investigación en el contexto particular de vida de cada uno de los tres grupos. Las mujeres del Grupo 1 y las del Grupo 2 resultaron ser muy similares en sus características sociodemográficas (baja escolaridad, no trabajan fuera del hogar), y en la expresión de su sexualidad (actitudes tradicionales, conductas de riesgo y conocimientos limitados). También resultaron similares en sus características psicológicas (autoestima, fuerza personal, sumisión y empoderamiento). Estos resultados no son sorprendentes, ya que su vida cotidiana se desenvuelve en el mismo contexto sociocultural sumamente tradicional del México rural en el que fueron socializadas y el cual fue discutido anteriormente. La única diferencia significativa encon-

trada entre los dos grupos de mujeres fue en relación con la última variable explorada. Las mujeres del Grupo 1, cuyos esposos beben alcohol antes de tener relaciones sexuales, poseen niveles significativamente más bajos de autoestima, fuerza personal, empoderamiento y niveles de sumisión más altos, mientras que en el Grupo 2 no se encontraron diferencias. Esto, posiblemente debido a que las mujeres del Grupo 1, a diferencia de las del Grupo 2 conviven con sus esposos cotidianamente, por lo que están expuestas con mayor frecuencia a enfrentarse a los problemas asociados con el uso de alcohol de éstos y a tener relaciones sexuales de alto riesgo (contraer el sida). Su participación en conductas sexuales riesgosas posiblemente esté determinada por su temor a despertar el enojo de su compañero y ser víctima de abuso y un eventual abandono. Es importante mencionar que la calidad de vida para una mujer con hijos y sin pareja en estas comunidades rurales es un reto en extremo difícil, no sólo por el estigma social asociado con el abandono, sino por las limitaciones económicas a las que debe enfrentarse.

Por otro lado, las mujeres del Grupo 2 tienen contacto personal con sus cónyuges únicamente una a dos veces al año, por periodos que varían entre dos y cuatro semanas. El contacto directo entre ambos es sumamente limitado y se reduce a un máximo de 30 días al año. Durante el periodo que el cónyuge permanece en México seguramente bebe alcohol y exige tener relaciones sexuales. Aparentemente éste no es un problema importante para las esposas, posiblemente porque saben que la presencia de sus compañeros es temporal. Cuando sus cónyuges regresan a Estados Unidos las mujeres nuevamente ejercen el control total sobre sus familias y recursos. Sin embargo, ésta es una situación de alto riesgo para contraer el sida, pues muchas de estas mujeres aceptan participar en conductas sexuales riesgosas porque lo viven como una obligación justa hacia sus compañeros, quienes sufren trabajando en Estados Unidos para mantener a la familia y porque el temor de ser abandonadas por otra familia allá es una amenaza constante (Salgado de Snyder y Díaz-Perez, 1996).

En cuanto a las mujeres del Grupo 3, tienen un nivel de educación por arriba de las otras mujeres entrevistadas, ya que todas trabajan fuera de sus hogares para generar ingresos y tienen menos hijos. Concretamente, en cuanto a la expresión de su sexualidad participan en una mayor variedad de conductas sexuales con

sus parejas y platican con ellos sobre temas con contenido sexual, utilizan medidas de prevención tales como el uso del condón y mantienen una actitud favorable hacia esta práctica. Finalmente, también poseen información adecuada sobre el sida y ETS (causas, consecuencias y métodos de prevención). En cuanto a sus recursos internos, poseen una mayor autoestima y menor sumisión que las mujeres de los otros dos grupos, mas no una mejor capacidad de negociación sexual con sus parejas.

Concretamente, en relación con los resultados —aún parciales— derivados de este estudio, éstos sugieren que a pesar de que las mujeres en los tres grupos fueron socializadas en el mismo contexto sociocultural del México rural, observamos diferencias importantes entre ellas, específicamente entre las que residen en Estados Unidos y las que viven en México. Esto nos obliga a reflexionar en los elementos que se conjugan en el estilo de vida de las mujeres del Grupo 3 que habitan en aquel país del norte.

Estados Unidos es un país cuyo contexto sociocultural no sólo permite, sino que estimula y reconoce positivamente la participación de las mujeres en todos los aspectos de la vida de un país. Las relaciones de género tienden a ser más igualitarias que en el México rural, en donde el papel de la mujer está determinado por una sociedad tradicional dominada por hombres. Para las mujeres del Grupo 3, el trabajar fuera de la casa para generar ingresos y saber que sus derechos son los mismos que los de los hombres, seguramente está relacionado con una mayor autoestima y menor sumisión que sus contrapartes en México, en donde ser mujer continúa siendo determinado por la autoridad masculina. Por otro lado, en aquel país la prevención del sida ha adquirido una importancia fundamental, ya que se han organizado numerosas campañas de prevención dirigidas a hombres y mujeres por igual. En el contexto de la prevención por vía sexual, las campañas se basan en proporcionar a la población información veraz sobre los riesgos que involucran determinadas prácticas sexuales y sobre su método de prevención. El manejo de información adecuada en el contexto general de vida en Estados Unidos parecerían ser las variables que determinan que las mujeres del Grupo 3 sean precavidas con su vida sexual.

Resumiendo y en relación con el sida, podemos concluir que la interacción de factores tanto sociales como psicológicos, los cuales están íntimamente ligados, son los responsables del riesgo

que corren las mujeres de origen rural: bajo nivel de educación, información muy limitada y muchas veces errónea, manejo inadecuado de información, aceptación de las características de género tradicionales, sobre todo su papel sumiso y pasivo en las relaciones sexuales (baja autoestima y ausencia de empoderamiento para negociar las prácticas sexuales con sus compañeros).

Para finalizar esta contribución, quisiera brevemente mencionar algunas de las limitaciones del estudio cuyos resultados parciales fueron presentados en este foro. En primer lugar, el tamaño de la muestra fue reducido. Asimismo, las mujeres del Grupo 3 no forman una muestra representativa, ya que la participación de las incluidas en este grupo dependió del acceso al diario donde fue publicado el anuncio y posteriormente a un teléfono para concertar una cita. El número y tipo de variables psicológicas y sociales en este estudio obviamente fue limitado. Sin embargo, sí nos fue posible identificar variables que en un estudio futuro sobre el tema deben ser necesariamente incluidas. Algunas de éstas podrían ser creencias sobre su propio cuerpo, identidad y sexualidad, fatalismo y procesos psicológicos involucrados en la toma de decisiones, que a su vez determinen las estrategias de enfrentamiento.

Debido al tema de estudio es posible que las mujeres entrevistadas no hayan respondido siempre con la verdad, sobre todo en lo que se refiere a su sexualidad y participación en prácticas sexuales específicas. La muestra estuvo formada lamentablemente sólo por mujeres, ya que hubiera sido valioso contar con las respuestas de sus contrapartes, sobre todo las relacionadas con la expresión de la sexualidad. Finalmente, este estudio fue de carácter cuantitativo y aunque sus resultados son importantes, la utilización de técnicas cualitativas como grupos de enfoque nos hubiera brindado información más detallada sobre el tema investigado.

BIBLIOGRAFÍA

- Aldana, A. (1992), "Mujer, sexualidad y sida", *Mujer y sida*, México, El Colegio de México, pp. 139-158.
- Bronfman, M., S. Camposortega y H. Medina (1989), "La migración internacional y el sida: El caso México y Estados Unidos", en J. Sepúlveda Amor *et al.* (eds.), *Sida, ciencia y sociedad en México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 435-456.

- Bronfman, M. (1992), "Hábitos sexuales de migrantes mexicanos a Estados Unidos y prácticas de riesgo para la infección por VIH", trabajo presentado en el III Congreso Nacional de Salud Pública, Cuernavaca, Morelos.
- CENIDS (1996), "Estadísticas sobre sida", Banco de Datos de CENIDS, SSA.
- Cervantes, R.C. y F. Castro (1985), "Stress coping and mental health: A systematic review", *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 7, pp. 1-73.
- Coates, T. J. (1990), "Strategies for modifying sexual behavior for primary and secondary prevention of HIV disease", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 58, pp. 57-69.
- Coopersmith, S. (1967), *The antecedents of self-esteem*, San Francisco, W.H. Freeman.
- Díaz-Guerrero, R. y E. Melgoza-Enríquez (1994), "Fuerza personal, una medida breve de fibra emocional", *Aletheia*, núm. 13, pp. 21-24.
- González-Block, M.A. y A.L. Liguori (1992), *El sida en los estratos socioeconómicos de México*, Cuernavaca, Instituto Nacional de Salud Pública.
- Hayes-Bautista, D. y O. Matsui (1990), "Immigration and AIDS" reporte interno del *Chicano Studies Research Center*, Los Ángeles, Universidad de California.
- Lara-Cantú, M.A. (1993), *Inventario de masculinidad y femineidad*, México, Manual Moderno.
- y M.A. Verduzco (1990), "Estudio sobre la validez y confiabilidad de la Escala de Autoestima de Coopersmith para adultos", Reporte interno de investigación, *División de Investigaciones Epidemiológicas y Sociales*, Instituto Mexicano de Psiquiatría.
- Liguori, A.L. (1992), "Más que un número", *Mujer y sida*, México, El Colegio de México, pp. 73-181.
- Lozano, A. (1992), "Sida, aborto e ideología: un análisis de prensa", *Mujer y sida*, México, El Colegio de México, pp. 59-70.
- Martina, R.M. (1992), "Sida, el riesgo de ignorar", *Mujer y sida*, México, El Colegio de México, pp. 41-58.
- Matsui, O., G. Rizo y D. Díaz (1990), "Estudio comparativo entre migrantes y no migrantes: Un estudio CAP", ponencia presentada en la Conferencia Binacional sobre el Sida, Los Ángeles, Universidad de California.
- Radloff, E. (1977), "The CES-D Scale: A self report depression scale for research in the general population", *Applied Psychological Measurement*, núm. 1, pp. 385-398.
- Salgado de Snyder, V.N. (1993), "La relación entre indicadores de salud mental y prácticas sexuales de alto riesgo para la infección por VIH en esposas de migrantes a los E.U.", *División de Investigaciones Epidemiológicas y Sociales*, Instituto Mexicano de Psiquiatría.

- , M. J. Díaz-Pérez y M. Maldonado (1996), "AIDS: Risk behaviors among rural Mexican women married to migrants", *AIDS, Education and Prevention*, núm. 8, pp. 134-142.
- Saltijeral, M.T. y L. Ramos (1996), "Características psicosociales de las mujeres víctimas de violencia intrafamiliar: Repercusiones en su estado de salud mental", *División de Investigaciones Epidemiológicas y Sociales*, Instituto Mexicano de Psiquiatría, reporte preliminar del proyecto 4171.
- Valdespino, G. L. *et al.* (1992), "Mujer y sida en México: Epidemiología" en *Mujer y sida*, México, El Colegio de México, pp 27-40.
- Valdespino, G. L., J. Sepúlveda Amor, J. A. Izazola *et al.* (1988), "Patrones y predicciones epidemiológicas del sida en México", *Salud Pública de México*, núm. 30, pp. 567-592.

**III. SEXUALIDADES CONTEMPORÁNEAS:
TRES CONFERENCIA
CON JEFFREY WEEKS**

LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL
DE LAS SEXUALIDADES.
¿QUÉ QUEREMOS DECIR CUANDO HABLAMOS
DE CUERPO Y SEXUALIDAD?

JEFFREY WEEKS

INTRODUCCIÓN

¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad? Sugiero que muchas cosas, en gran medida condicionadas por nuestra procedencia histórica y cultural. Soy consciente de que mucho de lo que digo es específico de una cultura, moldeado por un conjunto de supuestos que derivan de un contexto occidental —y más precisamente— europeo. De entrada pido disculpas por mis preocupaciones eurocentristas; espero que puedan encontrar, detrás de ellas, algunas intuiciones pertinentes para explorar la sexualidad en una escala más amplia y global, así como las experiencias específicas de México.

Permítanme comenzar con una imagen que ha obsesionado la imaginación de muchos de nosotros en Occidente, particularmente en los últimos quince años: los ojos hundidos, los cuerpos demacrados, el ánimo aparentemente deshecho de las personas que viven con el VIH y el sida.

En un periodo como nunca antes visto, en que la salud y la perfección corporal eran percibidos como la medida del éxito y el bienestar, irrumpió asolando al cuerpo un nuevo síndrome de enfermedad, y fue conectado íntimamente con el sexo, con actos por los cuales el VIH podía ser transmitido. Muchos —no sólo aquellos casados con las morales tradicionales y las justificaciones religiosas— presentaron el sida como un efecto necesario de los excesos sexuales, como si los límites del cuerpo hubiesen sido probados y sobrepasados por la “perversidad sexual”. Se trataba,

según los propagandistas más desenfrenados, de la venganza de la naturaleza contra los transgresores de sus fronteras.

Pareció asumirse que el cuerpo expresaba una verdad fundamental acerca de la sexualidad, un fundamento sagrado que había sido transgredido, pervertido por una maligna actividad humana. Pero, ¿de cuál verdad se trataba? Ahora sabemos que este virus —causante del deterioro del sistema inmunológico del cuerpo, que a su vez da lugar al sida— no es selectivo en sus impactos. Éste afecta a heterosexuales y homosexuales, mujeres y hombres, jóvenes y viejos. Y a la vez, no los afecta a todos (¿cómo podría hacerlo?), ni necesariamente a quienes son pareja de gentes con VIH. Contraer el VIH es, en mucho, cuestión de azar, incluso para quienes se vinculan con lo que hoy llamamos actividades de alto riesgo.

Desde luego, cualquier enfermedad que amenace la vida provocará ansiedad, especialmente cuando se vincule con pobreza y desarrollo desigual; de ninguna manera estoy intentando minimizar los terribles efectos del síndrome. Pero el sida se ha convertido en algo más que un grupo de enfermedades; se ha convertido en una poderosa metáfora de nuestras culturas sexuales. La reacción al sida aparece como un signo de nuestra creciente confusión y ansiedad ante nuestros cuerpos y sus actividades sexuales (Sontag, 1988); ha sido vista como una peligrosa advertencia ante los efectos del cambio sexual. El proceso a menudo ha ignorado las experiencias de gentes que viven con la enfermedad del VIH y el sida; experiencias de valor y fuerza moral que enfrentan la enfermedad.

Lo anterior nos lleva a la pregunta: ¿por qué los aspectos relativos al cuerpo y la sexualidad despiertan tanta ansiedad y temor? ¿Qué clase de imágenes vienen a la mente cuando pensamos en la sexualidad?

Pensamos, ciertamente, en cuerpos diferentes, de hombre y mujer, y generalmente asumimos que esto indica una diferencia fundamental entre los "sexos". Pensamos en cuerpos jóvenes y viejos, alrededor de los cuales nuestra cultura ha tejido complejos tabúes sexuales. Pensamos en excitación y relaciones sexuales, así como en la reproducción, vista tradicionalmente como la principal justificación de la actividad sexual, y que —como se evidenció en la reciente Conferencia Mundial de Población— continúa siendo el foco de una acalorada disputa. Pensamos en intimidad y calidez. Pensamos en amor. Pensamos en varias formas de placer. Pensamos en moralidad e inmoralidad, en pecado y en peligro, en violencia

sobre los cuerpos (especialmente de niños y mujeres), ejercida en nombre de la sexualidad y en la imposición de relaciones de poder y dominación. Y ahora pensamos en enfermedad y muerte.

Nos gusta imaginar que nuestros cuerpos nos dicen una verdad última de nosotros, dictando nuestras características, deseos y necesidades fundamentales. No obstante, es cada vez más evidente que los cuerpos y sus potencialidades para el placer sexual y el sufrimiento nunca son "inocentes", ni están libres del juego de nuestra imaginación social e individual, ni de los tabúes y tradiciones culturales. Los cuerpos están revestidos por nuestras historias individuales y colectivas, a un grado de singular importancia.

Entonces, ¿cuál es la relación entre el cuerpo —ese conglomerado de órganos, sentimientos, necesidades, impulsos, posibilidades y limitantes— y nuestros comportamientos, identidades y deseos sexuales? ¿Qué hay en estos temas que los hace tan significativos culturalmente, y tan densos moral y políticamente? Éstas y otras preguntas similares se han vuelto cuestiones clave en los actuales debates sociológicos e históricos. Tratando de responderlas diría que, aunque el cuerpo biológico es el sitio que establece y delimita lo sexualmente posible, la sexualidad es más que simplemente el cuerpo. Coincido con Carole Vance (1984): sugiero que el órgano más importante de los seres humanos está entre las orejas, es decir, nuestra mente. La sexualidad involucra nuestras creencias, ideologías e imaginación, tanto como el cuerpo físico.

Mi ponencia se interesa, entonces, por las vías en que los cuerpos y la sexualidad han sido dotados de ricos e importantes significados en las culturas modernas. Comenzaré explorando las implicaciones de las formas cambiantes en que concebimos al cuerpo, y la importancia de contemplar a la sexualidad como un fenómeno social e histórico. Argumentaré que los cuerpos no tienen significados intrínsecos y que la mejor forma para entender la sexualidad es concebirla como un "constructo histórico".

Luego hablaré de las vías por las cuales han emergido las definiciones dominantes de sexualidad en la modernidad, que implica necesariamente revisar las experiencias de los países industrializados del norte, en los cuales la modernidad —y ahora la posmodernidad— nació. Posteriormente, exploraré cómo las relaciones de poder, particularmente las vinculadas con raza, género y clase (es decir, con cuerpos socialmente diferenciados), adquieren significado para definir los comportamientos sexuales.

LA TEMÁTICA DEL SEXO

Comenzaré revisando el surgimiento de las interpretaciones y significados modernos de la sexualidad.

Hay argumentos de peso para decir que las cuestiones relativas a los cuerpos y los comportamientos sexuales han ocupado el corazón de las preocupaciones occidentales desde hace mucho tiempo; sin embargo, sólo hasta el siglo XIX estas cuestiones han preocupado mayormente a la religión y la filosofía moral, y en la mayoría de los países del sur, por supuesto, éste sigue siendo el caso. Durante los últimos 100 años, la sexualidad también se ha convertido en la preocupación creciente de especialistas médicos, profesionales de otros campos, o reformadores sociales. Desde finales del siglo XIX el tema ha producido, incluso, su propia disciplina, la sexología, que, apoyándose en la psicología, la biología, la antropología, la historia y la sociología, ha tenido una gran influencia para establecer los términos del debate en relación con el comportamiento sexual. El tema sigue siendo, sin embargo, crucial política y socialmente, además de seguir siendo una importante preocupación individual; merece, por tanto, una constante investigación y análisis histórico y sociológico.

He señalado que la sexología fue un factor importante para codificar la forma en que pensamos el cuerpo y la sexualidad; tomemos por ello, como punto de partida, una definición del sexólogo pionero, Richard von Krafft-Ebing. El sexo —escribió en su famoso estudio *Psychopathia Sexualis* (1892, primera edición en inglés 1931)— es un “instinto natural” que “demanda cumplimiento con toda la fuerza y el poder de un conquistador”.

¿Qué podemos deducir de esto? Hay, en primer lugar, un énfasis en el sexo como un “instinto” que expresa necesidades fundamentales del cuerpo. Esto refleja una preocupación posdarwiniana de fines del siglo XIX: explicar todos los fenómenos humanos en términos de fuerzas biológicas identificables, no construidas. Hoy hablaríamos de genes y hormonas, y de su importancia en la conformación de nuestra conducta; pero el supuesto es similar: la biología está en la raíz de todas las cosas, y más en la sexualidad que en ningún otro lado. Todo el tiempo hablamos del instinto o impulso sexual, viéndolo como la cosa más natural en nosotros. Pero ¿lo es? Actualmente, hay un gran número de estudios que indican lo contrario, que la sexualidad es, en realidad, una “cons-

trucción social", una invención histórica que se basa, por supuesto, sobre las posibilidades del cuerpo, pero cuyos significados, y el peso que a ellos atribuimos, están conformados por situaciones sociales concretas. Necesitamos explorar las profundas implicaciones que estos estudios tienen para nuestro entendimiento del cuerpo y la sexualidad.

Tomemos la segunda parte de la cita de Krafft-Ebing: el sexo es una "fuerza conquistadora" que demanda cumplimiento. En ella podemos ver en acción la metáfora central que guía nuestros pensamientos acerca de la sexualidad. El sexo es visto como una energía volcánica que desborda el cuerpo y presiona urgente e incesantemente nuestras conciencias. Pocas gentes, escribe Krafft-Ebing, "son conscientes de la profunda influencia ejercida por la vida sexual sobre la acción, pensamiento y sentimientos del hombre, en su relación social con el otro". En la actualidad, no creo que podamos hablar con tanta seguridad de tal ignorancia. Ahora aceptamos, en parte gracias a los sexólogos, que la sexualidad está, en efecto, en el centro de nuestra existencia.

¿Sorprende entonces que —como ha planteado Michel Foucault— el sexo haya llegado a ser visto como "la verdad de nuestro ser"? (Foucault, 1979).

La siguiente cita del sexólogo inglés Havelock Ellis —quien tuvo gran influencia los primeros treinta años de este siglo— muestra las maneras en que la sexualidad ha sido percibida, en efecto, arrojando una luz especial sobre la naturaleza del yo y la verdad del cuerpo:

El sexo penetra toda la persona; la constitución sexual de un hombre es parte de su constitución general. Hay una considerable verdad en el *dictum*: "un hombre es lo que su sexo es" (Ellis, 1946:3).

En esta cita, el sexo es visto no sólo como una fuerza muy demandante, sino también, al parecer, como un elemento clave en la composición corporal de una persona (como su "constitución"); el sexo aparece como determinante de nuestras personalidades e identidades, al menos si ser hombres lo tomamos en el sentido general de la palabra. Esto plantea la cuestión de *por qué* vemos a la sexualidad de tal manera. ¿Qué tiene la sexualidad que tanto nos convence de estar en el corazón de nuestro ser? ¿Es esto igualmente cierto para hombres y mujeres?

Ello nos conduce al tercer punto que podemos subrayar del *dictum* original de Krafft-Ebing. En el lenguaje de la sexualidad parece predominar lo masculino. Las metáforas utilizadas para describir a la sexualidad como una fuerza implacable parecen derivar de supuestos basados en la experiencia sexual masculina. Da la impresión de que Havelock Ellis va más allá del uso convencional del pronombre masculino, atribuyéndole experiencias universales. Incluso su uso de metáforas (“penetra”) sugiere una subliminal devoción inconsciente al modelo masculino de sexualidad. A cierto nivel, puede parecer una crítica injusta, dado que los sexólogos pretendieron reconocer la legitimidad de la experiencia sexual femenina. Pero en realidad, los sexólogos siguieron —a menudo— una vieja tradición occidental que percibe a la mujer como “*el sexo*”, como si sus cuerpos estuviesen tan impregnados de sexualidad que no hubiese ni siquiera necesidad de conceptualizarlo. Resulta difícil evitar la sensación de que el modelo de sexualidad que domina sus escritos, y quizá también nuestra conciencia social, es el masculino. Los hombres han sido los agentes sexuales activos; las mujeres, a pesar de —o quizás por— sus cuerpos fuertemente sexualizados, han sido vistas como seres sensibles, que despiertan a la vida —usando la significativa frase de Havelock Ellis— gracias al beso de un hombre.

No intento sugerir que la definición de Krafft-Ebing sea la única, ni siquiera la dominante hoy día. Decidí comenzar por ella para ilustrar los puntos centrales de esta ponencia. El argumento principal, como ya he indicado, consiste en que la sexualidad tiene una historia. El desarrollo del lenguaje que usamos es un valioso indicador de ello: se encuentra en constante evolución. El término “*sexo*”, por ejemplo, en inglés significaba originalmente la división de la humanidad en *dos partes*, una masculina y otra femenina. Esto se refería, por supuesto, a las diferencias entre hombres y mujeres, pero también a la manera en que se relacionaban. Como veremos más adelante, esta manera de ver las cosas es muy significativa, pues difiere bastante de lo que hoy entendemos; en nuestros días, los hombres y las mujeres son fundamentalmente diferentes. A partir del siglo XIX, más o menos, el “*sexo*” ha adquirido un significado más preciso: se refiere a las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres, a cuerpos nítidamente diferenciados, a lo que nos divide más que a lo que nos une.

Tales cambios no son accidentales. Indican una complicada historia, en la cual las diferencias (sean éstas entre hombres y mujeres, heterosexuales u homosexuales), al igual que la actividad sexual, han llegado a ser consideradas de primera importancia por la sociedad. ¿Es posible, por tanto, describir cierto comportamiento sexual como "natural" o "contranatura", sin que el juicio resulte polémico? No lo creo.

El segundo punto importante de esta ponencia está en estrecha relación con el anterior. Nuestros comportamientos, identidades, creencias, definiciones y convenciones sexuales no han evolucionado simplemente, como impulsadas por la marea, han sido moldeadas en medio de relaciones de poder. Lo más obvio ha sido ya mencionado en la cita de Krafft-Ebing: las relaciones entre hombres y mujeres, que han desvalorado la sexualidad femenina y la han definido en función del hombre. Pero la sexualidad ha sido un campo peculiarmente sensible para demarcar otras relaciones de poder. Iglesia y Estado han mostrado un interés continuo en la forma en que pensamos o nos comportamos. En los últimos dos siglos, aproximadamente, podemos apreciar la intervención de la medicina, psicología, trabajo social y profesiones similares, todas buscando opinar sobre las formas apropiadas en que han de regularse nuestras actividades corporales. Las diferencias raciales y de clase han complicado aún más el cuadro, pero, a la vez, han aparecido otras fuerzas, sobre todo feministas y movimientos pro reforma sexual de varios tipos, cuyos orígenes pueden haber estado en Norteamérica y Europa, pero cuya influencia se ha expandido a todo el mundo; estas fuerzas se han resistido a las prescripciones de los expertos, tanto los tradicionales como los modernos. Los códigos e identidades sexuales que damos por hecho, que nos parecen inevitables e incluso "naturales", han sido frecuentemente forjados en este complejo proceso de definición y autodefinition, lo que ha hecho de la moderna sexualidad algo central para la forma en que el poder opera en la sociedad moderna.

En la exposición que sigue seré muy cuidadoso con el uso y el significado de los términos, por eso terminaré esta parte aclarando los términos básicos que usaremos. "Sexo" será utilizado en el sentido antes mencionado: un término descriptivo de las diferencias anatómicas básicas, internas y externas del cuerpo, que percibimos al diferenciar hombres y mujeres. Aunque estas distinciones anatómicas generalmente se dan al nacer, los significados atribui-

dos a ellas son, en gran medida, históricos y sociales. Para describir la diferencia *social* entre hombres y mujeres usaré el término “género”. Y utilizaré “sexualidad” como un término para describir, en general, la serie de creencias, relaciones e identidades —históricamente conformadas y socialmente construidas— relativas a lo que Foucault ha llamado “el cuerpo y sus placeres”.

La frase “construccionismo social” será usada como una forma breve de describir la concepción histórica que adoptaremos ante los cuerpos y la sexualidad. Quizá la frase suene algo tosca y mecanicista, pero con ella sólo se intenta mostrar que nuestra comprensión de las actitudes hacia el cuerpo y la sexualidad debe partir de su contexto social específico, del estudio de las variantes históricas y culturales que condicionan el surgimiento de ciertos atributos importantes, asignados a la sexualidad en un periodo particular; además, deben descubrirse las diversas relaciones de poder que conforman y hacen ver la conducta como algo normal o anormal, aceptable o inaceptable. El construccionismo social se contrapone al “esencialismo” sexual —postura expresada en la definición de Krafft-Ebing— y predominante, hasta hace poco, en la mayoría de los estudios.

El esencialismo es un método que pretende explicar las propiedades de la compleja totalidad sexual remitiéndola a una supuesta verdad o esencia interior. Tal aproximación reduce la complejidad del mundo a una imaginaria simplificación de sus partes constitutivas, a la vez que trata de explicar a los individuos como productos automáticos de sus impulsos internos.

Contra tales supuestos, propondré que los significados que damos al cuerpo y la sexualidad están socialmente organizados, sustentados en una variedad de lenguas que tratan de decirnos qué es el sexo, qué debe ser y qué puede ser.

HISTORIANDO EL CUERPO

Michel Foucault ha sido mencionado ya varias veces. Se debe a que su estudio sobre la “historia de la sexualidad” ha sido central en las polémicas recientes suscitadas entre historiadores y científicos sociales acerca del cuerpo y la sexualidad.

Citemos:

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 (Foucault, 1979:152).¹

¿Qué y a quién se desafía aquí?

Es muy claro que se está desafiando a las visiones esencialistas que ya hemos examinado brevemente. El autor sostiene con firmeza que la sexualidad no es un “continente oscuro” (famosa frase de Freud sobre la sexualidad femenina) que necesite ser explorado por sus especialistas. Se apunta aquí contra los sexólogos, supuestos científicos del cuerpo y el sexo, aludiendo claramente a que ellos han ayudado, en parte, a “construir” la sexualidad como un dominio privilegiado del saber. Al establecer una esfera especial del conocimiento, buscar las “leyes naturales” que gobernarían al supuesto mundo del sexo, y argumentar que la sexualidad tiene una influencia especial en todos los aspectos de la vida —mientras el cuerpo dice la verdad última—, los sexólogos, en cierto sentido han ayudado a “inventar” la importancia que hoy damos al comportamiento sexual.

También se apunta contra otro objetivo: la tradición particular de ciertos teóricos que conciben a la sexualidad como una fuerza que en sí misma ofrece una forma de resistencia al poder. Autores como Wilhelm Reich afirmaban, en la década de 1930 y 1940, que la sociedad capitalista sobrevivía y se autorreproducía reprimiendo nuestra sexualidad sana y natural (Weeks, 1985). Si el cuerpo se liberara de las coacciones del trabajo obligatorio; si sus instintos —fundamentalmente sanos— se pudiesen manifestar libremente, entonces las enfermedades sociales podrían ir desapareciendo. Así, la “liberación sexual” ofreció una posibilidad para desafiar al opresivo orden social y se mostró como un elemento clave de la batalla por el cambio social.

Contra tales creencias, Foucault se opuso a lo que él denominó la “hipótesis represiva”, es decir, la creencia de que la sociedad

¹ Como se sabe, la obra de Foucault fue originalmente escrita en francés. En vez de retraducir del inglés, preferimos citar la versión castellana de *Historia de la sexualidad I, la voluntad de saber*, México, Siglo XXI Editores, decimoprimer edición en español, 1984, p. 129. Por lo demás, Weeks se equivoca en el número de página que cita: se trata de la p. 105 —y no la p. 152— de la versión inglesa que él usa. (N.T.)

intenta controlar incesantemente cierta energía natural e ingobernable que emana del cuerpo. No es que Foucault se opusiera a un orden sexual más liberal, sino todo lo contrario. Pero creía que los argumentos esencialistas ignoraban un evento central de las sociedades occidentales modernas: la sexualidad es un “dispositivo histórico” desarrollado como parte de una compleja red de regulaciones sociales que organizan y conforman (“vigilan”) los comportamientos y los cuerpos individuales. La sexualidad no puede actuar como resistencia al poder, al estar tan involucrada en las formas con que el poder opera en la sociedad moderna.

Foucault ha sido el teórico más influyente del enfoque “socio-construccionista” de la historia y la sociología de la sexualidad. Sin embargo, su trabajo puede ser mejor entendido tomando en cuenta cómo fue construyéndolo con base en varias críticas al esencialismo sexual que tuvieron orígenes modestos. Quiero considerar brevemente algunas de las corrientes que han alimentado este enfoque histórico. (Para una exposición más amplia, véase Weeks, 1985.)

1. Desde la antropología social, la sociología y el trabajo de investigadores de lo sexual ha venido creciendo la conciencia del enorme rango de patrones sexuales que han existido en otras culturas, *así como* dentro de la nuestra, cualquiera que ésta sea. Ser conscientes de que la manera en que hacemos las cosas no es la única manera de hacerlas, puede constituir una saludable sacudida a nuestra eurocentricidad. Debe forzarnos a cuestionar por qué las cosas son como hoy son. Otras culturas y subculturas son un espejo de nuestra propia transitoriedad.

¿Qué implica esto para nuestro pensamiento acerca de la moderna sexualidad? Los sociólogos estadounidenses John Gagnon y William Simon han argumentado en su libro *Sexual Conduct* (1973) que la sexualidad se halla sujeta al molde sociocultural en niveles superables sólo por pocos comportamientos humanos. Tal idea contradice en gran medida nuestra normal creencia de que la sexualidad nos dice la verdad última acerca de nosotros mismos y nuestros cuerpos; más bien ella puede decirnos mucho acerca de la verdad de nuestra cultura. Los autores sugieren que anteriores sociedades pudieron haber necesitado “inventar” cierta importancia para la sexualidad. Foucault va más lejos afirmando que, en Occidente, la totalidad del dispositivo de sexualidad fue hasta

cierto punto inventado, dando lugar a la occidental "ciencia del sexo", claramente distinta de las "artes eróticas" prevaletentes en otras partes del mundo. Tales afirmaciones son profundamente desafiantes.

2. El legado de Sigmund Freud y su teoría del inconsciente dinámico ofrece otra fuente para la nueva aproximación a la sexualidad. Lo que el psicoanálisis buscaba establecer, al menos en su forma original, fue que el inconsciente se contradice frecuentemente con las certidumbres aparentes de la vida consciente. Lo podemos detectar, se ha dicho, en síntomas neuróticos, a través del análisis de los sueños, o de los actos fallidos de la vida cotidiana, indicativos de deseos o anhelos reprimidos. La vida mental —sobre todo las fantasías— revela diversidad de deseos, bisexuales y potencialmente "perversos", de los cuales el ser humano es heredero. Tales afirmaciones perturban la aparente solidez, tanto del género como de la necesidad y la identidad sexual, pues sugieren que éstos son logros precarios, conformados en el proceso en que un "animal humano" adquiere las reglas de la cultura, por medio de un complejo desarrollo psicosocial. Y si las culturas difieren —que por supuesto lo hacen—, tendremos entonces que formular las difíciles preguntas relativas a las estructuras sociopsíquicas del género y la sexualidad que hayan existido en las distintas culturas.

3. Al lado de estos desarrollos teóricos, la "nueva historia social", desarrollada en Norteamérica y Europa durante las últimas dos décadas, ha explorado áreas hasta entonces ignoradas por los historiadores, de las cuales la historia del cuerpo y el género (*e.g.* Turner, 1984; Laqueur, 1990), así como de la sexualidad, son de capital interés para nuestras preocupaciones. Diversos estudios han cuestionado la rigidez de las ideas prevaletentes acerca de lo que constituye la masculinidad y la feminidad; han explorado la naturaleza cambiante del ámbito doméstico y laboral, y han arrojado nueva luz sobre el desarrollo de las categorizaciones sociales (por ejemplo de niñez, prostitución y homosexualidad) así como de las identidades sexuales (Weeks, 1989). Han sugerido que tomamos por natural lo que en realidad tiene complejas historias.

4. Por último, el surgimiento de nuevas políticas en torno a la sexualidad, tales como el feminismo, lesbianismo, movimientos *gay*

y otros movimientos sexuales radicales, han desafiado muchas certidumbres tradicionales sobre lo sexual en Occidente, y han arrojado nueva luz sobre las intrincadas formas de poder y dominación que conforman nuestras vidas sexuales. ¿Por qué la dominación masculina es tan endémica, culturalmente hablando? ¿Por qué la sexualidad femenina es vista con tanta frecuencia como subsidiaria de la del hombre? ¿Por qué nuestras distintas culturas festejan la heterosexualidad y discriminan la homosexualidad? Estas preguntas pueden tener un sesgo occidental, pero influyen sobre los movimientos feministas y de reforma sexual en todo el mundo.

Todas estas tendencias obligan a confrontarnos con cuestiones fundamentalmente históricas y sociales, y nos llevan a preguntar por las fuerzas culturales que conforman nuestros significados sexuales.

Hacernos tales preguntas no significa que olvidemos el cuerpo biológico. Es mediante el cuerpo que experimentamos placer y dolor. Más aún, hay cuerpos masculinos y cuerpos femeninos, los cuales dan origen a experiencias muy diferentes, como el nacimiento de un hijo, por ejemplo. De gran importancia es notar también que nuestras necesidades y deseos sexuales no son experimentados como algo casual, ni como productos de una sociedad. Ellos aparecen profundamente arraigados en nosotros, en tanto individuos.

Esto no invalida, sin embargo, el punto fuerte de la argumentación construccionista. Su objetivo no consiste en ofrecer explicaciones dogmáticas acerca de cómo son adquiridos los significados sexuales *individuales*. Tal cuestión tiene, hasta cierto punto, un sentido agnóstico. La preocupación principal del construccionismo radica en investigar cómo los significados *culturales* surgen y cambian. No estamos interesados, por ejemplo, en lo que causa la heterosexualidad o la homosexualidad de los individuos, sino en por qué y cómo privilegia nuestra cultura a unos, mientras margina—cuando no discrimina— a otros. El construccionismo social plantea, además, otra cuestión central: ¿por qué nuestra cultura asigna tal importancia a la sexualidad, y cómo se originó tal importancia?

Todas éstas son cuestiones legítimas para la investigación social, y ahora quisiera revisarlas con mayor detalle, tomando como punto de partida el trabajo de Michel Foucault.

Sexualidad y normas sexuales

Estableciendo “lo normal” y “lo anormal”

La historia de la sexualidad es, para Foucault, una historia de nuestros discursos acerca de la sexualidad, a través de los cuales la sexualidad es construida como un saber que conforma las maneras en que pensamos y entendemos el cuerpo. La experiencia occidental de la sexualidad, sugiere el autor, no radica en la inhibición del discurso, no puede ser caracterizada como un régimen de silencio, sino, por el contrario, como una incitación constante e históricamente cambiante a producir discursos sobre el sexo. Esta explosión discursiva forma parte de un creciente y complejo dispositivo de control sobre los individuos, no basado en la prohibición o en la negación, sino en la producción e imposición de una red de definiciones sobre las posibilidades del cuerpo:

El dispositivo de sexualidad no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sino el de proliferar, innovar, anexar, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global (Foucault, 1979: 107).²

El estudio del dispositivo de sexualidad está ligado estrechamente con el análisis de lo que Foucault llama sociedad disciplinaria, la cual es característica de las formas modernas de regulación social, de una sociedad de vigilancia y control, esbozada por Foucault en *Vigilar y castigar* (1984). En este estudio, el autor explica por qué no debemos concebir el poder —en la época moderna— como una fuerza negativa, que operaría con base en la prohibición (“no harás”),³ sino como una fuerza positiva, preocupada por fomentar y administrar las vidas (“harás esto o aquello”). En este “bío-poder” —como Foucault le llama—, la sexualidad tiene un papel fundamental, pues el sexo es el pivote sobre el cual se monta toda la “biotecnología”: “el sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie”, es decir, ofrece una forma

² Tomado de la versión castellana de *Historia de la sexualidad I, la voluntad de saber*, México, Siglo XXI Editores, decimoprimer edición en español, 1984, p. 130. (N. del T.)

³ En el original, “thou shalt not” (“no has de...”), frase en inglés antiguo con que comienza cada uno de los Diez Mandamientos. (N.T.)

de regular tanto los cuerpos individuales como los comportamientos poblacionales (el "cuerpo político"), como un todo.

Foucault identifica cuatro conjuntos estratégicos que vinculan entre sí cierta variedad de prácticas sociales y técnicas de poder en Occidente, desde el siglo XVIII. En conjunto, éstos forman mecanismos de poder y saber específicos, centrados en el sexo. Su dominio se despliega en torno a la sexualidad de la mujer, la sexualidad de los niños, el control de los comportamientos procreativos y el señalamiento de las perversiones sexuales como problema de patología individual. En el curso del siglo XIX, tales estrategias produjeron cuatro figuras a ser observadas y controladas, inventadas dentro de los discursos reguladores: la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja legal que usa anticonceptivos y el "perverso", especialmente el homosexual.

El argumento es significativo, sobre todo, porque se opone a una creencia, según la cual la regulación social como medio de control actúa sobre ciertas formas preexistentes del ser. En realidad, una preocupación social generalizada por controlar las poblaciones ha producido tipos peculiares de personas, evocados a la vez que controlados por un complejo saber-poder. Esto no significa que la sexualidad femenina, la masturbación, el control natal o la homosexualidad no existieran antes. Lo que se quiere mostrar es que la materialización de personas con esas características, la creación de "posiciones subjetivas" alrededor de tales actividades, constituye un fenómeno histórico.

Las dimensiones sociales de la sexualidad

La sexualidad —sugerimos— se encuentra configurada en la intersección de dos grandes inquietudes: nuestra subjetividad (qué y quiénes somos) y nuestra sociedad (salud, prosperidad, crecimiento y bienestar de la población como un todo). Ambas se hallan íntimamente vinculadas, pues en su corazón encontramos al cuerpo y sus potencialidades. Desde que la sociedad se preocupa más y más por la vida de sus integrantes —interesada por la uniformidad moral, prosperidad económica, seguridad nacional e higiene y salud— también ha crecido su atención hacia la disciplina de los cuerpos y la vida sexual de sus individuos. Esto ha originado complejos métodos de control y administración, el florecimiento de ansiedades morales, de propuestas médicas, higiénicas, legales

y benefactoras, así como de investigaciones científicas, todos diseñados para la comprensión del yo a través del entendimiento y la regulación del comportamiento sexual.

En los países occidentales —al menos—, la era victoriana es clave para entender el proceso en toda su complejidad. Tradicionalmente los historiadores han mostrado el carácter represivo del periodo, y en muchos aspectos han dado una imagen precisa. Hubo, en efecto, mucha hipocresía moral en las personas (especialmente los hombres), y en una sociedad que se proclamaba respetable pero hacía otras cosas. La sexualidad de las mujeres fue severamente regulada para garantizar la "pureza"; al mismo tiempo, la prostitución proliferó por doquier. Las enfermedades venéreas fueron una gran amenaza, pero se les enfrentó con el intento de controlar y regular la sexualidad femenina, más que la masculina. Las famosas Leyes contra Enfermedades Contagiosas en la Inglaterra de 1860 —con las cuales se militarizaron algunos pueblos y se practicaron exámenes obligatorios a las mujeres sospechosas de ser prostitutas y transmitir enfermedades venéreas— fueron vistas, por muchos obreros y feministas, como un ataque a la libertad individual (Walkowitz, 1980).

El nuevo orden legal, más secular, gradualmente se extendió en el siglo XIX, marcando un cambio decisivo: el paso de la regulación eclesiástica a la estatal sobre el comportamiento sexual, con frecuencia mucho más eficaz en el control, incluso de las pequeñas faltas. La pena de muerte contra la sodomía, por ejemplo, terminó en 1861; en la práctica, sin embargo, se robusteció el régimen de control sobre la homosexualidad masculina al ser aprobado el Decreto de Enmienda a la Ley contra el Crimen de 1885, que, en efecto, ilegalizó todas las formas de actividad homosexual entre hombres, tanto públicas como privadas (Weeks, 1990).

Esta evolución, con toda su carga de ansiedades y temores hacia el cuerpo, no debe llevarnos a creer, sin embargo, que los victorianos fueron renuentes para hablar del sexo. Por el contrario, es posible afirmar que ellos, como sus sucesores, estuvieron casi obsesionados por hacerlo.

Si nos fijamos en los momentos clave de la historia británica a partir del siglo XIX, veremos que, en un sentido u otro, la preocupación por el comportamiento sexual ocupó un lugar central. En la crisis de las guerras revolucionarias francesas, a principios del siglo, hubo una preocupación por el declive moral, creyendo que

era inseparable del derrumbe del *ancien régime*. Los ideólogos de la clase media buscaban una nueva moral burguesa que se opusiera a la inmoralidad de la aristocracia y la amoralidad de las masas trabajadoras. En las décadas de los años treinta y cuarenta del siglo XIX, con la primera crisis del nuevo orden industrial, hubo un interés casi obsesivo en la sexualidad de las mujeres trabajadoras y de los niños que laboraban en minas y fábricas. El cuerpo de Comisiones Reales de este periodo trató con lujo de detalle el libertinaje sexual en los nuevos centros manufactureros.

A mediados del siglo XIX, acicateados por la expansión de epidemias —como el cólera y la tifoidea— en pueblos y ciudades sobrepobladas, los intentos de reforma social se concentraron en cuestiones de salud y moralidad personal. De la década de los sesenta a la de los noventa en el XIX, la prostitución, las enfermedades venéreas, la inmoralidad pública y el vicio privado estuvieron en el centro del debate; muchos escogieron ver en la decadencia moral un símbolo de la decadencia imperial.

Tales preocupaciones no fueron exclusivas del siglo XIX. Es más correcto decir que la sexualidad se ha ido convirtiendo en una obsesión pública cada vez mayor, particularmente en relación con la integridad de la población británica (Weeks, 1989). En los años previos a la primera guerra mundial hubo un apogeo de la eugenesia, es decir, la procreación planificada de los mejores. Aunque nunca dominante, esta disciplina tuvo una influencia significativa en la conformación de las políticas de bienestar y en el intento de reordenar las prioridades nacionales, de cara a la competencia internacional. También alimentó un pujante racismo en el periodo de entreguerras, cuando los políticos temían que un declive poblacional permitiera el predominio de las “razas inferiores”. En la década de los cuarenta del presente siglo, momento clave para el establecimiento del Estado benefactor (*Welfare State*), hubo un interés apremiante por los méritos del control natal (“planificación familiar”), buscando asegurar que una clase adecuada de personas formara las familias, y que hubiese papeles apropiados para hombres y mujeres (especialmente mujeres) dentro de las familias del mundo feliz⁴ de la socialdemocracia.

⁴ En el original en inglés: *the brave new world*, aludiendo a la novela de Aldous Huxley.

Ligado a lo anterior, hacia la década de los cincuenta, en plena guerra fría, tuvo lugar una nueva búsqueda de degenerados sexuales, especialmente homosexuales, quienes viviendo alejados de sus familias eran particularmente vulnerables. Para la década de los sesenta, un nuevo liberalismo ("tolerancia") pareció abrirse paso entre el relajamiento de los viejos códigos sociales autoritarios y el descubrimiento de nuevas modalidades de regulación social, basadas en los últimos aportes de la psicología social y en una redefinición de la división entre lo público y lo privado. Durante la década transcurrida entre los setenta y ochenta tuvo lugar el principio de una violenta reacción contra lo que se consideró excesivo en las décadas anteriores, convirtiéndose la sexualidad —quizá por primera vez— en un verdadero asunto político de primer orden, emergiendo la nueva derecha contra el feminismo, la nueva militancia homosexual y el "declive de la familia", convertidos así en símbolos contundentes de la decadencia nacional.

¿Qué se juega en estos debates recurrentes sobre moralidad y comportamientos sexuales? Seguramente están presentes una serie de cuestiones distintas e interrelacionadas: las relaciones entre hombres y mujeres, el problema de las desviaciones sexuales, la cuestión de la familia y demás vínculos de parentesco, las relaciones entre niños y adultos, así como el asunto de la diferencia, sea de clase, género o raza. Aun cuando tienen una larga historia, todas estas cuestiones se han convertido —en los últimos dos siglos— en problemas cruciales, centrados a menudo en aspectos sexuales. Éstas ilustran la fuerza de una creencia: los debates sobre la sexualidad son debates sobre la sociedad: como marche el sexo, marcha la sociedad.

Nos hemos concentrado, hasta el momento, sobre la importancia simbólica atribuida a la sexualidad, y en algunas de las razones para ello. Sin embargo, es importante reconocer que la sexualidad no es un dominio unificado. Es conformada y reconformada en el contexto de relaciones de poder. A su vez, el poder no opera mediante mecanismos simples de control. Opera, en realidad, a través de mecanismos complejos y superpuestos —y frecuentemente contradictorios— que generan dominación y oposiciones, subordinación y resistencias. Existen muchas estructuras de dominación y subordinación en el mundo de la sexualidad, pero son tres los ejes considerados como particularmente importantes en el discurso de Occidente: los de clase, de género y de raza. Veamos cada uno.

Sexualidad y poder

Clase y sexualidad

Las diferencias de clase en la regulación sexual no son exclusivas del mundo moderno; sin embargo, aparentemente se han demarcado mejor en los últimos 200 años. Más aún, Foucault ha propuesto que la idea misma de "sexualidad", como dominio unificado, es esencialmente una idea burguesa, desarrollada como parte de un movimiento de autoafirmación de una clase, ansiosa por diferenciarse de la inmoralidad de la aristocracia y la supuesta promiscuidad desenfrenada de las clases bajas de Europa Occidental. Fue básicamente un esfuerzo colonizador, encaminado a acondicionar el comportamiento y la política sexual a su propia imagen. Los elevados estándares de vida familiar desarrollados en el siglo XIX (los "valores victorianos"), con una fuerte demarcación entre los papeles masculino y femenino, con un nuevo énfasis en la necesidad de elevar el comportamiento público a los mejores estándares de la vida privada, y un interés marcado en la vigilancia pública de la sexualidad no marital y no heterosexual, elevaron las normas por las cuales se juzgaba todo comportamiento.

En la misma dirección, el esfuerzo colonizador se extendió más allá de sus orígenes occidentales, haciendo no poco uso de los mecanismos formales e informales del imperialismo occidental. Las definiciones occidentales de comportamiento sexual apropiado fueron —en gran medida— impuestas a los países no occidentales, al grado de que lo definido en Occidente como sexual es ahora, por mucho, lo que se cree es la sexualidad. Tomemos la distinción entre heterosexualidad y homosexualidad, a la que regresaré en mi siguiente ponencia. La distinción surgió en Europa, a fines del siglo XIX, como una forma de categorizar distintos patrones de conducta. Hoy, la distinción se ha vuelto universal. Pero existen amplias evidencias de que su adecuación a los distintos patrones sexuales que prevalecen en otras culturas no ha sido sencilla, incluyendo a México.

El esfuerzo colonizador no significa, por supuesto, que todo —o incluso la mayor parte del comportamiento— se adecue a la norma. Los historiadores han proporcionado muchas evidencias de cómo la clase obrera en Occidente se resistió con fuerza a las costumbres de la clase media. Patrones de conducta heredados de

sus ancestros rurales seguían estructurando la cultura sexual de la clase obrera hasta bien entrado el siglo xx, justo como los patrones tradicionales de vida se mantienen hasta el presente en los países en vías de desarrollo. Que los patrones sean diferentes no significa que sean menos morales. Es verdad, en cambio, que los patrones sexuales del presente siglo son el resultado de luchas sociales, en las cuales clase y sexualidad se hallan inseparablemente ligadas. Esto suele reflejarse incluso en la fantasía, como en la creencia, evidente en la cultura occidental masculina de clase alta, tanto homosexual como heterosexual, de que las mujeres o los hombres de la clase obrera son algo más espontáneos, más cercanos a la naturaleza que otras gentes.

Una visión similar ha estructurado también las creencias sobre las culturas no occidentales, consideradas inferiores a Occidente en una escala evolutiva, y que por tanto requieren superación; o, en el extremo opuesto, festejadas como primitivas y naturales. Ambos puntos de vista, profundamente paternalistas, ilustran las visiones occidentales.

Podemos afirmar con cierta seguridad que, en distintas épocas, existen distintos patrones clasistas ante la sexualidad. Las actitudes hacia el control natal, por ejemplo, han variado considerablemente, asumiendo las clases profesionales en Occidente la pauta de la contracepción artificial desde el siglo xix en los años sesenta, mientras que las familias obreras eran aún numerosas en el periodo posterior a la segunda guerra mundial (McLaren, 1978; Weeks, 1989). Sin embargo, es imprudente generalizar sobre patrones de clase. Como hoy en muchas partes del Tercer Mundo, tener familias numerosas fue racionalmente económico en ciertas circunstancias e inapropiado en otras. En otras palabras, factores geográficos, religiosos, de ocupación, y otros más, juegan inevitablemente cierto papel en la conformación de los patrones de clase.

Lo mismo vale en relación con otros aspectos del comportamiento sexual, como las actitudes ante la masturbación, la aceptación de la prostitución eventual, las actitudes ante la homosexualidad, etc. (Kinsey *et al.*, 1948, 1953). En otras palabras, la clase ha sido un factor clave, aunque no siempre decisivo en conformar las preferencias de la actividad sexual.

Género y sexualidad

Esto nos conduce a la cuestión del género. Las clases están formadas de hombres y mujeres, y las diferencias de clase y estatus pueden no tener el mismo significado para mujeres que para hombres. El género es una división crucial.

El género no es simplemente una categoría analítica; es, como las investigadoras feministas han documentado, una relación de poder. En consecuencia, los patrones de sexualidad femenina son, de manera ineludible, un producto histórico del poder de los hombres para definir lo necesario y lo deseable.

El siglo XIX fue un momento clave en la redefinición de la sexualidad femenina en Occidente, en términos que han influido profundamente nuestros conceptos —no menos que nuestros supuestos— acerca de la importancia de las diferencias corporales. Thomas Laqueur (1990) ha argumentado que las transformaciones políticas, económicas y culturales del siglo XVIII crearon el contexto en el cual la articulación de diferencias radicales entre los sexos devino culturalmente imperativo.

En un amplio y detallado estudio sobre la evolución de los conceptos de sexo y género desde los griegos hasta al siglo XX, Laqueur propone la existencia de cambios fundamentales en las formas en que hemos percibido las relaciones entre los cuerpos masculinos y femeninos. Explica que hasta el siglo XVIII, el discurso dominante “interpretaba los cuerpos masculinos y femeninos como versiones dispuestas, jerárquica y verticalmente, de un solo sexo” (Laqueur, 1990: 10). Jerárquico, el modelo de un solo sexo interpretaba al cuerpo femenino como una versión inferior e invertida del masculino; sin embargo, enfatizaba la importancia del placer sexual femenino, especialmente para el proceso de reproducción. Placer y orgasmo femenino eran vistos como parte necesaria de una exitosa fecundación. El hundimiento de este modelo, tanto en los debates políticos como en los médicos, condujo a su remplazo en el siglo XIX por un modelo reproductivo que enfatizó la existencia de dos cuerpos bien diferenciados, la radical oposición de las sexualidades masculina y femenina, el funcionamiento automático del ciclo reproductivo de la mujer, así como su carencia de sentimientos sexuales. Fue un momento crítico en la reconfiguración de las relaciones de género en Occidente, que propuso la diferencia absoluta entre hombre y mujer; ya no un mismo cuerpo

parcialmente diferenciado, sino dos cuerpos singulares, el masculino y el femenino.

Laqueur argumenta que el cambio por él mostrado no surgió simplemente del avance científico, ni fue producto lineal de los esfuerzos de control social de las mujeres por los hombres. El surgimiento de un discurso sobre la diferencia sexual posibilitó que una gama de diferentes —y frecuentemente contradictorias— reacciones sociales y políticas emergiera. Pero en el corazón de las definiciones que surgían se encontraban nuevas relaciones políticas y culturales, producidas por cambios en el equilibrio de poder entre hombres y mujeres. La nueva percepción de la sexualidad femenina y la biología de la reproducción han sido fundamentales para el moderno discurso social y político, que enfatiza la diferencia y la división más que la similitud y la complementariedad.

Raza y sexualidad

Clase y género no son, sin embargo, las únicas diferencias que configuran la sexualidad. Las categorizaciones de clase y género se intersectan con las étnicas y raciales. Este aspecto de la sexualidad ha sido generalmente ignorado —hasta recientemente— por los historiadores y científicos sociales de Occidente, pese a ser un elemento vital de la historia de la sexualidad.

Las ideologías sexuales de fines del siglo XIX mostraban a la gente negra o de color distinto al blanco como “el salvaje”, evolutivamente inferior al blanco, más cercano a los orígenes de la especie humana, y por tanto más próximo a la naturaleza. Tales visiones sobrevivieron, incluso, entre los antropólogos relativistas que a principios de siglo desplazaron a muchos de los teóricos evolucionistas (Coward, 1983). Uno de los atractivos de exhibir a las culturas no occidentales era justamente el sentimiento subliminal que los veía vagamente como más liberados de las restricciones de la civilización. Sea que representasen la infancia de la humanidad o la promesa de una espontaneidad libre de los efectos de una civilización corrompida, el común denominador fue la diferencia simbólica representada por el cuerpo de color distinto al blanco.

La conciencia de otras culturas y otras costumbres sexuales planteaba, por tanto, desafíos y amenazas. A sexólogos como Havelock Ellis, la existencia de testimonios procedentes de sociedades no occidentales les proporcionó una justificación para sus

críticas reformistas de las normas sexuales occidentales. Pero a la vez, Ellis —como muchos otros de su generación— apoyaron políticas eugenésicas, basados en la creencia de que era posible mejorar el “inventario racial”,⁵ planificando la reproducción de los mejores de la sociedad. El supuesto mejoramiento de la raza descansaba, a su vez, en dos presupuestos relacionados: el “inventario” de obreros, empobrecidos y con cuerpos debilitados por la mala salud y los efectos de la sociedad industrial, descalificaba a esta clase de la esperanza de un progreso social; por otro lado, la existencia de razas inferiores, particularmente fértiles, representaba una amenaza para el futuro de las razas imperiales de Europa. El objetivo explícito de gente como Ellis era el mejoramiento de la especie humana, más que de alguna raza en particular, pero, inevitablemente, los presupuestos acerca de lo que era socialmente deseable estaban infiltrados por las creencias y posibilidades de su tiempo.

Puede argumentarse que la definición misma de masculinidad y feminidad, así como de comportamiento sexual apropiado para cada uno de los sexos, ha sido conformada en los últimos dos siglos, en gran medida, como respuesta al Otro, representado por las culturas extranjeras. Piénsese, por ejemplo, en el mito de la hipersexualidad de los hombres negros y en la amenaza que representan para la pureza femenina, común en muchas situaciones coloniales, así como en el sur de Estados Unidos. Considérese la importancia, para el establecimiento del *apartheid* en Sudáfrica, de la prohibición de las relaciones sexuales entre miembros de grupos raciales diferentes. O la fascinación por la exótica sexualidad de las mujeres de otras culturas, como es representada en el arte y la literatura. La sexualidad occidental, con sus normas de diferenciación sexual, monogamia, heterosexualidad y (al menos en algunos periodos) respetabilidad, ha sido tanto desafiada como minada, y finalmente reafirmada, por el conocimiento de otras culturas, otros cuerpos y otras sexualidades.

El examen de relaciones de poder tocantes a la clase, el género y la raza demuestra la complejidad de las fuerzas que conforman los comportamientos y actitudes sexuales. Estas fuerzas abren el camino, a su vez, al desarrollo de identidades sexuales diferenciadas. En la próxima ponencia abordaremos, con más detalle, la cuestión de la identidad en su conjunto, mostrando los factores

⁵ *Racial stock*, en el original en inglés. (N. del T.)

clave que han conformado las divisiones que asumimos como naturales, pero que en realidad han sido históricamente construidas. El estudio de las identidades sexuales nos ayudará a confirmar que la sexualidad es, en efecto, una construcción cultural.

Traducción de Enrique Dávalos López

BIBLIOGRAFÍA

- Caplan, Pat (ed.) (1987), *The Cultural Construction of Sexuality*, Londres, Tavistock.
- Coward, Rosalind (1983), *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Ellis, Havelock (1946), *The Psychology of Sex*, Londres, William Heineman.
- Foucault, Michel (1979), *The History of Sexuality*, vol. 1, *An Introduction*, Londres, Allen Lane.
- Gagnon, John y William Simon (1973), *Sexual Conduct*, Londres, Hutchinson.
- Krafft-Ebing, Richard von (1931), *Psychopathia Sexualis* (edición original en inglés, 1892), Brooklyn, Nueva York, Physicians and Surgeons Book Company.
- Kinsey, Alfred *et al.* (1948), *Sexual Behavior in the Human Male*, Filadelfia-Londres, W. B. Saunders.
- *et al.* (1953), *Sexual Behavior in the Human Female*, Filadelfia-Londres, W.B. Saunders.
- Laquer, Thomas (1987), *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Massachusetts-Londres, Harvard University Press.
- McLaren, Angus (1978), *Birth Control in Nineteenth Century England*, Londres, Croom Helm.
- Sontag, Susan (1989), *AIDS and its Metaphors*, Londres, Allen Lane.
- Turner, Bryan S. (1984), *The Body and Society*, Oxford, Basil Blackwell.
- Vance, Carole (1984), "Pleasure and Danger: Towards a Politics of Sexuality", en Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Walkowitz, Judith R. (1980), *Prostitution and Victorian Society: Women, Class and the State*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Weeks, Jeffrey (1985), *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1989), *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800*, 2a. edición, Harlow, Longman.

LA CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES GENÉRICAS Y SEXUALES. LA NATURALEZA PROBLEMÁTICA DE LAS IDENTIDADES

JEFFREY WEEKS

INTRODUCCIÓN

Mi objetivo en este trabajo es explorar la cuestión de las identidades genéricas y sexuales, a la vez que mostrar cómo ellas son conformadas por una historia compleja, más que proporcionadas, ya acabadas por la naturaleza. En este contexto, entiendo por identidad el sentido del yo en relación con el sentido de ser hombre o mujer, lo cual es, al mismo tiempo, privado —relativo a nuestra subjetividad—, y público —que toma su lugar en un mundo de significados sociales y relaciones de poder.

Las identidades genéricas y sexuales, como trataré de mostrar, son sumamente ambiguas, y pareciera que las necesitamos por el sentido de armonía y coherencia interior que nos proporcionan, y por el sentido de ubicación que brindan a nuestras vidas, tanto en lo público como en lo privado. Las identidades nos perturban gravemente, las defendemos y las cuestionamos sin cesar. La reciente oposición a la rigidez de las identidades en el discurso occidental —exhibida por el impacto del feminismo y el surgimiento de una política sexual, pero que es el resultado de cambios de más largo plazo—, muestra que las identidades no son hechos dictados por la naturaleza, sino fenómenos históricos, políticos y culturales. A la vez, el rechazo a la visión naturalista de la identidad ha producido fuertes reacciones en favor de la reafirmación de las características genéricas y sexuales tradicionales. No podemos vivir sin identidades. Pero con frecuencia, tampoco podemos vivir con las identidades que la sociedad intenta imponernos. Así, las identidades muestran, de manera simultánea, necesidad y posibili-

dad, imposición y decisión. Quiero mostrar que la cuestión de la identidad nos conduce al núcleo de los dilemas contemporáneos sobre la sexualidad. Aunque reconozcamos la naturaleza histórica de la sexualidad, nos es difícil escapar del legado histórico de la herencia sexual.

Hay, por supuesto, muchas historias y muchas culturas, y, por tanto, muchas formas de identidad genérica y sexual. Las que han surgido en los países del sur son, con frecuencia, distintas de las que ahora dominan en los países del norte, aun cuando hay más patrones en común de lo que solemos suponer. Hay, desde luego, algunas constantes que cruzan las divisiones económicas y sociales del mundo. Es difícil encontrar sociedades donde la dominación masculina y la subordinación femenina no estén presentes, de una u otra forma, a pesar de que los códigos éticos y morales que circunscriben estas relaciones tengan variantes mayores. De igual manera, las actitudes culturales relativas a la división entre homosexualidad y heterosexualidad varían notablemente. Como veremos, la codificación de tal división puede ser rastreada históricamente, y, además, no todas las culturas hacen la misma distinción. Las culturas varían en su tolerancia hacia las distintas formas del comportamiento homosexual, sin embargo, muy pocas sociedades han estado dispuestas a aceptarla completamente entre sus normas morales.

A pesar de la diversidad en el mundo, parecen existir unos límites muy rígidos para la libre elección de las identidades genéricas y sexuales, y a la vez es importante reconocer que tales identidades cambian a través del tiempo, y que de hecho están cambiando ante nuestros ojos bajo el impacto de intensos cambios económicos, sociales y culturales. Quiero compartir algunos análisis de estos cambios cuyos ejemplos se basan, en gran medida, en la historia europea y norteamericana; tengo la esperanza, sin embargo, de que mis apreciaciones reflejen algo de la situación mexicana. Déjenme comenzar con un ejemplo tomado de la Francia de mediados del siglo XIX.

EL CASO DE LA POBRE HERCULINE

Uno de los trabajos más intrigantes de Michel Foucault es su *dossier* sobre las memorias de una hermafrodita francesa del siglo XIX,

Herculine Barbin. Foucault resume la trágica historia en los siguientes términos:

Educada como una muchacha pobre y meritoria en un medio casi exclusivamente femenino y muy religioso, Herculine Barbin, apodada en su entorno Alexina, había sido reconocida finalmente como un "verdadero" muchacho. Obligada a cambiar de sexo legal, después de un procedimiento judicial y una modificación de su estado civil, fue incapaz de adaptarse a su nueva identidad y acabó por suicidarse. Me atrevería a decir que la historia es banal si no fuera por dos o tres aspectos que le otorgan una particular intensidad (Foucault, 1980:xi).¹

Alexina —o Herculine— nació con un sexo indeterminado, es decir, con características corporales que dificultaban establecer con claridad si la criatura era niño o niña. Era un caso anómalo, no muy común —ni en ese tiempo ni ahora—, pero, ciertamente, no desconocido. En este caso el cuerpo era ambiguo, no revelaba una verdad evidente. La tesis de Foucault es que, aunque torpe y sin la gracia de una niña "normal", Herculine pudo ser aceptada los primeros años de su vida dentro de un ambiente social y sin un estigma especial. Ella vivió el "limbo feliz de la no identidad" (Foucault, 1980:xiii).

Posteriormente, sin embargo, esas "dos o tres cosas" mencionadas por Foucault forzaron una elección respecto a la identidad. Se volvió necesario insistir en un "verdadero sexo", sin importar las consecuencias. El principal de esos factores —indica Foucault— puede situarse en el siglo XIX en la década de los sesenta, que fue cuando la tragedia ocurrió: se mostró un nuevo interés de los doctores, abogados y otros similares (lo que marca el nacimiento de la sexología) por fijar y clasificar los diferentes tipos y características sexuales, con el objeto de definir lo que sería considerado normal. Foucault señala que, desde mediados del siglo XIX, creció una disposición exagerada para definir la verdad de una persona a través de la definición de su sexo y su verdadera sexualidad, basada en la clara evidencia de su cuerpo. Y puesto que Alexina tenía cierta evidencia de un cuerpo masculino, es decir, un pequeño pene, "ella" se tuvo que convertir en "él".

¹ Cito la traducción del francés al castellano, tomada de Michel Foucault, *Herculine Barbin, llamada Alexina B.*, Editorial Revolución, Madrid, 1985, pp. 15-16. (N. del T.)

Debido al propósito del presente trabajo, podemos dejar a un lado la cuestión de si el *dossier* nos da una imagen completa de los procesos involucrados, o de cuán representativa fue Herculine Barbin del nuevo fervor clasificador. En cambio, este caso puede ser visto como el símbolo de un proceso más amplio: un complejo e imbricado proceso, mediante el cual la tajante definición de las características “verdaderas” de lo masculino y lo femenino fueron asociadas con el nuevo fervor por definir lo “normal” y “anormal” en los discursos político, médico y judicial. Por supuesto, al definir lo anormal (en este caso, una niña con evidencias de masculinidad) se volvió posible el intento de definir lo completamente normal (una total correspondencia entre el cuerpo y la identidad genérica aceptable por la sociedad).

Como ya hemos visto, una manera característica de ver este movimiento consiste en entenderlo como el proceso de descubrir los hechos verdaderos de la sexualidad humana, mediante una nueva ciencia objetiva. Foucault, como otros que han explorado la sexualidad de la modernidad, afirma mucho más: este proceso es el resultado de una nueva configuración del poder, que requiere ubicar a las personas mediante la definición de su verdadera identidad, una identidad que exprese totalmente la verdad de sus cuerpos.

La crisis personal que Herculine/Alexina enfrentó puede ser vista como un modelo de las formas en las cuales el desarrollo personal, la apariencia y el deseo entran —con frecuencia— en conflicto con los convencionalismos sociales, los cambiantes valores culturales y los nuevos imperativos políticos y morales. Una forma de vida que pudo ser vista como no ortodoxa, pero que era posible de vivir dentro de los confines de una pequeña comunidad, repentinamente se volvió insostenible cuando fue confrontada con grandes cambios e imperativos sociales. En la Europa del siglo XIX, esos imperativos incluían la estricta definición del género, esto es, ser un hombre o una mujer, a lo cual llamaré *institucionalización de la heterosexualidad*.

Sexo y género están conectados íntimamente en los principios de nuestra cultura. Masculinidad y feminidad son, en gran medida, definidos en referencia a la elección del objeto con quien uno tendrá actividad sexual. Ser un hombre es tener sexo con una mujer, mientras la sexualidad femenina ha sido tradicionalmente definida como subordinada o reactiva a los impulsos sexuales del hombre. Aun cuando el hombre tenga relaciones sexuales con

otro hombre se concibe que uno de los actores deberá tener la cualidad de una mujer, ya sea por una cuestión de edad (un joven o una persona menos madura), o por su feminidad reconocible a través de, por ejemplo, sus manierismos, travestismo o al ocupar el espacio social de una mujer honorífica. De manera similar, el lesbianismo ha sido definido como la manifestación de algún elemento masculino en una mujer.

La tesis que estoy desarrollando es que las culturas han creado un lazo entre la identidad genérica y la sexual, pero este lazo es histórico, no necesariamente el único, como lo indica el surgimiento de los hombres *gay masculinizados* (los "clones") en la década de los años setenta en Estados Unidos. En particular, algunos trabajos recientes de estudiosos norteamericanos han enfatizado que el género hoy es, más que nada, una forma de mascarada o papel histriónico. Hay, por supuesto, diferencias fisiológicas mayores entre hombres y mujeres, y éstas son importantes; pero en sí mismas, ellas no determinan qué o quién seremos, tanto en nuestra identidad personal como social, excepto por el hecho de que las sociedades tienen tradiciones e instituciones que imponen conformidad. Aun las más rígidas culturas tienen sus desviados, pero generalmente son una imagen que refleja las normas dominantes. Y en la medida en que las sociedades occidentales se vuelven más pluralistas y menos dominadas por tradiciones atrincheradas, emergen más estilos de masculinidad y feminidad. Este mayor pluralismo de estilos de género —propongo— está luchando, en realidad, contra los esfuerzos realizados en el siglo *XX* para definir los géneros en relación con ciertas prácticas sexuales, esfuerzo que denomino institucionalización de la heterosexualidad.

LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA HETEROSEXUALIDAD

Para continuar con este tema, veamos de nuevo las palabras y el lenguaje usado para describir la sexualidad. En particular, quiero comenzar viendo la historia de dos palabras clave que damos por buenas en la medida en que asumimos que tienen una aplicación universal: heterosexualidad y homosexualidad. De hecho, estos términos tienen un origen relativamente reciente, y yo mostraré que su invención, pues eso es lo que fue, es un importante indicador de cambios mayores. Para ser más precisos, el surgimiento de

ambos vocablos marca un momento crucial en la moderna delimitación y definición occidental de la sexualidad. Sin duda sorprenderá a muchos que el intento de definir la "homosexualidad" como forma "anormal" de la sexualidad haya sido lo que exigió una definición más precisa de "heterosexualidad", en tanto norma, pero las evidencias disponibles en la actualidad sugieren que éste fue el caso.

Los dos términos fueron acuñados, según parece, por la misma persona: Karl María Kertbeny —autor austrohúngaro— y fueron utilizados en público por vez primera en 1869, por él mismo. El contexto en el cual surgieron estos neologismos fue crítico: un intento inicial de incluir en la agenda política de Alemania —por entonces en vías de unificarse— la cuestión de la reforma sexual, en particular la revocación de las leyes contrarias a la sodomía. Ambos términos fueron parte de una campaña incipiente —asumida más tarde por lo que sería la sexología—, con la finalidad de definir a la *homosexualidad* como una forma distintiva de sexualidad, una variante benigna a los ojos de los reformadores, contraria a la poderosa —aún sin nombre y mal definida— "sexualidad normal" (al parecer, otro de los neologismos de Kertbeny). Hasta ese momento, la actividad sexual entre personas del mismo sexo biológico había sido tratada bajo la categoría —multiusos— de sodomía; no era vista, por lo general, como la actividad de un tipo particular de personas, sino como una aptitud presente en toda naturaleza pecaminosa. Los promotores iniciales de un cambio de actitudes hacia las relaciones entre personas del mismo sexo estaban ansiosos de mostrar —por razones que exploraremos más adelante— que la homosexualidad era una marca distintiva de cierta clase de personas. Como Michel Foucault ha indicado, la sodomía era vista como una aberración eventual; el homosexual, en cambio, como miembro de una especie.

El despliegue de estos términos debe ser visto, por tanto, como parte de un esfuerzo mayor efectuado a fines del siglo XIX y principios del XX por definir más estrechamente los tipos y formas de la identidad y el comportamiento sexual, lo que convirtió a la homosexualidad y la heterosexualidad en términos opuestos, de importancia crucial. En el proceso, sin embargo, las implicaciones de las palabras cambiaron sutilmente. La homosexualidad, en vez de ser vista como una variante benigna —como fue el intento del autor que acuñó el término—, se convirtió, en manos de pioneros de la

sexología como Krafft-Ebing, en una descripción médico-moral. La heterosexualidad —término descriptivo de la hasta entonces no teorizada norma— lentamente empezó a ser utilizada durante el siglo xx, aunque debe observarse que se propagó más lentamente que su contraparte. Una norma, quizás, no necesite una descripción explícita, pues se convierte en el marco prevaleciente de nuestra forma de pensar, en parte del aire que respiramos.

¿Cuáles son las implicaciones de este nuevo lenguaje, y cuáles las nuevas realidades que señala? En nuestros días, el sentido común da por hecho que estos términos marcan una real división entre la gente: hay “heterosexuales” y “homosexuales”, y hay otros términos para aquellos que no encajan bien en esta tajante división: los “bisexuales”. Pero el mundo real nunca es tan ordenado; recientes trabajos históricos han demostrado no sólo la existencia de otras culturas que no comparten esta forma de ver la sexualidad humana, sino también que la cultura occidental lo hace así desde hace relativamente poco tiempo.

No estamos afirmando, por supuesto, que lo que hoy conocemos como actividad heterosexual u homosexual no se diera antes del siglo xx. La tesis central es más sutil: la forma en que la actividad sexual es conceptualizada y, en consecuencia, dividida, tiene una historia, y es una historia importante. La discusión sobre los términos a fines del siglo xix indica un nuevo esfuerzo por redefinir la norma. Y una parte clave para esto fue la definición de las anomalías. Ambos esfuerzos están enlazados de modo inextricable.

El intento por definir de manera más rigurosa las características del “perverso” (términos descriptivos como cleptomanía, sado-masochismo, travestismo, para actividades relacionadas con lo sexual, surgieron a fines del siglo xix al lado de homosexualidad y heterosexualidad) fue un importante elemento en lo que yo llamo la institucionalización de la heterosexualidad, en el curso del siglo xix y el xx. En parte, esto fue un esfuerzo sexológico. La sexología asumió dos tareas distintas a fines del siglo xix: en primer lugar, trató de definir las características clave de lo que constituía la masculinidad y la femineidad normales, vistas como características biológicas distintivas del hombre y la mujer; en segundo lugar, al catalogar la infinita variedad de las prácticas sexuales produjo una jerarquía en la cual lo normal y lo anormal pudieran ser distinguidos. Para la mayoría de los pioneros de la sexología, las dos tareas estaban estrechamente ligadas: la elección de un objeto hetero-

sexual se vinculaba estrechamente con la relación sexual genital. Respecto a otras actividades, o bien eran aceptadas como juegos placenteros preliminares del coito, o bien condenadas como aberraciones.

La sexología, sin embargo, sólo estableció los términos del debate. La historia social de la heterosexualidad en el siglo xx es mucho más compleja que un simple reflejo sexológico. Es tentador verla como la suma total de todos los desarrollos en relación con la sexualidad del siglo, pues aun las cambiantes ideas acerca de la diversidad sexual adquieren sentido sólo en relación con una aparente norma natural. Sin embargo, podemos puntualizar algunos elementos clave que indican que la heterosexualidad ha sido, como institución, un fenómeno históricamente cambiante. Consideremos algunos ejemplos:

– Los cambios en la vida familiar y el reconocimiento de la diversidad en los patrones de vida doméstica, lo que indica que la familia, en sí misma, es una forma históricamente cambiante.

– Los cambiantes patrones de empleo y la completa incorporación de la mujer al trabajo asalariado, que han modificado, inevitablemente, el balance entre hombres y mujeres, aun cuando desigualdades mayores sobrevivan y permanezcan profundamente arraigadas.

– Los cambios en los patrones de fertilidad, la difusión de las técnicas de control natal, el aborto, etc., que han abierto nuevas posibilidades en las relaciones sexuales de hombres y mujeres.

– Un nuevo énfasis, en el siglo xx, en el sexo para el placer, reflejado en la explosión de textos relativos a cómo obtener placer sexual, cómo evitar la frigidez, la eyaculación prematura, etc., lo que ha servido para dar mucho mayor importancia a la idea de que las relaciones sexuales son un medio de unir las parejas. Estos cambios han afectado más a los hombres que a las mujeres, a los grupos con movilidad social más que los hundidos en el subdesarrollo o en situaciones de extrema pobreza. Más aún, la preocupación contemporánea por lo que Foucault ha llamado “el cuerpo y sus placeres” muestra que la sexualidad se ha separado, hasta cierto punto, de la reproducción, abriendo un camino que permite ver a la sexualidad como un asunto de elección.

Ciertas autoras feministas explican que lo que sucede es una institucionalización “compulsiva” de la heterosexualidad, que ata a las mujeres más fuertemente a los hombres (Rich, 1984; Jackson,

1987). La revolución sexual femenina ha sido moldeada —se afirma— por las necesidades de los hombres, de modo que la autonomía sexual femenina está tan limitada como siempre. Mi punto de vista es similar al que Anthony Giddens (1992) ha sugerido en su libro *The Transformation of Intimacy*: las mujeres han estado a la vanguardia de la revolución sexual en Occidente, pero el cambio ha sido inhibido por el continuo fortalecimiento del poder y la autoridad masculinos. En todo caso, el punto que interesa resaltar aquí es la poca atención que los historiadores y científicos sociales han prestado a este proceso de institucionalización, y a los efectos que ha provocado sobre hombres y mujeres.

Podemos decir que la avanzada del cambio —en Occidente— marcha hacia la democratización de las relaciones. Hoy, en la mayoría de los países occidentales, el ideal es la asociación igualitaria entre hombres y mujeres, con la idea de una relación comprometida como el núcleo de una vida familiar mutable. La familia, en sí misma, está cambiando, volviéndose una institución menos firme y jerárquica y más basada en un orden negociado. El disminuido papel económico de la familia, las cambiantes actitudes hacia el matrimonio y la alta prevalencia del divorcio, así como el énfasis en que las relaciones son un asunto de interés individual, han mostrado, como nunca antes, lo que una pareja puede lograr de una relación, especialmente en términos de satisfacción sexual y emocional. Una relación perdura en la medida en que provee estos componentes clave de la intimidad; cuando no lo hace, la intimidad se rompe, y los individuos la buscan en otro lugar. Como resultado de esto, hay una nueva contingencia en las relaciones personales, que produce tendencias contradictorias. Por un lado, se tiene el impulso hacia lo que llamaré democracia sexual, en la cual la autonomía y la elección se convierten en los patrones del éxito. Por otro lado, se tiene la presión contradictoria por continuar la división del trabajo entre hombres y mujeres, incluyendo una división emocional del trabajo, con las mujeres aún como responsables, en gran medida, de llevar el lado emotivo de la relación. Las mujeres son más independientes que nunca antes, pero esta independencia puede tener un costo no menor en los elementos de un contragolpe masculino, que va a la par de lo que se ha llamado la “crisis de la masculinidad”. A pesar de mucha oposición, en suma, la heterosexualidad institucionalizada se encuentra aún en el núcleo de nuestras relaciones sexuales e identidades genéricas.

INVENTANDO LA HOMOSEXUALIDAD

Volvamos ahora hacia la historia de la homosexualidad, acerca de la cual mucho se ha escrito en los últimos veinte años. ¿Qué implica para nuestra comprensión de las identidades sexuales? Puede parecer extraño mirar en detalle lo que a muchos parecería la actividad de una minoría. Pero creo que la comprensión de la historia de la homosexualidad arroja nueva luz sobre la construcción de la heterosexualidad, así como de la sexualidad en su conjunto.

Comenzaré con una afirmación escueta: antes del siglo XIX la "homosexualidad" existía, pero "el homosexual" no.

Poniéndolo simple, esto sugiere que, mientras la homosexualidad ha existido en todo tipo de sociedades y en todos los tiempos, con costumbres y normas sociales que han variado en su aceptación o rechazo, sólo desde el siglo XIX, comenzando en las sociedades industrializadas de Occidente, se ha desarrollado una categoría homosexual distintiva, asociada con una identidad. El surgimiento en Alemania y en otros países de Europa central y occidental —como en la Inglaterra del siglo XIX en las décadas de los setenta y ochenta—, de escritos acerca de —y, decisivamente, escritos por— homosexuales, constituyó un momento crítico de este cambio. Al definir un "sentimiento sexual opuesto" o la existencia de un "tercer" sexo o sexo "intermedio", escritores como Karl Westphal, Karl Heinrich Ulrichs, Richard von Krafft-Ebing, Magnus Hirschfeld, Havelock Ellis, entre otros, intentaron mostrar el descubrimiento, o el reconocimiento, de un tipo distinto de persona, cuya esencia sexual sería significativamente distinta a la "heterosexual", categoría también inventada, como ya hemos visto, más o menos al mismo tiempo.

No sostengo que estos recién definidos homosexuales fuesen quimeras imaginadas por tan distinguidos escritores. Por el contrario, ellos trataron de describir y explicar a estos individuos que encontraban en los tribunales, en sus prácticas médicas, entre sus amigos o en su propia vida personal (Ulrichs y Hirschfeld, por ejemplo, fueron homosexuales, mientras que Havelock Ellis se casó con una mujer que se decía lesbiana). Lo que yo sostengo, sin embargo, es que este nuevo entusiasmo por definir y categorizar, surgido a fines del siglo XIX, constituyó un cambio notable en la definición pública y privada de la homosexualidad, a la vez que

propició el surgimiento posterior —a fines de la década de los sesenta y principios de la de los setenta— de una abierta y desafiante política *gay* y *lésbica* en las ciudades norteamericanas. Ambos momentos representan una transformación decisiva de lo que significa ser sexual y señala el surgimiento de nuevas identificaciones sexuales; los dos simbolizan rupturas cruciales en los significados atribuidos a la diferencia sexual.

Entonces, ¿qué existía antes del siglo *xx*? El historiador estadounidense Randolph Trumbach (1989) detectó dos patrones principales de interacción homosexual en Occidente a partir del siglo *xii*, que a su vez son un reflejo de los internacionalmente dos grandes patrones de organización de la homosexualidad, según han revelado las evidencias de los antropólogos. Alrededor del año 1100 —dice Trumbach— empezó a surgir un patrón cultural específico de Occidente: matrimonio tardío y monógamo. Las relaciones sexuales fuera del matrimonio fueron prohibidas, pero se permitían bajo la forma de prostitución regulada. Todas las formas de actividad sexual no procreativa fueron consideradas pecaminosas, fuesen ellas solitarias, entre hombres y mujeres, hombres y hombres, u hombres y bestias (las relaciones entre mujeres, a veces advertidas, no merecieron la misma ignominia).

No obstante, las actividades homosexuales entre hombres ocurrían; eran usualmente practicadas entre un hombre activo y un adolescente pasivo. Generalmente, el hombre adulto tenía también relaciones sexuales con mujeres. El muchacho, por suponerse que adoptaría un papel activo al llegar a ser adulto, no sufría una pérdida de su estatus u hombría. Por el contrario, participar en un papel activo podía ser visto como un signo de hombría. Pero no ocurría lo mismo para aquellos que, siendo adultos, mantenían un rol pasivo: eran estigmatizados y a menudo se abusaba de ellos.

Este patrón ha sido muy común en varias partes del mundo. Es esencialmente el modelo de la antigua Grecia, que sobrevivió hasta bien entrado el siglo *xx*, particularmente en el litoral mediterráneo, aunque también en algunas subculturas de las sociedades occidentales. No obstante, desde principios del siglo *xviii* se superpuso gradualmente un segundo modelo, en el cual se asociaba cada vez más la conducta homosexual, fuese activa o pasiva, con lo afeminado, con una ruptura de los comportamientos genéricos aceptados o esperados. El surgimiento, a principios del siglo *xviii*, de subculturas de hombres travestis en Londres y otras grandes

ciudades de Occidente marca el cambio. Estos *mollies* ("maricas") —como se les llamaba en Inglaterra— podían reconocer a otros como ellos y comenzar a definir algún sentido de diferencia e identidad. Hacia mediados del siglo XIX, esta clase de subcultura estaba bien desarrollada en ciudades como Londres, París o Berlín.

Básicamente, lo que parece haber sucedido es que la transformación de la vida familiar desde el siglo XVIII, y las tajantes distinciones entre los papeles masculinos y femeninos —tanto sociales como sexuales— a ella asociados, tuvieron el efecto de acrecentar la estigmatización de los hombres que no estaban dispuestos a conformarse con los papeles sociales y sexuales convencionales. Aquellos que se separaban de las expectativas sociales del ser hombre eran categorizados como hombres falsos, lo que Marcel Proust, a principios del siglo XX, llamaba el *homme-femme*. Las actitudes hacia las mujeres fueron significativamente diferentes, reflejando la subordinación social y sexual de la mujer, y la creencia de que ella no podía ser sexualmente autónoma, a lo cual regresaré en un momento.

Si este panorama es correcto, entonces lo que estaba ocurriendo a fines del siglo XIX —en países como Alemania o Gran Bretaña— era el resultado del desarrollo de subculturas que ya tenían un par de siglos de crecimiento. En Gran Bretaña, la racha de escándalos y casos judiciales —que culminó en el más famoso de todos: el juicio de Oscar Wilde en 1895— revelaron ante un asombrado público la existencia de un complejo mundo sexual subterráneo, al lado del nuevo y hegemónico sexo respetable. La teorización de *the urning* o "tercer sexo", por escritores como Ulrichs, Hirschfeld o Edward Carpenter puede, entonces, ser vista como la descripción de un tipo de persona que ya se había diferenciado a sí misma de la norma. De manera simultánea, la construcción de la categoría sexológica y psicológica de "el homosexual", a cargo de los nuevos científicos del sexo a fines del siglo XIX, fue un intento por definir las leyes naturales que explicarían lo que genealmente era visto como una patología. Del mismo modo, los cambios legales —por ejemplo en Alemania y Gran Bretaña— que endurecieron las penas contra la homosexualidad masculina marcaron un intento por regular y controlar la perversidad sexual.

Estos desarrollos representan, en cierto sentido, la racionalización de procesos de larga duración, sin los cuales la nueva racionalidad no hubiera sido posible; sin embargo, esto es sólo parte de la

historia. Al igual que la explosiva irrupción —en 1969— del movimiento de liberación *gay* en Estados Unidos, que surgió como consecuencia de las ya bien establecidas redes comunitarias, pero que dio lugar a algo enteramente novedoso, así también los cambios de fines del siglo XIX colocaron un nuevo fundamento al discurso de la homosexualidad. Ésta se convirtió en una categoría científica y sociológica, y se clasificó la perversidad sexual de una nueva manera, lo que tuvo, desde entonces, efectos inevitables sobre las prácticas médicas y legales. Así se construyó la idea de una naturaleza distintiva —y quizás exclusiva— de lo homosexual. Pero probablemente todavía más importante es que esto inició una nueva fase de la actividad homosexual misma, de autodefinición ante los esfuerzos por definir nuevas normas médicas y psicológicas.

Desde el siglo XIX emergió, en los trabajos científicos, un nuevo modelo de “el homosexual”, aunque hubo toda clase de disputas biológicas, hormonales, contextuales y psicológicas acerca de la explicación para este extraño fenómeno (Plummer, 1981). El modelo proporcionó, en cierto sentido, la norma alrededor de la cual las personas así definidas estaban constreñidas a vivir sus vidas, incluso hasta hace pocos años. Pero las vidas eran singularizadas, por supuesto, por muchos otros factores. Las diferencias de clase en los estilos de vida *gay* existían —al menos— desde el siglo XIX, antes aún de que Oscar Wilde “se agasajara con panteras”, como él describió sus andanzas con jóvenes de la clase obrera. Más recientemente, hemos sido forzados a recordar que en Occidente hay también marcadas diferencias étnicas y raciales en las actitudes y reacciones ante la homosexualidad (véase más abajo). Pero las diferencias mejor documentadas son las que existen entre hombres y mujeres.

El modelo de lo homosexual que emergió en el siglo XIX buscaba explicar a hombres y mujeres en los mismos términos, como si hubiese una misma causa y características comunes. De hecho, el modelo se basó, excesivamente, en la homosexualidad masculina, aunque no era directamente aplicable a la mujer. Investigadoras lesbianas han documentado las maneras en que las relaciones íntimas entre mujeres formaban parte de un *continuum* de estrechas relaciones, en las cuales no se desarrolló una identidad claramente lésbica sino hasta nuestro siglo. Hombres y mujeres

eran clasificados bajo la misma etiqueta; sus historias, sin embargo, eran diferentes (Vicinus, 1989).

Con lo dicho hasta ahora, debiera ser claro que la nueva historia de la homosexualidad es una historia de identidades: de su surgimiento, sus complejidades y transformaciones. Esto no agota, por supuesto, el tema de la homosexualidad. Muchas de las actividades con el mismo sexo nunca han sido definidas como tal, ni afectan radicalmente el sentido del yo: las relaciones en instituciones cerradas —como las prisiones—, en encuentros casuales o en vínculos de uno a uno son vistas como especiales, pero no definitivas. Para que surjan identidades distintivas, y para que se sitúen ellas mismas contra las normas heterosexuales de nuestra cultura, se requiere algo más que actividad sexual, o incluso que deseo sexual: la posibilidad de alguna clase de espacio social, de una red de apoyo que dé sentido a las necesidades individuales.

El surgimiento de espacios urbanos a partir del siglo xviii, que hizo posible tanto la interacción social como el anonimato, fue un elemento fundamental para el desarrollo de una subcultura homosexual. La creciente complejidad, y la diferenciación social en la moderna sociedad industrial de Estados Unidos y Europa —a fines del siglo pasado— proporcionó una oportunidad crucial para la evolución de la homosexualidad masculina y la identidad lésbica de este siglo. Más recientemente, los historiadores *gay* han mostrado el papel esencial jugado por el desarrollo de comunidades altamente organizadas en ciudades como San Francisco, Nueva York, Sydney, etc., para proporcionar los elementos necesarios de la organización de masas de políticas *gay*.

En la medida en que la sociedad civil de los países occidentales se ha vuelto más compleja, más diferenciada, más segura de sí y más madura, en esa medida las comunidades *gay* y lésbicas se han convertido en parte importante de ella. De manera creciente, la homosexualidad se ha vuelto una opción, una posibilidad a seguir, algo imposible en una sociedad más jerárquica y monolítica. La existencia de un modo de vida *gay* ofrece a las personas la oportunidad de explorar sus necesidades y deseos de un modo literalmente inimaginable en un periodo anterior. Ésta es, desde luego, la razón por la cual la homosexualidad suele aún ser vista con temor por aquellos que están casados con el *statu quo* moral, a la izquierda o a la derecha del espectro político. La existencia de identidades *gay* y lésbicas positivas simboliza un crecimiento de la pluralidad

de la vida social, y la expansión de las elecciones ofrecidas por la sociedad al individuo.

Hay una paradoja en lo que está ocurriendo. Por un lado, la creciente tolerancia hacia la homosexualidad —en grandes sectores de Occidente— indica la ruptura de algunas de las distinciones que he esbozado entre la homosexualidad y la heterosexualidad. Recientemente, algunos estudiosos han afirmado que, de hecho, estamos presenciando una conjunción de elementos en los estilos de vida. Ya he mencionado las transformaciones de la intimidad que están afectando a la vida familiar heterosexual. Puede afirmarse que las relaciones heterosexuales se están pareciendo a las homosexuales, en el sentido de que están basadas en relaciones más o menos igualitarias, y en las que la elección individual del estilo de vida se está enfatizando. Pienso que hay un fuerte componente de verdad en esto. Pero, por otro lado, también puede sostenerse que el desarrollo de las identidades *gay* y lésbicas —en la mayoría de los países occidentales— ha fortalecido la distinción entre heterosexualidad y homosexualidad, y ha diluido en algo la fluidez entre relaciones que suelen existir en algunas culturas, en las cuales la distinción no ha sido tan fuerte o inmediata. La difusión de la epidemia del sida ha mostrado a las comunidades la necesidad de apoyar a quienes han sido afectados, que, en su mayoría —en los países occidentales— han sido hombres *gay*, al menos en los primeros momentos de la epidemia. La existencia de comunidades *gay* fuertes suministró el apoyo material y emocional necesario para atender a los afectados, en momentos en que los gobernantes eran indiferentes u hostiles, y la opinión pública prejuiciada y temerosa.

Lo que se muestra, nuevamente es el cambiante papel de las identidades sexuales, que pueden ser impuestas, aprisionantes y limitantes de la elección; las identidades —como he sugerido— no son algo sencillo.

REPENSANDO LAS IDENTIDADES SEXUALES

Miremos ahora el asunto de las identidades sexuales en un contexto más amplio. La idea de una *identidad sexual* es ambigua. Para muchos —en el mundo moderno— es un concepto absolutamente indispensable que ofrece un sentido de unidad personal, ubicación

social y aun compromiso político. Quizá algunos digan “soy heterosexual”, pues es un valor que se da por descontado. Pero decir “soy gay” o “soy lesbiana” es declarar una pertenencia, y asumir una postura específica en relación con los códigos sexuales dominantes.

Pero, al mismo tiempo, las evidencias que ya hemos presentado indican que tales identidades son cultural e históricamente específicas, seleccionadas entre una multitud de posibles identidades sociales, no atribuibles a un impulso o deseo sexual particular; ellas no son —de hecho— partes esenciales de nuestra personalidad. Cada vez somos más conscientes de que la sexualidad es tanto un producto de la naturaleza, como de la lengua y la cultura. Y a la vez nos esforzamos constantemente por fijarla, establecerla, decir a través de nuestro sexo quiénes somos nosotros.

¿Qué tan importante es, entonces, la identidad sexual, y qué nos dice acerca del problema de la identidad, en el mundo moderno y el posmoderno? Varios aspectos pueden ser rastreados acerca de la identidad.

La identidad como destino

Tal es el supuesto que subyace a la tradición esencialista que ya hemos delineado; es el destino de Herculine Barbin descrito por Foucault; es lo que apuntala frases como “la biología es destino”; es lo que supone que el cuerpo expresa alguna verdad fundamental. Pero como hemos visto, tales supuestos, a su vez, tienen una historia. Todo lo que ahora sabemos acerca de la sexualidad socava la idea de que existe un destino sexual predeterminado por la morfología del cuerpo. Debemos, por tanto, encontrar la justificación de la identidad en otro lugar.

Identidad como resistencia

Algunos teóricos sociales de la década de los años cincuenta fueron los primeros en discutir, explícitamente, la cuestión de la identidad, tratando el punto de la “crisis de identidad”: sociólogos y psicólogos como Erik Erikson y Erving Goffman (véase en especial *Stigma* de Goffman, 1968). Para estos autores, la identidad personal equivalía, aproximadamente, a la individualidad, a un fuerte sentido del yo, alcanzado mediante una lucha contra el peso de las convenciones sociales. Para las “minorías sexuales”, que —por

aquel entonces— adquirían un nuevo sentido de su diferencia e individualidad, y, especialmente para los hombres homosexuales y las lesbianas, el descubrimiento de la identidad fue como para el explorador descubrir un mapa de un un nuevo país. Como Plummer ha propuesto, el proceso de categorización y autocategorización, es decir, el proceso de formar una identidad, puede ser controlante, restrictivo e inhibitorio, pero puede, a la vez, ofrecer confort, seguridad y confianza (Plummer, 1981).

Por ello, la preocupación por la identidad entre los sexualmente marginados no puede ser explicada como el efecto de una peculiar obsesión personal por el sexo. Es más adecuado considerarla como una fuerte resistencia a los principios organizativos de las actitudes sexuales tradicionales. Los radicales sexuales han sido quienes más han insistido en politizar la cuestión de la identidad sexual. Pero el tema ha tenido su configuración, en mucho mayor medida, gracias a la importancia que nuestra cultura asigna al “correcto” comportamiento sexual.

El interés por la identidad es mucho más amplio que la preocupación de los sexualmente marginados. Yo diría que forma parte de la ruptura con las narrativas tradicionales y de la creciente diversidad de la vida social.

La identidad como elección

Esto nos lleva a la cuestión del grado en que las identidades sexuales son, a final de cuentas, decisiones adoptadas con libertad. Se dice que mucha gente “anda a ciegas” hacia su identidad, más golpeado por las circunstancias que guiado por su voluntad. Se han identificado cuatro momentos característicos en la construcción de una identidad personal estigmatizada:

Sensibilización: el individuo adquiere conciencia de su diferencia de la norma mediante una serie de encuentros en que es llamado *sissy* o *tomboy* (afeminado o machorra).

Significación: el individuo, hombre o mujer, empieza a dar significado a sus diferencias cuando adquiere conciencia del rango de posibilidades de su mundo social.

Subculturización: momento del reconocimiento de sí mismo, involucrándose con otros, por ejemplo, a través de los primeros contactos sexuales.

Estabilización: momento de aceptación plena de los sentimientos y la forma de vida propios de uno, al enrolarse, por ejemplo, dentro de una subcultura que apoye a personas con las mismas inclinaciones (Plummer, 1981).

No hay progresión automática a través de estos momentos. Cada transición depende tanto de las oportunidades como de las decisiones. No es necesario aceptar un destino final, una identidad sociosexual explícita como *gay* o lesbiana, por ejemplo. Algunos individuos son forzados a tomar decisiones tras ser públicamente estigmatizados, a través, por ejemplo, de un arresto y un juicio por ofensas sexuales. Otros adoptan identidades abiertas por razones políticas.

Esto implica que los sentimientos y los deseos sexuales son una cosa, mientras que la posición subjetiva, la identificación con una posición social particular y la organización del sentido del yo, es decir, la identidad, es otra. No hay conexión necesaria entre comportamiento e identidad sexual.

Tómese por ejemplo la estadística mejor conocida de Alfred Kinsey: 37% de los hombres de su muestra había tenido experiencias homosexuales para llegar al orgasmo; sin embargo, quizá menos de 4% era exclusivamente homosexual, y aun ellos no expresaban necesariamente una identidad homosexual (Kinsey *et al.*, 1948). Así, tenemos una evidente paradoja: hay quienes se identifican como *gays* y participan en comunidades *gays*, pero quizá no tienen actividad sexual; otros, en cambio, son activos homosexuales (como es bien conocido, por ejemplo, en las prisiones), pero rechazan la etiqueta de "homosexual".

La conclusión es inevitable. Los sentimientos y deseos pueden estar profundamente arraigados y estructurar las posibilidades individuales. Las *identidades*, en cambio, pueden ser elegidas, aunque la elección nunca sea libre, y —en el mundo moderno occidental, con sus preocupaciones por la "verdadera" sexualidad— sea, a menudo, muy controversial.

Veamos un ejemplo. Los problemas discutidos durante la década de los años ochenta respecto a la raza y la etnicidad cuestionaron muchos de los supuestos relativos a la naturaleza unitaria de las identidades lésbica y *gay*, aparecidas en público poco tiempo antes. El resultado fue el resaltar las diferentes implicaciones que tiene la homosexualidad para distintas comunidades, y,

por tanto, los diferentes significados que en ellas toma. Citemos, por ejemplo, los comentarios de un *gay* asiático:

Nuestra comunidad [es decir, la comunidad asiática] nos proporciona un espacio protector... [Las familias] suelen ser baluartes contra el racismo individual e institucional que a diario encontramos... Pero al descubrir nuestra sexualidad, ella nos separa de nuestra familia y comunidad, más aún que a una persona blanca... Lo más común es que vivamos dos vidas, ocultando nuestra sexualidad ante la familia y los amigos, con el objetivo de mantener nuestros vínculos con la comunidad, a la vez que expresamos nuestra sexualidad fuera de la comunidad (Weeks; 1990: 236).

Este testimonio es importante en dos sentidos. En primer lugar, ilustra el punto que ya hemos señalado: las identidades sexuales son definiciones sociales, sujetas, por tanto, a cambios y negociaciones; sus significados no son algo fijo, válido para cualquier tiempo y lugar. Pero, en segundo lugar, las identidades sexuales tampoco son exhaustivas, es decir, que sólo parcialmente dirigen la vida de alguien, y pueden ser radicalmente debilitadas por otras situaciones sociales de la vida, tales como las relaciones de clase, género y raza.

Ambos puntos nos sirven para subrayar, una vez más, nuestra tesis central: los significados sexuales son fundamentalmente sociales, imbricados en —y conformados por— las complejas relaciones sociales que componen el mundo. Esto significa que, en realidad, la cuestión de la identidad es una cuestión en extremo política. De aquí se desprende otro punto: en vez de contemplar a la sexualidad como un todo unificado, debemos reconocer que hay varias formas de sexualidad; de hecho, muchas sexualidades. Hay sexualidades de clase, sexualidades específicas de un género, sexualidades raciales y sexualidades elegidas o combatidas. La invención de la sexualidad no es un evento singular, perdido ahora en un pasado remoto; más bien es un proceso continuo sobre el cual actuamos y en el que a la vez somos actores, objetos y agentes del cambio. De forma inevitable, la cuestión de la identidad sexual nos conduce a la política.

La identidad como política

El origen social de las identidades indica su alta politicidad; de hecho, puede afirmarse que toda política moderna gira, en gran

medida, alrededor de la identidad, en uno u otro sentido. Las políticas feministas y *gays* no pueden estar basadas en categorías esencialistas; son una identidad política necesaria para combatir las relaciones de poder que inhiben la autonomía, las posibilidades de elegir la expresión del yo y el logro de la solidaridad humana.

Una de las características del mundo posmoderno es la curiosa dialéctica entre lo global y lo local, lo universal y lo particular. Somos ciudadanos de una aldea global; buscamos valores comunes como los moradores comunes de un planeta amenazado. De manera simultánea, afirmamos lo que nos diferencia, lo que nos hace *gays* y no rectos, negros y no blancos, mujeres y no hombres. Esta tensión parece ser el inevitable producto del complejo mundo en que vivimos: no hay escape; esto es lo que hace que las políticas sobre la identidad sean tan problemáticas como cruciales. El localismo es, en parte, un lamento por el mundo al que pertenecemos, en el cual la velocidad de los cambios parece empujar a todas las cosas fuera del control humano. Pero es también una oportunidad para reconocer que nuestro único mundo es diverso, y que debemos encontrar la unidad como seres humanos a través del reconocimiento de nuestras diferencias como sujetos individuales.

Esto señala una actividad política relativa a la aceptación y valorización de la identidad. La sexualidad puede ser vista como un *test* de las políticas de la diversidad (Weeks, 1986).

Sexualidad y género nunca han carecido de una connotación política. Desde el siglo XIX, las relaciones entre los sexos y las morales sexuales han sido, de una forma u otra, temas de la agenda política, en asuntos tales como lo absurdo de la pobreza, la calidad de la raza, el sentido de la vida familiar, los objetivos del estado de bienestar, o las relaciones apropiadas entre lo público y lo privado. Todas estas temáticas han sido construidas sobre —y a su vez han reproducido y recirculado— asuntos de género y sexualidad. Y al mismo tiempo, han existido corrientes más o menos continuas de oposición, narrativas o “contradiscursos”, políticas tales como la feminista y la homosexual o el radicalismo sexual, que en los últimos años han cambiado los términos del debate. Lejos de estar encima o más allá de la política, la sexualidad ha estado, desde hace mucho, en su centro.

Pero como ya he sugerido, el cambiante mundo sexual es más que el producto de los movimientos político-sexuales a los que ha dado lugar; es el resultado de profundos cambios, de los cuales el

feminismo y los movimientos lésbico y *gay* son, simultáneamente, forjadores y productos. La creciente complejidad de las relaciones sociales —resultante de los profundos cambios que agitan el mundo— está destruyendo la vieja división sexual del trabajo, transformando las relaciones familiares, alterando el balance entre generaciones, abriendo nuevas posibilidades sexuales, dando nuevas oportunidades para la construcción o realización de nuevos deseos e identidades sexuales, y creando nuevos sujetos políticos, activos en la creación de un nuevo mundo social y sexual.

El feminismo es producto de una fuerza social y política mayor, cuya ambición es nada menos que la transformación de las profundamente arraigadas relaciones de género. Los movimientos *gays* cuestionan el privilegio de la heterosexualidad, basados en las nuevas comunidades de identidad que han surgido en el mundo occidental. Ambos se han convertido en fuerzas sociales y actores políticos de gran importancia, ilustrando los dramáticos cambios que han irrumpido, así como la nueva diversidad y complejidad de las relaciones sociales. No debe causar sorpresa que estas nuevas fuerzas enfrenten oposición: uno de los objetivos de la “nueva derecha” —desde la década de los años setenta— ha sido, precisamente, confrontar los logros y esperanzas de la política feminista y *gay*. La sexualidad se ha convertido en un campo de batalla, sin precedentes.

Han surgido varios puntos simbólicos clave, sujetos a conflictos y controversia:

Aborto: relativo a los límites de la libertad de las mujeres para decidir y tener control sobre sus cuerpos.

Pornografía: relativo al poder de la representación visual y de quién debe controlar lo que debe ser explícito en el campo de lo sexual.

Educación sexual: relativo a lo que debe ser enseñado a los jóvenes; la prioridad que debe darse a los valores morales y familiares tradicionales, así como a los alternativos.

Elección sexual: relativo a los límites de la elección; ¿qué credibilidad puede darse a las demandas de *otras* minorías sexuales que han surgido a raíz de la liberación *gay*, incluyendo los seguidores de la paidofilia y el sadomasoquismo?

Sida: ¿Cuáles son los vínculos entre moralidad, enfermedad y sexo?, ¿cuáles son las responsabilidades de los individuos y cuáles las de la sociedad?

Ninguna de estas cuestiones es sencilla; algunas de ellas, como el asunto de la pornografía y la libertad de elección sexual, han dividido tajantemente a las feministas, creándose extrañas alianzas entre feministas radicales y defensores de la moral puritana. Pero, en el fondo, la división es clara.

Por un lado, hay un fuerte absolutismo moral que busca —y que suele encontrar— su cuerpo de verdades, la verdad. Muchas personas han reaccionado al cambio y la disrupción de los valores tradicionales buscando nuevas certidumbres, en especial mediante la reafirmación de los —mitológicos— valores familiares. En Estados Unidos, la moral *reaganiana* de la década de los ochenta no fue del todo exitosa, legislativamente hablando, pero tuvo sus triunfos locales y ha dejado como herencia un gran número de propuestas a la Suprema Corte, que sobrevivirán por mucho tiempo a los felices guerreros de la derecha norteamericana. En Gran Bretaña, el espacio sexual se restringió luego de ser aprobada la famosa “sección 28”, que proscribió la “promoción de la homosexualidad” como una “pretendida relación familiar” (Weeks, 1989).

Por otro lado, hay una creciente aceptación de la diversidad sexual y del pluralismo moral. El reto está lleno de dificultades, pues implica aceptar el riesgo de vivir en la incertidumbre. Los partidarios del pluralismo moral reconocen diferentes necesidades y deseos, y también, por consiguiente, la posibilidad de conflictos, con todas las dificultades que esto puede acarrear. Pero también reconocen que el mundo está cambiando y que es imposible, e indeseable, pretender establecer una forma única y “correcta” de comportamiento, aplicable a todo mundo.

Las dos posiciones han quedado bien mostradas en relación con la epidemia del sida, una crisis social y cultural tanto como médica y moral. Éste será el tema de mi siguiente plática.

Traducción de Enrique Dávalos López

BIBLIOGRAFÍA

- Erikson, Erik (1968), *Identity: Youth and Crisis*, Londres, Faber and Faber.
Foucault, Michel (1979), *The History of Sexuality, vol. 1, An Introduction*, Londres, Allen Lane.

- (1980), *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*, Brighton, The Harvester Press.
- Giddens, Antony (1992), *The Transformation of Intimacy*.
- Goffman, Erving (1968), *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Jackson, Margaret (1987), "Facts of Life or the eroticisation of women's oppression? Sexology and the social construction of heterosexuality", en Caplan, Pat (ed.) (1987), *The Cultural Construction of Sexuality*, Londres, Tavistock.
- Kinsey, Alfred *et al.* (1948), *Sexual Behavior in the Human Male*, Filadelfia y Londres, W.B. Saunders.
- (1953), *Sexual Behavior in the Human Female*, Filadelfia y Londres, W.B. Saunders.
- Kooten Niekerk, Anja van y Theo van der Meer (eds.) (1989), *Homosexuality, Which Homosexuality?*, Londres, GMP Publishers.
- Luhmann, Niklas (1986), *Love as Passion*, Cambridge, Polity Press.
- Plummer, Kenneth (ed.) (1981), *The Making of the Modern Homosexual*, Londres, Hutchinson.
- Rich, Adrienne (1984), "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" en Snitow, A. *et al.* (eds.) (1984), *Desire: The Politics of Sexuality*, Londres, Virago.
- Snitow, Ann *et al.* (eds.) (1984), *Desire: The Politics of Sexuality*, Londres, Virago.
- Trumbach, Randolph (1989), "Gender and Homosexual Role in Modern Western Culture: The 18th and 19th Centuries Compared", en Van Kooten Niekerk, A. y Theo Van der Meer (eds.) (1989), *Homosexuality, Which Homosexuality?*, Londres GMP Publishers.
- Vance, Carole (1984), "Pleasure and Danger: Towards a Politics of Sexuality", en Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Vicinus, Martha (1989), "They wonder to which sex I belong: The Historical Roots of the Modern Lesbian Identity", en Van Kooten Niekerk, A., y Theo Van der Meer (eds.) (1989), *Homosexuality, Which Homosexuality?*, Londres, GMP Publishers.
- Weeks, Jeffrey (1985), *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1986), *Sexuality*, Londres, Tavistock.
- (1989), *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800*, 2a. ed., Harlow, Longman.
- (1990), *Coming Out: Homosexual Politics in Britian from the Nineteenth Century to the Present*, 2a. ed., Londres, Quartet.

LOS VALORES SEXUALES EN LOS TIEMPOS DEL SIDA

JEFFREY WEEKS

VIVIENDO CON EL SIDA

Quiero comenzar citando la entrevista que un periódico inglés hizo, hace un par de años, a una persona que tenía sida y a su compañero que le cuidaba:

Martyn —Uno de los problemas del sida es que es impredecible; es como viajar sin mapa.

Tony —Lo impredecible es estresante; la nuestra es una vida de incertidumbres.

Puedo seguir con la cita de un prominente sociólogo y teórico de la posmodernidad, Zigmunt Bauman:

La incertidumbre estremece la moralidad, la fragilidad le acecha a lo largo de la vida.

Las relaciones entre un extendido ánimo de incertidumbre económica, social, cultural y política, una discrepancia moral y ética, y el impacto de la epidemia del sida para reconfigurar las actitudes hacia la sexualidad, tal es el tema de esta ponencia.

Desde principios de los años ochenta, la enfermedad del VIH y el sida han acechado al imaginario sexual, conjuntando su carga de peligro y temor con el despertar del cuerpo y sus placeres. Aun cuando la epidemia se haya "normalizado" en grandes zonas del mundo, se ha vuelto endémica en otras, proyectando una sombra sobre los cambios que transforman al mundo sexual.

Coincido plenamente con aquellos que se niegan a ver el sida como una metáfora de lo que sea (Sontag, 1989). El sida es —como

muchos activistas lo afirman hace ya tiempo— un “desastre natural”, empeorado por prejuicios, discriminación y una negligencia nada benignos. No es una condena de Dios, ni la “revancha de la naturaleza” sobre un grupo de personas, ni el símbolo de una cultura que marcha mal. El VIH es una enfermedad —o un conjunto de enfermedades— como cualquiera otra, que en un mundo racional y compasivo sería enfrentada con toda la atención, empatía y recursos demandados por cualquier otra crisis importante de salud.

Pero, por supuesto, el sida no ha sido percibido siempre así. El lenguaje barroco y la proliferación de metáforas a su alrededor sugieren que el VIH no fue enfrentado como cualquier otro virus. El hecho de haber sido identificado primero —a principios de los años ochenta— en una comunidad gay masculina estadounidense, ya previamente marginada y atacada política y culturalmente (no a pesar sino debido a su activo crecimiento) configuró radicalmente la respuesta inicial.

La terrible coincidencia de esta crisis de salud con el crecimiento de un clima moral que ha pugnado por regresar a los “valores tradicionales”, junto a los intentos de transformar las políticas económicas y sociales hacia un nuevo individualismo y contra las tradiciones del bienestar social, significó que hubiera pocos recursos, fuera de los disponibles en las comunidades en riesgo, dirigidos a combatir la crisis, hasta que la epidemia estuvo casi fuera de control. En la medida en que la epidemia se expandió a otras comunidades y grupos marginados, especialmente entre pobres, negros y usuarios de drogas, y que poco parecía tocar a la población “normal” heterosexual de los países occidentales, y en la medida también en que comenzaba a devastar a los países más pobres del planeta, el sida fue asociado con el perverso, el marginal, el Otro y la enfermedad del ya enfermo, dando un color y estigma a los afectados. Y esta situación persiste, a pesar de la lucha que libran organizaciones de base comunitaria, gobiernos —con grados diversos de energía y entusiasmo— y organismos internacionales para contener el crecimiento de la infección. Los esfuerzos persisten para separar a los implicados de los inermes, a los culpables de los inocentes; esto habla de una cultura que teme al impacto del cambio sexual, a la complejidad social y la diversidad moral. Durante su primera década, el sida se convirtió en el símbolo de una cultura extraña a sí misma, de un problema global que evocaba a la vez multitud de pasiones morales y prejuicios

locales, en el epítome de una civilización cuyos valores se muestran inciertos y los placeres marchan junto a la enfermedad y la muerte.

La persona con VIH o sida debe vivir todo el tiempo en la completa incertidumbre: la incertidumbre del diagnóstico, de la prognosis, de las reacciones de los amigos, familiares y seres queridos, del odio y temor anónimo de los otros. Todo mundo debe vivir también con la incertidumbre, cultivando la incertidumbre del riesgo, de la posible infección, del no saber, de la pérdida.

La incertidumbre alimenta la angustia y el temor: por el pasado, por el presente y el futuro.

La verdad del sida, sin embargo, no está predeterminada; es azarosa. No hay relación directa entre el estilo de vida y la infección del VIH. Aunque el virus tiene poderosos efectos, en sí es relativamente débil. Las personas que hacen "cosas de riesgo" no caen necesariamente enfermas. Hasta ahora, varios factores poco comprendidos (estilo de vida, salud en general, incidencia de pobreza y de otras enfermedades) pueden facilitar el contagio, pero en gran medida es el azar lo que determina quiénes contraen el VIH, y entre éstos, quién sucumbe a la enfermedad. La marca de la crisis del sida es la "contingencia".

Azar, accidente, contingencia... cosas que son algo más que características de un particular grupo de enfermedades. Se presentan como marcas del presente. Los hechos nos ocurren sin racionalidad ni justificación aparente. El control de la naturaleza, la gran esperanza de la modernidad con que medimos nuestros logros, puede ser reducida a la nada por hechos azarosos ocurridos en países que poco conocemos —o a los que poca atención prestamos— o por un organismo microscópico desconocido hasta los años ochenta.

Pero si los eventos pueden parecer accidentales o inesperados, las maneras en que respondemos a ellos no lo son. Éstas tienen su historia; de hecho, muchas historias. El sida podrá ser un fenómeno moderno, la enfermedad del fin del milenio, pero es un fenómeno cargado de historia, que tiene un peso que las gentes que viven con VIH y sida no deberían tener que cargar.

Hay historias de anteriores enfermedades, y de respuestas a estas enfermedades, que proporcionan una rica fuente de comparaciones, *v.g.* entre el impacto de la sífilis en el siglo XIX y del sida en la actualidad (Fee y Fox, 1988). Hay historias de sexualidad,

especialmente de sexualidades no ortodoxas, e historias de las vías en las cuales la sexualidad ha sido regulada, convertida en un relato de poder; historias de la institucionalización de la norma heterosexual y de la marginación de los perversos (Foucault, 1979). Se construyen historias de categorización racial, de desarrollo y subdesarrollo, de minorías raciales, de pobres y desamparados, de un tercer mundo en el corazón de las ciudades del primer mundo, así como de un mundo en vías de desarrollo luchando contra la pobreza y la enfermedad. Hay historias de pánicos morales dirigidos contra los vulnerables, del establecimiento de castigos para contener a los infectados, de formas variadas de opresión hacia aquellos que no se ajustan a las normas, así como de su resistencia (Weeks, 1991). Estamos inundados de historias y de enseñanzas que podríamos utilizar, aunque normalmente no lo hagamos. Sin embargo, tales historias tienen una cosa en común: son historias de diferencia y de diversidad.

Aunque el VIH y el sida tengan factores virales e inmunológicos similares, diversos grupos de personas los experimentan de diferentes maneras. Los sufrimientos y pérdidas de los hombres *gay* de las comunidades urbanas de las grandes ciudades occidentales no son menores ni mayores que el sufrimiento o la pérdida de los pobres de las comunidades blancas e hispanas de Nueva York, o de las ciudades o pueblos de África, Latinoamérica o del sudeste asiático; sin embargo son diferentes, pues las historias de las comunidades afectadas son diferentes.

Aquí podemos encontrar una clave del poder del sida. Es un síndrome que puede amenazar con una catástrofe sin precedente. Pero es experimentada, directa o empáticamente, como una serie particular de enfermedades, histórica y culturalmente organizada. En sus impactos, el sida es global, tanto como local, y esto nos dice algo vital del presente histórico que vivimos.

El impacto del sida, y la respuesta que ha generado, nos recuerdan forzosamente la complejidad e interdependencia del mundo actual. Las migraciones que cruzan países y continentes, que van del campo a la ciudad, de las formas "tradicionales" de vida a las "modernas", que huyen de la persecución, la pobreza y la represión sexual, posibilitan la difusión del VIH. La información moderna, los programas globales, las consultas y conferencias internacionales hacen posible una respuesta mundial ante el amenazador desastre.

Pero la misma extensión y velocidad de la globalización de la experiencia produce, como si un reflejo fuese necesario, respuestas vitales, política y culturalmente específicas, a la vez que nuevas identidades, nuevas comunidades y nuevas —y conflictivas— demandas y obligaciones. Al volvernos conscientes de la aldea global, pareciera que necesitamos afirmar y reafirmar nuestras necesidades, historias y lealtades locales. Identidad y diferencia: éstas son el sitio de muchos de los más agudos debates políticos, sociales y culturales de hoy.

Podemos ver en la crisis del sida, así como en la respuesta que ha generado, varias tendencias que arrojan claridad sobre temas actuales, importantes y preocupantes. Primero, hay una sensación general de crisis, de que “se acerca el final”, generada por los rápidos cambios culturales y sexuales, y que muchos ven reforzada por el sida. El sida no es la causa de este ánimo global; por el contrario, la gente con VIH es la que ha tenido que soportar las consecuencias de tal estado de ánimo; sin embargo, la epidemia se montó sobre las abrumadoras olas de cambio, y nosotros tenemos que confrontar los resultados. Se ha dicho que el sida muestra la manera en que, como cultura “...luchamos y negociamos acerca de los procesos apropiados para conducir los cambios sociales, especialmente los de formas radicales” (Nelkin *et al.*, 1991). Y este proceso nos resulta dolorosamente difícil.

En segundo lugar, el sida nos recuerda la complejidad de las identidades contemporáneas. En los años sesenta y setenta, las nuevas identidades y comunidades sexuales, especialmente lesbianas y de hombres *gay*, mostraron la existencia de una reorientación fundamental de las formas de ser sexual. La vinculación de estas identidades con la amenaza de enfermedad y muerte sólo profundizó la sensación de incertidumbre sexual que ya se expresaba en el resurgimiento de absolutismos morales y de contraataques culturales. La incertidumbre sobre qué y quiénes somos fomentó grandes temores y angustias.

En tercer lugar, y relacionado con lo anterior, el sida nos habla de una “revolución no finalizada” de las relaciones sexuales en Occidente: una explosión de diferentes experimentos con las vidas y los estilos de vida; una potente pero incompleta democratización de las relaciones, y una aguda tensión entre los deseos individuales y la pertenencia a una colectividad. No es sorprendente que el sida se haya vuelto un frente importante de la batalla ética

sexual, y un elemento clarificador del significado y la moralidad del sexo.

Finalmente, aunque estos cambios parezcan mostrar —según muchos— el colapso final de la esperanza ilustrada de la modernidad, su irrupción ha producido nuevas solidaridades, profundamente humanas, entre personas que luchan contra los desafíos de la posmodernidad. El VIH y el sida las marcan, pero también les proporcionan el desafío y la oportunidad para crear nuevas sensibilidades forjadas al calor del sufrimiento, la pérdida y la supervivencia. Al margen del dolor, la rabia y el odio, ha surgido el apoyo, la fraternidad y el amor, como testimonio de las posibilidades de crear lazos humanos cruzando el abismo de una cultura implacable. Creo que estamos presenciando las posibilidades reales de un humanismo radical, fundado en las luchas, experiencias, historias particulares y tradiciones elegidas por la gente.

¿SENSACIÓN DE UN FINAL?

En un influyente libro de mediados de los sesenta, Frank Kermode escribió sobre “la sensación de un final” que oscurecía el pensamiento y la literatura occidentales.

En la medida en que nos acercamos a la culminación, no sólo del siglo sino también del milenio, una sensación del final parece rondar muchos de nuestros supuestos culturales. Viejas certidumbres desaparecen o pierden su significado, otras nuevas se estrellan cuando intentamos reconstruir la sensación de que un sistema de valores comunes podría enfrentar la (negativa) fragmentación cultural, así como la (positiva) diversidad aparente de objetivos humanos. Enfrentados con la aparente contingencia de valores, muchos parecen querer abdicar afirmando la imposibilidad de coincidir en cualquier aspecto significativo fundamental. Otros nos perciben como si estuviéramos bailando al borde de un volcán, con la sola esperanza de que quien guía la expedición jale firmemente las cuerdas y nuestros deseos ingobernables sean firmemente disciplinados.

Como Susan Sontag dice, al aproximarse el fin del milenio puede ser inevitable el crecimiento de un pensamiento apocalíptico (Sontag, 1989). Pero no es simplemente la inminencia de un final simbólico lo que alimenta nuestras angustias. Como Giddens

sugiere (1991), el pensamiento apocalíptico es característico del más reciente mundo moderno, porque éste introduce riesgos que generaciones previas no tuvieron que enfrentar. Ante el deterioro de las viejas tradiciones que ligaban las verdades y valores con un fuerte sentido de ubicación y pertenencia, y ante el debilitamiento de las tradiciones que nos mantenían seguros con las certezas del género, la familia, la moral y la nación, los individuos han sido arrojados sobre sí mismos, con el riesgo de sus decisiones y significados individuales. La moralidad, indica Bauman, ha sido crecientemente privatizada (Bauman, 1992), y como cualquier otra cosa que comparta este destino, "la ética se ha vuelto materia de la discreción personal, el riesgo de la decisión, la incertidumbre crónica y un desasosiego nunca aplacado".

En ese mundo somos vulnerables a las oleadas de angustia que ponen de relieve nuestra contingencia. Como ha indicado Giddens (1990) lo opuesto a la confianza, como base de la vida social, no es la desconfianza sino la angustia y el terror. No sorprende, por tanto, que el temor amenace nuestras acciones. Algunos evocan la amenaza de una "economía erótica recesiva", propiciada por el temor a la enfermedad y a la fetichización de la salud. Otros han percibido las formas en que la salud y la condición física se han convertido en nuevos objetivos para el sentido del yo y un aprovechamiento de la elasticidad corporal (Coward, 1989). Como Linda Singer (1993) indica, vivimos bajo una "hegemonía de la epidemia", que nos exige evitar riesgos y adoptar una "nueva sobriedad" en nuestra conducta personal. Esto es más que una simple extrapolación de la epidemia del sida; es una respuesta a una profunda sensación de crisis y a modas explicativas elaboradas bajo un nuevo lenguaje de contagio. Hablamos, así, de las "epidemias" de abuso sexual de niños, de embarazo de adolescentes, de pornografía...

La moral cultural conservadora, tanto de izquierda como de derecha, muestra que estamos viviendo una desmoralización progresiva de la sociedad, expresada por el desbordamiento de cualquier indicador del orden social, desde la civilidad ciudadana hasta el deterioro de la estabilidad familiar. Y buscamos soluciones simples mediante chivos expiatorios. Las madres solteras adolescentes se convierten no sólo en el síntoma de un cambio sexual, sino también en una causa de enfermedades sociales, desde crisis hogareñas hasta criminalidad. Al enfrentar una cultura del pánico y una sensación de vivir en los confines del mundo, y ser seducido

a la vez que repelido por los placeres de la catástrofe, existe la tentación de buscar una solución total. Cualquier epidemia, sea una verdadera enfermedad o una presunta debilidad moral, parece requerir de, al menos, una respuesta administrativa, una movilización de esfuerzos para controlarla. Los nuevos fundamentalismos, seculares o religiosos, cristianos, hindúes o islámicos, buscan recomodar el mobiliario de nuestras mentes al modo de verdades absolutas, basadas en prescripciones y proscripciones morales. O, ante la ausencia de evidencias, nos rendimos a esta moderna, voluntariosa clase de nostalgia que busca refugio en mitos de estabilidad, en la armonía de los tiempos dorados, en algo en nuestra niñez, o simplemente en el horizonte de la memoria histórica.

Dada la real incertidumbre que subyace a cada una de nuestras acciones, y dada también la búsqueda de certezas positivas que curen la duda, ¿cómo medir lo que actualmente sucede? ¿Estamos realmente en el fin del tiempo?

Los "finales" son sólo, desde luego, grandes ficciones, intentos de la mente humana por imponer alguna clase de orden (aunque sea apocalíptico) al caos de los sucesos. Un siglo, después de todo, es sólo una medida arbitraria de tiempo; es improbable que los sucesos encajen con precisión en sus límites. Pero la inminencia de un nuevo periodo, aunque sólo sea una invención, puede reforzar la sensación de un cambio próximo y aun presagiar un desastre. Las crisis del fin de siglo, son más intensamente experimentadas, están más cargadas emocionalmente, tienen un significado histórico y simbólico más pesado porque las investimos con metáforas de la muerte y el renacimiento, que proyectamos en las décadas y los años finales de un siglo. Quizá no sea accidental que nuestra sensibilidad contemporánea experimente fuerte simpatía y preocupación ante los movimientos políticos, culturales y filosóficos ocurridos a finales del siglo pasado.

Mitos, metáforas e imágenes de apocalipsis y crisis sexual han marcado tanto el fin del siglo XIX como el del nuestro. Justo como los años sesenta y las décadas posteriores fueron caracterizadas por su permisividad sexual, así los ochenta y los noventa han sido vistos por el novelista George Gissing como las décadas de la anarquía sexual. En ambos periodos, todas las leyes que gobiernan la conducta y la identidad sexual parecen experimentar una rápida transformación; es como si las fronteras entre hombres y mujeres

fuesen forzadas y desafiadas, como si la vida familiar pareciera estar bajo amenaza, como si la disidencia sexual hubiera alcanzado una capacidad de habla sin paralelo, como si la perversidad sexual invadiese artes y literatura, y como si el temor a las enfermedades sexuales se mofara del imaginario de la vida pública y privada.

Al igual que el sida ha ofrecido una oportuna metáfora al siglo xx, así la sífilis y otras enfermedades obsesionaron al sexo, al matrimonio y a la familia del siglo xix (Mort, 1987). El actual escándalo por el abuso sexual de los niños, desde los años ochenta, evoca inmediatamente el recuerdo de la prostitución, el "tributo de doncellas en la moderna Babilonia" y el descubrimiento de la explotación de los niños ocurrido en los años ochenta del siglo xix. En las divisiones del movimiento feminista contemporáneo provocadas por la pornografía resuena el eco de las distintas tendencias del siglo xix relativas a la prostitución y la moral pública (Walkowitz, 1980).

Inevitablemente, las cuestiones de sexo y género se intersectan con otras categorías sociales. En los temores actuales a la diversidad étnica todavía resuenan los temas de superioridad y declive racial que prevalecieron en el siglo pasado (Hall, 1992). La angustia por los hábitos sexuales de los jóvenes y los pobres (y frecuentemente de los negros), así como la sobrepoblación del tercer mundo, ponen de nuevo en circulación ansiedades que, en el siglo pasado, se producían por la promiscuidad sexual de las masas recién urbanizadas.

Todas estas angustias giran alrededor de las fronteras que separan a un grupo de personas de otro, así como las identidades que los marcan: las fronteras entre hombres y mujeres, normales y anormales, adultos y niños, civilizados e incivilizados, ricos y pobres, e ilustrados y masas. En periodos de flujo y cambios insólitos, las fronteras comienzan a disolverse, y las identidades se debilitan, reformándose. Y es sobre todo en la sexualidad donde la disolución y la fusión son más agudas, como revelan las grandes *causes celebres* de la historia sexual. Oscar Wilde, puesto como ejemplo de los peligros de la transgresión sexual en los años noventa del siglo xix, no sólo abrió brecha en los códigos de respetabilidad sexual al llevar una forma de vida homosexual cada vez más peligrosa, sino también rompió las barreras de clase al consentirse relaciones con jóvenes obreros. El abuso sexual de niños en esos años era algo más que la imposición de un poder adulto sobre los niños, también indicaba una disolución fun-

damental de las fronteras y responsabilidades de los progenitores (principalmente del padre) hacia sus hijos. Las enfermedades transmitidas sexualmente son el disolvente de fronteras más exitoso: no admiten distinciones de clase, raza, género o edad. Por ello, en su imaginario inicial, la crisis del sida pudo invocar el lenguaje de epidemias anteriores, a la vez que suscitar efectos apocalípticos similares (Sontag, 1989).

Debido a las múltiples similitudes es relativamente fácil de aceptar que el fin del siglo xx es idéntico al del siglo xix. Pero considerar que las postrimerías del siglo xx son el reflejo fiel de fines del xix sería un error. Hay elementos comunes, pero a la vez diferencias importantes, las cuales nos ayudan a percibir el sentido original de nuestra crisis sexual actual. Vivimos en un mundo diferente.

Estamos en el terreno de lo que, a falta de un término mejor, llamaré posmodernidad. "Posmodernidad" es un término claramente relacionado con algo que sucedió antes, o que quizá aún esté ocurriendo: la "modernidad". Tal concepto conlleva esa sensación de final que ya hemos señalado. Podríamos debatir sus implicaciones hasta el infinito, como ha ocurrido y sin duda seguirá ocurriendo. ¿Somos, como Anthony Giddens (1990) señala, simples testigos de cómo la modernidad adquiere velocidad, se radicaliza, rompe toda resistencia al cambio, pero nos deja presos de dudas radicales? ¿O, como Bauman (1990) sugiere, estamos presenciando el retroceso del lustroso buque de la modernidad, que una vez cumplida su tarea nos deja a la deriva de su oleaje?

Ambas imágenes son gráficas y radicalmente distintas, pero igual sugieren un periodo de transformación radical. Al margen de cómo caractericemos a la época, no puede haber duda del sentido de un cambio fundamental, con toda la incertidumbre que acarrea. La sensación de cambio, de estar llegando al final de la era, se manifiesta en el debilitamiento de las más legítimas tradiciones y de los discursos básicos de la alta modernidad. La secularización de los valores morales, a la par de la gradual liberalización de las actitudes sociales, especialmente hacia aquellos considerados tradicionalmente como "perversos", han comenzado a disolver las viejas verdades (Weeks, 1993). Los tradicionales consuelos de la narrativa cristiana han sufrido, desde hace mucho, los corrosivos efectos de la crítica y el escepticismo, lo que ha creado el espacio fundamental para el resurgimiento de la liberación de la supersti-

ción. Y ahora el "proyecto de la ilustración", el triunfo de la razón, el progreso y la humanidad, y la sensación de que la ciencia y la historia nos conducirían inexorablemente hacia un futuro más glorioso, están sujetos a la investigación deconstruccionista, quien ha exhibido sus tenebrosas raíces. La razón ha sido reducida a la racionalización del poder, el progreso ha sido observado como la herramienta del expansionismo blanco occidental, y la humanidad como la tapadera de una cultura que, dominada por el hombre, trata a la mujer como el Otro. Las aspiraciones universalistas y datos fundacionales de la modernidad han sido radicalmente desafiados (Weeks, 1994).

Mi objetivo no es ahora intervenir en el extenso debate sobre la posmodernidad, sino trazar los paralelos entre ésta y los recientes retos a los discursos dominantes de la sexualidad, especialmente del progreso sexual. El racionalismo triunfal de los sexólogos del siglo XIX sufre ahora un asalto. La ciencia del sexo es percibida por un grupo de feministas como simple charlatanería que encubre la reafirmación del poder masculino y la imposición de una liberación sexual femenina dirigida por el mismo hombre. En su famoso reto a nuestras ilusiones libertarias, Foucault (1979) cuestionó la idea misma de "liberación" sexual; de igual modo, se ha denunciado que muchas otras formas de liberalismo sexual no son sino meros atavíos y renovaciones del incesante proceso de regulación y control sexual. Las esperanzas ilustradas de los precursores de la reforma sexual del siglo XIX se han debilitado tras convertirse, desde mediados del siglo XX, en el pensamiento sexual triunfante, incluso entre los grupos más conservadores; la ciencia ha triunfado (Weeks, 1985). En 1929, Magnus Hirschfeld, precursor de la sexología y presidente de la Liga Mundial por la Reforma Sexual, declaró, en su informe ante el congreso de la Liga, lo siguiente: "un impulso sexual basado en la ciencia es el único sistema ético sólido". También presidente del Instituto para la Ciencia Sexual, Hirschfeld declaró, bajo el portal del Instituto: "hacia la justicia, a través de la ciencia" (Weeks, 1986). Sin embargo, parte de sus esperanzas murieron cuando el Instituto fue quemado por las antorchas nazis; muchas otras se desvanecieron entre las riñas de sus herederos, científicos sexuales que discrepaban de todo, desde la naturaleza de las diferencias sexuales, las necesidades sexuales femeninas y la homosexualidad, hasta las consecuencias sociales de las enfermedades sexuales (Bullough, 1994).

Debajo de estos acontecimientos subyacía un cuestionamiento sutil a la tradición sexual, tal como había sido definida en el siglo XIX por la sexología, la práctica médico moral, los decretos legales y la vida personal. La narrativa sexual ortodoxa es retada vigorosamente; es complementada, si no es que remplazada, por un grupo de nuevas narrativas históricas que antes habían sido descalificadas por la llamada ciencia del sexo. En su famosa contribución, Gayle Rubin (1984) ha mostrado cómo los tipos sexuales clasificados en las páginas de Krafft-Ebing se han erguido para ingresar a las páginas de la historia social, en cuyo escenario se presentan, cada vez más, nuevos sujetos levantando su bandera y reclamando su legitimidad. Si los precursores de la reforma y la ciencia sexual decimonónicos se distinguieron por su fe en la eficacia de la ciencia y en el descubrimiento de las leyes de la naturaleza, lo característico de los activistas sexuales modernos (pese a ciertas especulaciones esporádicas de la sociología o el determinismo genético) es la autogestión de su actividad, su trabajo de autoconstrucción, su cuestionamiento hacia las verdades esenciales, su oposición contra leyes que favorecen a unos y excluyen a otros. La sexología científica ha sido cuestionada por la sexología de masas politizadas, la reforma desde arriba por la organización comunitaria de base, la narrativa sexual, ilustrada y singularizada, ha sido remplazada por un sinnúmero de distintas historias, historias de mujeres, de lesbianas, de gays, de minorías raciales y de otros más (Plummer, 1995).

Con todo esto, estamos presenciando un profundo debilitamiento de los modernismos sexuales. El orden sexual, sus identificaciones sexuales fijas defendidas en nombre de la naturaleza y de la verdad de la ciencia han sido completamente rebasados, lo que refleja un cambio fundamental, no sólo en la teoría, sino también en lo que la teoría se esfuerza por abarcar. El mundo sexual contemporáneo aparece como irrevocablemente pluralista, dividido en un sinnúmero de unidades soberanas y en una multiplicidad de sitios de autoridad (Bauman, 1992: 35), ninguno de los cuales puede reclamar un fundamento firme. Ya no existe un discurso hegemónico rector que nos indique cómo comportarnos. Y esos moralistas que claman, tratando de llenar el vacío, podrán tener su auditorio, pero no podrán alegar una legitimidad definitiva. En este torbellino de voces discordantes, el comportamiento, la identidad y la moral sexual se han convertido, cada vez más, en materia

de elección, al menos para aquellos que tienen la libertad de elegir. Ahora podemos decidir tener un hijo, cuándo tenerlo o no tenerlo, podemos seleccionar su sexo, incluso su color, y, según algunos, en un futuro no muy lejano podremos decidir su orientación sexual. Hay mucho mayor libertad que nunca para decidir la edad en que iniciaremos nuestra actividad sexual, con quién la haremos, con qué frecuencia y a través de qué tipo de relaciones. Ahora podemos decidir cómo identificarnos a nosotros mismos y qué estilo de vida seguir. Incluso el género, que aparecía como la división natural más firme, es visto ahora más como un disfraz que elegimos que como una realidad dada por necesidad: ¿es posible, habitar un género sin sentir cierto horror? Finalmente, hasta podemos elegir nuestra manera de morir. La existencia, en sí misma, se ha vuelto objeto de elección (Melucci, 1989). En la mayoría de los países occidentales, la elección se ha convertido en la regla moral, tanto para la derecha política (al menos en asuntos económicos), como para la izquierda liberal.

La elección, como idea, está inserta profundamente en el *ethos* liberal de las sociedades occidentales; sin embargo, en las condiciones de posmodernidad últimas, tal idea adquiere un nuevo significado. Como Bauman (1992) señala:

La paradoja ética de la condición postmoderna es que restaura a los agentes la plenitud de la elección y la responsabilidad moral mientras que, simultáneamente, los priva de la guía universal que la autoconfianza moderna una vez prometió... La responsabilidad moral viene unida a la soledad de la elección moral.

Lo que está menos claro es cómo y con qué criterio debemos elegir. ¿Resulta entonces sorprendente que la sensación de un final, el declive de las certezas narrativas, presagie una confusión ética?

EL YO Y LA IDENTIDAD

El individualismo radical, tema que —al parecer— domina nuestra época, tanto en sus valores éticos y sexuales como en sus valores económicos, es un fenómeno ambiguo. En su lado positivo socava la solidez de las narrativas y relaciones tradicionales de dominación y subordinación. Es un discurso favorable al derecho de elección, un poderoso disolvente de las viejas certidumbres. En los

años ochenta, cuando las administraciones de la nueva derecha en Estados Unidos y Gran Bretaña intentaron combinar, de modo radical, una economía libre con un conservadurismo social y moral, fue evidente cómo el individualismo económico se filtraba y cuestionaba constantemente al conservadurismo moral. Para los noventa era claro que, en ambos países, el cuestionamiento del autoritarismo sexual auspiciado en los sesenta seguía existiendo, con mayor aceleración, pese a los infructuosos intentos de rearmamento moral. Los sumos sacerdotes más exitosos de la derecha radical en Occidente, el presidente Reagan y Margaret Thatcher, presidieron, pese a sus mejores esfuerzos, la que quizás haya sido la más grande revolución de las costumbres sexuales de este siglo (Weeks, 1993b). La libertad individual no puede limitarse al mercado: si tienes libertad absoluta de comprar y vender no parece lógico bloquear la libertad de elegir tus parejas sexuales, tu estilo sexual de vida, tu identidad o tus fantasías, aun cuando incluyan pornografía indulgente y elaboradas formas de autoerotismo ritual.

Pero su lado negativo es que promueve un liberalismo sexual incapaz de tolerar barreras a la satisfacción personal, que hace del placer individual el único rasero de la ética sexual. La vasta expansión de la elección, creada en parte por el nuevo mercado global del sexo, por la oferta de un país de las maravillas de consumo esplendoroso, en el cual todo está disponible, desde unas vacaciones sexuales hasta las drogas más específicas, es algo que posibilita, a la vez que debilita el desarrollo individual y la cooperación social. Ahora es posible escapar de la prisión hogareña y de las moribundas tradiciones represivas, pero a cambio se crea una carga que, a veces, es insoportable para las víctimas de elecciones egoístas y desconsideradas. Esto otorga un grano de verdad a los jeremiqueos conservadores a propósito de un narcisismo creciente en el comportamiento contemporáneo. El cultivo del yo, de hombres y mujeres como artistas de sus propias vidas, puede ser un objetivo valioso, pero conducido sin cuidar de los demás, sin un sentimiento de mutua responsabilidad y pertenencia, puede conducir al desierto ético.

Estamos en peligro de convertirnos en seres sin raíces y sin lugar, de desechar nuestro frágil sentido del nosotros, cuando lo que necesitamos es el sentimiento de una completa ligazón de nuestra libertad individual con nuestra pertenencia social. Como Carol Gilligan ha notado, una verdad paradójica de la experiencia

humana es que “nos reconocemos a nosotros mismos como seres separados sólo en la medida en que vivimos en conexión con los otros, y experimentamos la relación con los demás sólo cuando los diferenciamos de nuestro yo (Gilligan, 1982). Sin embargo, luchar por un balance supone escapar de las limitaciones del esencialismo individualista que los habitantes de Occidente han heredado.

La tradición sexual era cómplice de estos supuestos culturales. Si en los últimos 200 años el sexo se ha convertido, como dice Foucault (1979), en la “verdad de nuestro ser”, eso se debe precisamente a que el erotismo ha sido considerado como el corazón del yo esencial, como un —y a veces como el— elemento definitorio de nuestra individualidad única. La paradoja es que esta esencialización de nuestra naturaleza sexual ha ido de la mano con un ordenamiento jerárquico de las normas sexuales (cf. Rubin, 1984). En el triángulo de los discursos sexuales, la definición masculina de normalidad heterosexual era la punta, mientras que la sexualidad femenina y el perverso estaban en la base. La sexualidad ha sido atrapada por los engranes del poder, en sus formas diversas y polimorfas, pero a menudo sumamente estructuradas. La elección era limitada, sólo el hombre normal tenía la libertad real de elegir sus gustos sexuales.

Como hemos visto, los desarrollos de este siglo han cuestionado radicalmente este panorama, desafiando, tanto en la teoría como en la práctica cultural, la idea del individuo unitario, con un destino dado por la naturaleza. El descubrimiento freudiano del yo contingente —afectado constantemente por deseos inconscientes, situados más allá de lo meramente racional, el yo fragmentado y precariamente unificado, situado entre conflictos inevitables, sólo parcialmente resolubles— es uno entre numerosos intentos de desplazar la teoría del individuo soberano, sexual y genéricamente determinado (Weeks, 1985). Ahora nos hemos acostumbrado a pensar más en el yo fracturado: alguien no es “más o menos” la misma persona que fue diez años atrás. Para los teóricos de la posmodernidad, el sujeto sólo es el “punto nodal” de una serie de juegos de lenguaje, caracterizado por la diversidad, el conflicto, la dificultad de encontrar consensos consigo mismo, mucho menos con los demás.

Las especulativas deconstrucciones del yo están, a su vez, configuradas por la radical contingencia del mundo, por una vida cotidiana cuya solidez se disuelve en mil experiencias fragmenta-

rias. Si es cierto que la unicidad de la persona ha estado siempre constituida en y a través de la vida cotidiana (Heller, 1984), ¿qué debemos esperar de los cambios que la están reelaborando, de la ruptura de los viejos puntos de referencia que la fijaban?

Ya no podemos anhelar el yo soberano, con su voluntad (generalmente masculina) de hacer el mundo. Debemos buscar, en cambio, las posibles identidades que nos unifiquen. ¡Y hay tantas! Identidades de clase y nación, identidades religiosas, identidades sexuales y de género, de raza y etnia, identidades de consumo. Y ninguna es simple, pues estamos simultáneamente conformados por su influencia, por los reclamos de cada una, por sus diferentes prioridades, las que en ocasiones ofrecen formas de ser radicalmente distintas entre sí.

La identidad se ha convertido en un proceso, más que en un hecho dado; más en la posibilidad de elegir una forma de ser, que en la verdad de nosotros mismos. La unidad de la vida humana, como MacIntyre (1985) lo ha indicado, es la unidad de la narrativa de una búsqueda. Es algo en que debemos trabajar (cf. Giddens, 1992).

Por supuesto, ninguna elección es completamente libre; éstas se encuentran constreñidas y limitadas por relaciones de poder, por estructuras de poder y dominación. Aun cuando aparentemos la más extensa libertad para ejercer nuestra elección, estamos —como los consumidores en el mercado— atrapados por cuerdas de oro; así como las identidades a que da lugar, estrechas y localizadas alrededor del consumo, siempre sujetas a los vaivenes de la economía y a nuestra capacidad de compra. Otras identidades, alrededor del género, la sexualidad y la raza son, con frecuencia, el producto de historias impuestas, brillantes categorizaciones planeadas con propósitos de regulación social, tanto como de elección individual. Hoy día, como Melucci ha indicado, “las atribuciones sociales de la identidad invaden todas las áreas tradicionalmente protegidas por la barrera del ‘espacio privado’” (Melucci, 1989). Las identidades están atrapadas en la red de la necesidad económica, la disciplina social y la conformidad cultural.

Algunas identidades, sin embargo, son frutos de la lucha, de batallas en contra de ser definidos por otros y en favor de la autodefinition. Éste es el caso, sobre todo, en relación con las identidades sexuales disidentes contemporáneas, especialmente las identidades lésbicas y *gays*. Y es a su alrededor que los movimientos sociales y las comunidades de identidad han evolucionado.

Dentro de estos grupos y redes se experimenta y practica con formas de sensibilidad alternativas, produciendo definiciones alternas del ser que contrastan algunas veces, y otras son engranadas, en las identidades consumistas que, a su lado, surgen y se reestructuran. El resultado ha tenido una profunda influencia en la conformación de la vida privada. Los lazos entre lo social y lo personal son definidos y redefinidos constantemente, las relaciones de poder en el dominio de la vida cotidiana son cada vez más visibles, mientras que, de manera simultánea, los espacios para la invención individual del yo se van extendiendo.

Pero éstos son sólo los signos más visibles de un cambio de mayor profundidad. La fragilidad e hibridez de las modernas identidades personales ha forzado a todos, en las sociedades altamente desarrolladas, a involucrarse en experimentos de vida cotidiana, a definirse a sí mismos, así como a sus identidades y necesidades, frente a un escenario cambiante. La transformación de las relaciones tradicionales entre hombres y mujeres, aunque restringida, es una clara evidencia de esto. Las exigencias de las mujeres por su autonomía sexual representan el golpe más fuerte contra las tradicionales narrativas del orden sexual. No es sorprendente que se hayan producido signos de una reacción masculina y una fuga de las responsabilidades. No se trata, tan sólo, de la sensación de ser reconstruido, sino además de una perturbación fundamental de las relaciones.

El interés por el yo y la identidad es más que una preocupación por los marginados política y sexualmente; es un aspecto de lo que Anthony Giddens (1991) llama el "proyecto reflexivo del yo", al cual considera una característica fundamental de la modernidad tardía. En este mundo no tenemos más opción que elegir. Qué y cómo elegimos es, sin embargo, el problema. Enfrentados con una cacofonía de opciones, podemos elegir una vía monadista, solipsista, o podemos escoger un ser con otros. Lo primero nos regresa a las manifestaciones más extremas de la tradición individualista. Lo segundo nos obliga a pensar en los límites de la elección, a considerar que, dentro de la interacción humana, la libre elección invade la libertad de elección de los demás. Éste es el dilema ético posmoderno más absoluto, y cómo, con quién y con qué tradiciones nos identificamos se vuelve crucial.

A muchos les parece que el reconocimiento posmoderno de la inestabilidad del yo, de la apertura para elegir identidades, reduce

todo al flujo: no hay fronteras fijas entre pueblos, sólo etiquetas arbitrarias. Las identidades son relativizadas, y por tanto disminuidas, según algunos. Sin embargo nos aferramos a ellas. Parece que en un mundo de cambios constantes, la gente necesita puntos fijos, puntos de dirección. Las identidades, tanto personales como sociales, son precarias pero esenciales, históricamente configuradas y personalmente escogidas, afirmaciones del yo y confirmaciones de nuestro ser social. Construimos narrativas del yo a fin de negociar los peligros de la vida cotidiana, y para afirmar nuestro sentido de pertenencia en un mundo social cada vez más complejo. Pero esto pone a la orden del día la clase de vida que queremos vivir, y en un mundo de formas múltiples de vida, esta cuestión se convierte en un poderoso foco de incertidumbre.

SEXUALIDAD, RELACIONES Y LA IMAGINACIÓN DEMOCRÁTICA

La modernidad, según Giddens (1992), es un orden postradicional, en el cual la cuestión de "¿cómo viviré?" tiene que ser contestada diariamente a través de las decisiones tomadas sobre quién ser, cómo comportarse, qué vestir, qué comer y —algo crucial para esta discusión— cómo debemos vivir, a quién podemos amar. A medida que la posmodernidad gana fuerza, socavando los patrones establecidos y las viejas certidumbres, estas cuestiones aparecen más y más al frente, y en ningún lado con más fuerza que en lo que llamaré la esfera de lo íntimo, el dominio de la "vida privada" y de su promiscuo compañero, maleable hasta el infinito: el erotismo.

En su forma moderna, como Giddens (1992) apunta, la intimidad implica una radical democratización del dominio interpersonal, supone que el individuo es el constructor último de su propia vida y que las parejas tienen la libertad de escoger estilos de vida y formas de relación. El tema de la democratización y sus dilemas es crucial para nuestra comprensión de los cambios en las costumbres sexuales. En dos áreas clave esto es especialmente significativo: en la familia, con sus arreglos domésticos, y en la sexualidad, junto con el amor.

Actualmente nos encontramos en medio de un debate, a veces febril, relativo a la familia y los arreglos familiares. Éste toma, entre los conservadores, la forma de un lamento por el declive de la

familia, asunto sagrado que siendo —como ya vimos— poco novedoso en este *fin de siècle*, adquiere sin embargo, un nuevo aire debido a los dramáticos y transparentes cambios en las formas familiares, y a que éstos simbolizan con facilidad otros cambios más profundos. Por otro lado, entre liberales y radicales, el lema de los años sesenta de encontrar alternativas a la familia ha cedido su lugar al reconocimiento de que hay “familias alternativas”, diferenciadas, entre otros aspectos, por la clase, la etnicidad, el ciclo vital, así como por la elección deliberada de un estilo propio de vida. Podríamos angustiarnos por alguna de estas formas, y tratar de determinar qué es lo mejor para la crianza de los hijos y para la estabilidad social (dos padres parecen ser mejor que uno, los padres heterosexuales son generalmente favorecidos sobre los homosexuales), pero en sentido general, y con varios grados de resistencia, hay un reconocimiento global, entre la izquierda liberal, de que la diversidad doméstica vino para quedarse entre nosotros.

El problema es que aun cuando reconozcamos que la diversidad es un hecho, todavía requerimos de forjar un lenguaje o un conjunto de valores con que podamos medir la legitimidad de estas formas. Los “matrimonios viajeros”, relaciones vividas a distancia, en las cuales la pareja extiende los lazos de su intimidad debido al viaje constante —que sin duda son el mejor neologismo en este campo— son aparentemente aceptables; las parejas homosexuales, aunque domesticadas, no suelen serlo, a pesar del reconocimiento de sus “derechos de pareja” en cierto número de países. Pero, de hecho, algunos patrones comunes van emergiendo. En la mayoría de los países occidentales, por ejemplo, el matrimonio va pasando a ocupar hoy un estatus inferior, aunque permanece —y aun crece— como el signo de un compromiso. Pero la suya es, tan sólo, una potente forma simbólica de compromiso, situada en el corazón de otras formas de relación, incluyendo las no heterosexuales.

Hoy, el matrimonio reúne elementos de la llamada “relación pura” (Giddens, 1992). Las relaciones puras se concertan y se mantienen sólo por lo que pueden ofrecer a la pareja concertante. Las relaciones puras son mediadas, inevitablemente, por un cúmulo de factores socioeconómicos y de género. Sobreviven, frecuentemente, por inercia, hábito y mutua dependencia, así como por la red de obligaciones que son negociadas a través de la relación. Pero el principio es que la relación sobrevive sólo en la medida en que

sobrevive el compromiso, o hasta que una relación más promisoría es ofrecida. La relación pura depende de la mutua confianza de la pareja, que a su vez se halla estrechamente relacionada con la obtención del nivel deseado de intimidad. Si la confianza se rompe, termina también la intimidad y resurge la búsqueda de un nuevo y mejor arreglo. Esto implica altos grados de inestabilidad. Hay una nueva contingencia en las relaciones personales. Pero el énfasis en el compromiso personal como la clave de la satisfacción emocional tiene también implicaciones radicales. El compromiso implica la aceptación de una igualdad, mayor o menor, entre los individuos. La relación pura implica una democratización de las relaciones íntimas: el énfasis en la autonomía y la elección individual proporciona un dinamismo radical que hace posible la transformación de la vida personal.

Dos cosas son importantes aquí. Primero, la relación se convierte —al margen de su forma, marital o no marital— en el elemento definitorio de la esfera de la intimidad que enmarca la vida cotidiana. Segundo, es el foco de la identidad personal, en el cual es construida y reconstruida la narrativa personal, que proporciona la sensación provisional de unidad del yo, necesaria en el mundo de la posmodernidad. La relación pura es, a la vez, un producto de la reflexión del yo y un pivote para su realización. Ofrece un punto nodal para el significado personal en el mundo contemporáneo. Es aquí que la sexualidad y el amor son importantes.

Quizá la sexualidad sea un “constructo histórico” (Foucault, 1979), pero sigue siendo también un sitio para la elaboración del significado personal y la ubicación social. En el proceso, sin embargo, el significado de la sexualidad también ha cambiado. Por mucho tiempo recluida en la historia de la reproducción, la sexualidad tiene ahora un mayor grado de libertad, proceso que se viene desarrollando desde mucho antes que la píldora prometiera un arreglo tecnológico definitivo. La sexualidad continúa evocando, para muchos, imágenes de pecado, de violencia, particularmente sobre mujeres y niños, y de poder, quizás sobre todos nosotros. Se le liga aun con la amenaza de enfermedades, evocando de nuevo la presencia de la epidemia del VIH. Es, como Carole Vance (1994) ha establecido, un sitio de peligro tanto como de placer. Pero en un complejo proceso, sus significados se han extendido. Se ha convertido para muchos en lo que siempre fue, al menos en teoría, para algunos: polimorfa o “plástica”. En principio, al menos, las

artes eróticas se han abierto para todos a través de los miles de manuales sobre cómo disfrutar el sexo, a través del floreciente comercio de representaciones sexuales y de la explosión discursiva alrededor del cuerpo y sus placeres. La sexualidad se ha convertido en campo de experimentación. Y se encuentra muy vinculada con la cuestión de las relaciones, porque si el compromiso, la intimidad y el tratar de nuevo son claves de la vida privada moderna, también lo es el intento de alcanzarlas a través de la satisfacción sexual, lo que significa crecientemente la exploración del erotismo, el uso de patrones cada vez más exóticos e intrincados. Hay, por supuesto, muchos tipos de relaciones sin sexo, y multitud de sexos sin relaciones. Pero no es casual que la "intimidad", como término, esté tan relacionado con la actividad sexual. La moderna intimidad está muy ligada con la exploración y satisfacción del deseo sexual.

¿Dónde queda el amor? Es fácil hablar de sexualidad sin amor y de amor sin sexualidad. Pero es claro que también el amor está siendo crecientemente sujeto a la contingencia, en cuanto foco de relaciones íntimas. El amor, como la sexualidad, se ha vuelto más fluido, menos una prescripción de devoción eterna, más un asunto de elección y autorrealización personal, un modo de comunicación más que una verdad eterna (Luhmann, 1986). Sus significados son elaborados en y para circunstancias específicas. Esto no significa que sea menos importante; por el contrario, su sola movilidad, su potencialidad para trascender las divisiones entre individuos autónomos hace de él un ingrediente aún más vital tanto de la vida social como de la privada. Pero no podemos asumir que sus formas están dadas; éstas deben ser negociadas de nuevo en cada ocasión. El amor es, según Bauman (1992: 98), la encarnación de la inseguridad.

Tales cambios afectan claramente tanto a hombres como a mujeres, sin embargo ellos se encuentran, en gran medida, mediados por el género. Giddens (1992) ha indicado que las mujeres se hallan, de hecho, a la vanguardia del cambio, y que hay muchos signos de una nueva habilidad entre las mujeres para tomar control de sus vidas y compromisos: la mayoría de los divorcios, por ejemplo, son iniciados por mujeres. Los cambios en las costumbres sexuales han sexualizado los cuerpos de las mujeres, quizá a niveles extraordinarios, y aunque con frecuencia esto haya sido explotado, también es cierto que las mujeres han abierto espacios de autonomía y autorrealización sin precedentes. La pragmática de la inde-

pendencia, sin embargo, siempre tiene sus riesgos. La sexualidad continúa siendo un campo de batalla, donde el significado del amor y la sexualidad se hallan aún bajo fuego, incluso en aquellos lugares del mundo donde se puede hablar del sexo más abierta y explícitamente. A la vez, hay evidencias numerosas de que, aun en los más tolerantes intersticios del privilegio masculino, el potencial para el cambio, para renegociar las relaciones, es aparente.

La democratización de la sexualidad y de las relaciones, cuestiones que hoy figuran en la agenda cultural, sólo se ha realizado parcialmente; sin embargo esto va creando el espacio para repensar la ética y los valores de las relaciones personales, para pensar de nuevo sobre el significado que atribuimos a términos como responsabilidad, cuidado, interés y amor. Éste es el desafío de las transformaciones de la sexualidad que hoy tiene lugar. En este mundo posmoderno es improbable que podamos escapar del espectro de la incertidumbre; su presencia, sin embargo, podría ayudarnos a comprender que vivir sin certidumbre es el mejor estímulo para pensar de nuevo sobre lo que valoramos, lo que realmente queremos.

HACIA UN HUMANISMO RADICAL

En esta ponencia he tratado de revisar algunos de los cambios que están transformando las relaciones personales y nuestras ideas sobre la sexualidad. He explorado tres áreas en las que veo que esto ocurre: en el sentido de un final, en los cambios de nuestros conceptos del yo y la identidad, y en la democratización de la vida cotidiana. Muchos ven en estos cambios amenazas de disolución, fragmentación, amoralidad. Prefiero ver, en cambio, las posibilidades de algo más esperanzador, un nuevo humanismo que respete la diversidad y la maximización de la elección individual, a la vez que afirme la importancia de los lazos humanos.

A muchos les parece que la crisis del sida —con todo su aterrador impacto, con su carga de temor a la enfermedad y la muerte como secuelas del placer y el deseo— encarna el retroceso de las transformaciones de la sexualidad de los años recientes, constituye una advertencia sobre los peligros de que las cosas “vayan demasiado lejos”. Pero en muchas de las respuestas a la crisis podemos percibir algo más: una reanimación de humanidad,

el compromiso de solidaridad y el ensanchamiento de los significados del amor, del amor ante la muerte.

En Occidente, en los últimos doscientos años, la muerte se ha convertido en un tabú, al igual que la sexualidad, separada de la vida cotidiana y oculta a las miradas, y al igual que el erotismo, que sin embargo inevitablemente nos acosa, proporcionando el horizonte de nuestros pensamientos. Norbert Elias señala que al negarnos a ver "la finitud de la vida individual... la disolución de la propia persona" directamente a la cara, estamos perdiendo algo de nuestras vidas (Elias, 1985).

Quiero señalar que la exclusión de la muerte como una parte esencial de la vida se halla sujeta a un profundo desafío, y no en menor medida debido al impacto de la epidemia del VIH y del sida. Muchas personas, jóvenes muchas de ellas, han adquirido una sensación de la contingencia e incertidumbre de la vida debido al temor de la enfermedad y la muerte prematura. Pero también ha producido algo más: una sensación del significado que puede adquirir la vida ante la amenaza de la muerte.

Creo que esta sensación de reafirmar nuestra humanidad a través de la experiencia de la muerte es una experiencia profundamente transformadora, también una democratización de la experiencia, que ofrece nuevos significados a nuestra experiencia y a nuestra necesidad de relaciones humanas, en toda su diversidad.

La diversidad es benéfica, mientras que la uniformidad "reduce nuestras alegrías y recursos (materiales, intelectuales, emocionales)". Pero una creciente percepción de las diferentes formas de ser humano y sexual que ahora existen ha alimentado una sensación de crisis, así como la búsqueda de una aproximación a la uniformidad. Sontag (1989) ha detectado en la respuesta al sida un deseo punitivo, "el deseo de restringir los límites de la conducta en la vida personal". Pero esto es algo más que una reacción a la amenaza de una contaminación viral, como he tratado de probar. Es una respuesta al colapso de las viejas certidumbres y el reconocimiento de nuestra contingencia. En la medida en que las fronteras se vuelven más fluidas y se disuelven, crece el deseo de aumentar el número de policías que cuiden la casa, tanto en la izquierda como en la derecha.

El debate sobre los valores tiene lugar debido a esta sensación de incertidumbre. Busca trazar líneas, demarcar fronteras, establecer estándares, confirmar jerarquías de valor. Es un debate impor-

tante porque nos obliga a pensar en los límites y articular un sentido de lo correcto y erróneo, apropiado e inapropiado. Pero será condenado si busca garantías firmes o nuevos y más detallados mapas que nos imposibiliten negociar los oscuros caminos y senderos que nos esperan. El deseo mismo de garantizar valores eternos y seguros en algún cielo objetivo es sólo un ansia de las certezas de la niñez o de los valores absolutos de nuestro pasado primitivo.

Pero la primera condición de una sociedad radicalmente democrática es, como Laclau (1990) señala, el aceptar la contingencia y el carácter abierto de todos nuestros valores, así como el abandonar la infructuosa búsqueda de fundamentos únicos, lo que no significa que debemos abandonar el esfuerzo por articular y clarificar los valores que den forma a nuestros comportamientos. Puede haber acuerdo sobre la importancia de valorar, aun si arribamos a diferentes conclusiones. La responsabilidad de valorar no se basa en algún cielo platónico de eternas certidumbres, sino en la acción y creatividad humanas; se basa en nosotros, con todas nuestras incertidumbres. Tal es el desafío contemporáneo que todos enfrentamos.

Traducción de Enrique Dávalos López

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zygmunt (1990), *Intimations of Postmodernity*, Nueva York, Routledge.
- Bullough, Vern (1994), *Science in the bedroom; a history of sex research*, Nueva York, Basic Books.
- Coward, Rosalind (1989), *Female Desire. Women's Sexuality Today*, Londres, Paladin.
- (1988), *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1989), *Female desire. Women's Sexuality Today*, Londres, Paladin.
- Elias, Norbert (1985), *La société de cour*, París, Flammarion.
- Fee y Fox (1988), *Aids; the burdens of history*, Berkeley, Cal., University of California.
- Foucault, Michel (1979), *The History of Sexuality*, vol. 1, "An Introduction", Londres, Allen Lane.
- (1984), *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.

- Giddens, Anthony (1990), *The consequences of Modernity*, Stanford, California, Stanford University.
- (1991), *The consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- (1991), *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity Press.
- (1992), *The transformation of intimacy, sexuality, love and eroticism in modern societies*, Stanford, California, Stanford University.
- Gilligan, Carol (1982), *In a different voice; psychological theory and Women's development*, Cambridge, Harvard University.
- Hall, Catherine (1992), *White, Male and Middle-class; Explorations in Feminism and History*, Nueva York, Routledge & Kegan Paul.
- Heller, Agnes (1984), *Everyday life*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Jackson, Margaret (1987), "Facts of life or the eroticisation of women's oppression? Sexology and the social construction of heterosexuality", en Caplan, P. (ed.), *The Cultural Construction of Sexuality*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Laclau, Ernesto (1990), *New reflections on the revolution of our time*, Phronesis, Nueva York, Verso.
- Laqueur, Thomas Walter (1990), *Making sex. Body and gender from the greeks to Freud*, Cambridge, Mass., Harvard University.
- Luhmann, Niklas (1986), *Love as Passion*, Cambridge, Polity Press.
- Melucci, Alberto (1989), *Nomads of the present; social movements and individual needs in contemporary society*, Londres, H. Radius.
- Mort, Frank (1987), *Dangerous sexualities; médico-moral politics in England since 1830*, Nueva York, Routledge & Kegan Paul.
- Nelkin et al. (1991), *Adiseade of society; cultural and institutional responses to Aids*, Cambridge University.
- Norbert, Elias (1985), *La soledad de los moribundos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Plummer, Kenneth (1995), *Sexual Stigma; an interactionist account*, Londres, International Library of Sociology, Routledge & Kegan Paul.
- Rich, Adrienne (1984), "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", en Ann Snitow et al. (eds.), *Desire, the politics of sexuality*, Londres, Virago.
- Rubin, Gayle (1984), "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en Carol Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston y Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Seidman, Steven y David Wagner (1992), *Postmodernism and social theory; the debate over general theory*, Cambridge, Basil Blackwell.
- Singer, Linda (1993), *Erotic Welfare; sexual theory and politics in the age of epidemic*, Thinking gender, Nueva York, Routledge & Kegan Paul.
- Sontag, Susan (1989), *AIDS and its Metaphors*, Londres, Allen Lane.
- Trumbach, Randolph (1989), "Gender and Homosexual Role in Modern Western Culture: the 18th and 19th Centuries Compared" en Van

- Kooten, Anja y Theo Van der Mer (eds.), *Homosexuality, Which Homosexuality?*, Londres, GMP Publishers.
- Turner, Bryan S. (1984), *The Body and Society*, Oxford, Basil Blackwell.
- Vance, Carole (1984), "Pleasure and Danger: Towards a Politics of Sexuality", en Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Vicinus, Martha (1989), "They wonder to which sex I belong: The historical roots of the modern lesbian identity" en Van Kooten, Anja y Theo Van der Mer (eds.), *Homosexuality, which Homosexuality?*, Londres, GMP Publishers.
- Walkowitz, Judith R. (1980), *Prostitution and Victorian Society: Women, Class and the State*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Weeks, Jeffrey (1985), *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- (1986), *Sexuality*, Londres, Tavistock.
- (1989), *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800*, 2a. ed., Longman, Harlow.
- (1990), "Postmodern AID's?", en Boffin, I. y S. Gupta (eds.), *Ecstatic Antibodies: Resisting the AIDS Mythology*, Londres, Rivers Oram Press.
- (1991), *Against Nature: Essays on History, Sexuality and Identity*, Londres Rivers Oram Press.
- (1993), *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800*, Longman, Harlow.
- (1993b), *El malestar de la sexualidad*, Madrid, Talasa Ediciones.
- (1994), "Values in an age of uncertainty", en Stanton, Donna (ed.), *Discourses on Sexuality from Aristotle to AIDS*, Boston, Michigan University Press.
- Wellings, Kaye (1994), *Sexual Behaviour in Britain; the national survey of sexual attitudes and lifestyles*, Nueva York, Penguin.

IV. NOTAS DE INVESTIGACIÓN

LOS ESTUDIOS DEL SEMINARIO DE HISTORIA DE LAS MENTALIDADES SOBRE LA SEXUALIDAD

LOURDES VILLAFUERTE GARCÍA

Es relativamente reciente que los historiadores nos ocupemos de un tema como el de los comportamientos sexuales. El Seminario del INAH Historia de las Mentalidades abordó este tema desde su fundación en 1978 como parte de los estudios sobre la comunidad doméstica en la época colonial.¹

La actividad sexual constituye un aspecto importante en la vida de las personas. Aunque comúnmente se piensa que es un asunto personal, incluso íntimo, tiene también una connotación social y cultural que es necesario estudiar.

Para los historiadores del periodo colonial, el estudio de la sexualidad es un trabajo arduo, ya que en él se enfrentan varias dificultades: por una parte, la influencia de la moral católica que permeaba a aquella sociedad ocasionó que las referencias a las prácticas sexuales se hicieran generalmente con un lenguaje críptico, que además no solía quedar por escrito en los testimonios que

¹ El objetivo general del proyecto que dio origen al Seminario era averiguar cuál había sido la función de la Iglesia católica como difusora del discurso ideológico sobre la comunidad doméstica y como normadora de los comportamientos prácticos. El tema general de investigación se enunció como "Comunidades y relaciones domésticas en la sociedad colonial (ideologías, comportamientos y mentalidades)" el cual quedó desglosado en tres temas: Matrimonio, familia y sexualidad, que son los temas teológicos que atañen a la comunidad doméstica. El Seminario se propuso estudiar estos temas buscando tanto las representaciones ideológicas como los comportamientos y la comparación entre éstos. Al respecto véase Sergio Ortega Noriega, "Los estudios sobre la comunidad doméstica en el Seminario de Historia de las Mentalidades. Balance y perspectivas", en *Comunidades domésticas en la sociedad novohispana. Formas de unión y transmisión cultural*, Memoria del Cuarto Simposio de Historia de las Mentalidades, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994, 160 pp. (Colección Científica. Serie Historia, 255).

han sobrevivido en los archivos y a los que los historiadores debemos ceñirnos. Por otra parte, por nuestra experiencia de trabajo sabemos que las fuentes más ricas para acercarnos a las vivencias de nuestros antepasados son las que emanan de procedimientos judiciales, lo cual nos plantea otro problema: en estas fuentes encontramos sólo las vivencias de las personas que cometieron delitos, y puede suceder que escapen a nuestra mirada todos aquellos que no transgredieron la ley. Aun así, cuando enfrentamos estas circunstancias, pienso que utilizando un método adecuado lograremos averiguar los conceptos sobre la sexualidad y la práctica de ésta por nuestros antepasados novohispanos.

No pretendo en este trabajo referirme a todo lo que se ha hecho sobre el tema, sino presentar sólo algunos argumentos que se refieren a la sexualidad, los cuales han sido estudiados en el Seminario, y mostrar las posibilidades de análisis de la documentación histórica.

LO QUE ENTENDEMOS POR SEXUALIDAD

Entendemos por sexualidad los comportamientos y discursos en torno a las relaciones corporales o a las pasiones que apuntan hacia lo corporal, las cuales son posibles y reconocibles en la cultura de una comunidad. Esta noción abarca la norma y su transgresión, la aceptación de las prácticas y su rechazo.

El Seminario de Historia de las Mentalidades ha analizado el asunto de la sexualidad con un enfoque comparativo entre el discurso y la práctica; es decir, por una parte se analiza el discurso normativo de la Iglesia católica, que era la ideología dominante durante la época colonial y, por la otra, cómo se daban en la realidad los comportamientos normados por esta Iglesia.

LAS FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA SEXUALIDAD

En lo que se refiere al discurso hemos recurrido a diversas fuentes: el Nuevo Testamento, los textos teológicos, en especial Santo Tomás de Aquino, así como los teólogos que hicieron sus reflexiones en la Nueva España, entre quienes destaca fray Alonso de la Vera Cruz. Fueron consultados también los confesionarios en

lenguas indígenas que se elaboraron en Nueva España para que los confesores pudieran cuestionar a los indios sobre sus pecados.

Hemos utilizado los textos conciliares que tuvieron vigencia durante la época colonial, tales como el Concilio de Trento (1545-1563) y los Concilios Provinciales Mexicanos Primero (1555), Segundo (1565), Tercero (1585) y Cuarto (1771). El Concilio Tridentino constituyó uno de los eventos más importantes de la historia de la Iglesia católica, pues fue entonces cuando quedaron establecidos, con fuerza de ley universal para el mundo católico, tanto la doctrina (dogma) como la disciplina (forma) de los sacramentos; uno de los que reviste mayor importancia por sus efectos sociales es el matrimonio.

Hemos recurrido también a la normatividad jurídica eclesiástica que se encuentra en diversos textos como los edictos inquisitoriales o los del Provisorato (instancia de justicia diocesana).

Encontramos también la normatividad sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales en la legislación civil hispánica, la cual abarca desde las leyes del Fuero Juzgo (siglo VII) y las Leyes de Partida de Alfonso el Sabio (siglo XIII), hasta la Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias (1681), así como el enorme acervo de Reales Provisiones y Reales Cédulas que emiten una normatividad sobre temas y casos concretos.

En lo que se refiere a la práctica hemos recurrido, como ya dije, a las riquísimas fuentes judiciales, en las cuales podemos observar ciertas tendencias de transgresión y la manera en que se recibe, se vive y se habla de la normatividad sobre los comportamientos sexuales. Hemos consultado la documentación emitida por tres instancias: la Real Sala del Crimen, el Juzgado del Provisorato y el Tribunal del Santo Oficio.

En el contexto colonial, impregnado de la moral católica, la actividad sexual era lícita sólo dentro del matrimonio y con fines de procreación; toda práctica fuera de esta institución era ilícita, pero la gama de prácticas sexuales, dentro y fuera del matrimonio, era muy amplia; de manera que me referiré sólo a tres comportamientos que surgieron de la documentación examinada: la fornicación, la prostitución y la homosexualidad.

La razón por la que me refiero a estos temas es porque en cada uno de ellos encontramos diferentes aspectos para comentar.

En lo referente a la fornicación podemos observar que más que las prácticas de los fornicantes se reprime lo que se dice de ella.

Sobre la prostitución resalta que esta práctica tomó diferentes formas a través del tiempo, desde la prostitución casera hasta la prostitución de lujo y la callejera. En esta práctica notaremos que a despecho del discurso y de la normatividad, el amor venal era francamente tolerado. Sobre la homosexualidad, sobresale la dureza del castigo que recibían los practicantes de esta opción sexual. Por otra parte, estos comportamientos aún son tema de discusión en la sociedad mexicana actual.

Expondré primero algunos aspectos del discurso y luego me referiré a las prácticas de los novohispanos.

EL DISCURSO IDEOLÓGICO

Según Santo Tomás de Aquino (1225-1274) todo cuanto hay en el mundo es creación y obra de Dios, lo cual "implica que todas las criaturas están sujetas a un orden impuesto por Dios, la ley eterna" (Ortega, 1987:24), pero el hombre, a diferencia de los seres irracionales, fue dotado de razón, lo cual le permite ajustarse conscientemente al orden impuesto por Dios, que es la ley natural; sin embargo, debido al pecado original, la razón no es totalmente lúcida, por lo que Dios ha revelado algunos principios fundamentales de la ley natural contenidos en los Diez Mandamientos y en la Ley Evangélica.

La ley natural indica que es indispensable que los hombres vivan en comunidad, de ahí que la actividad humana se oriente no sólo al bien individual, sino al bien común. No obstante que el hombre tiene la capacidad de razonar, es débil, y las pasiones pueden disminuir esta capacidad alejándolo de la ley natural.

Según Santo Tomás, uno de los máximos bienes del hombre es la generación, lo cual implica que el hombre debe hacer un uso adecuado de sus facultades sexuales para permitir la conservación de la especie humana. El teólogo se refiere al placer como algo bueno, pero pone mucha atención en la virtud de la templanza. Considera que el placer que acompaña al coito es acorde con la ley natural, por lo que tal deleite no es despreciable, mas el hombre debe ser moderado, pues corre el peligro de caer en el vicio de la lujuria, que consiste en la búsqueda desordenada del placer venéreo.

“Como el uso de los actos venéreos se orienta a un bien de tanta importancia como es la conservación de la especie humana, la lujuria se opone gravemente a la ley natural” (Ortega, 1987:26-30).

Santo Tomás de Aquino distingue varias especies de lujuria: fornicación simple, estupro, raptó, adulterio, incesto, sacrilegio y vicio contra la naturaleza (masturbación, bestialidad, sodomía y prácticas perversas).

En la teología tomista el uso de las facultades sexuales debe dirigirse hacia la generación humana, pero una vez que el nuevo ser llega al mundo hay que cuidarlo y educarlo, por lo que es necesario que exista un vínculo firme y estable que permita la atención de los hijos, sin olvidar que esta alianza también otorga la certeza de la paternidad; tal vínculo se establece con el matrimonio.

Se define el matrimonio como un vínculo único e indisoluble; es decir, un solo hombre con una sola mujer, donde el lazo es de por vida y no es posible disolverlo sino con la muerte de uno de los cónyuges; se establece entonces la norma de la fidelidad y la cohabitación. La vida sexual sólo es legítima dentro de la institución matrimonial y con fines de procreación. Así, el matrimonio es una institución que por sus características garantiza el orden social (Villafuerte, 1991).

En Nueva España el Estado reconocía la religión católica como oficial y no toleraba otras. Quienes transgredían la normatividad marcada por la Iglesia eran considerados pecadores, es más, el individuo transgresor se asumía a sí mismo como pecador, mas la institución eclesiástica no se concretaba a acatar los postulados ideológicos, sino que contaba con una legislación y un aparato punitivo que vigilaba tanto a los individuos como a sus conciencias.

Una vez expuesto a grandes rasgos el discurso de la Iglesia sobre el matrimonio y los comportamientos sexuales, pasará a revisar algunos comportamientos prácticos.

LA FORNICACIÓN

Uno de los aspectos más interesantes respecto de este comportamiento es la forma en que lo trató el Santo Oficio, para quien tenía más importancia *decir* que *hacer*. El Tribunal Inquisitorial, instancia dedicada a conocer los delitos “contra la fe y las buenas costumbres” perseguía no sólo las acciones de los individuos, sino que

pretendía introducirse en sus creencias mediante la vigilancia de su discurso.

Hemos dicho antes que según los teólogos, Dios ha revelado algunos preceptos de su ley en los Diez Mandamientos; el sexto, "no fornicarás" se define como "...el coito extramatrimonial entre hombre y mujer sin ofensa de tercero. Se opone al orden natural en cuanto que en la especie humana la generación debe hacerse dentro de la sociedad matrimonial... el fornicario obra también contra su propio cuerpo porque busca desordenadamente el placer" (Ortega, 1987:30).

¿Cómo se habla de la fornicación en la sociedad colonial? En general las normas tanto civiles como eclesiásticas la condenan. La Iglesia considera que es una de las especies del pecado capital de la lujuria; sin embargo es importante señalar que el Santo Oficio no juzga la fornicación simple (soltero con soltera) como delito, pero *afirmar* que la fornicación no es pecado constituye el delito de proposiciones heréticas.

Ana María Atondo trató este fenómeno como parte de su estudio sobre el amor venal y observó que estas proposiciones partían generalmente de los hombres en ciertos espacios eminentemente masculinos como el taller, el barco, el campo, la mina; aunque también llegaron a expresarse en la casa o en la iglesia. Los autores de la proposición herética fueron en su mayoría españoles peninsulares y otros europeos, pero también algunos españoles criollos, mestizos, mulatos y negros.

Los transgresores eran artesanos, campesinos, marineros, burocratas (dos escribanos públicos, un teniente, un sargento real y un alcalde mayor); en el siglo xvii hubo religiosos que cometieron este delito y en el siglo siguiente encontramos a un abogado y un cirujano del virrey. Entre los proponentes había tanto casados como solteros y de edades que iban de los 20 a los 50 años. Estos sujetos no gozaban de buena fama, pues los testigos declararon que llevaban una vida relajada por tratar con prostitutas o por estar amancebados.

Como puede verse, hablar de la fornicación no se reduce a algún lugar en especial o a un grupo social determinado, sino que podían hacerlo los miembros de toda la sociedad. La noción que los novohispanos poseían de esta actividad sexual implicaba muchas confusiones, aunque era bien sabido que se trataba de un comportamiento reprobable. Varias eran las causas de esta confu-

sión, y una de las principales que la Iglesia consideraba la fornicación como un pecado mortal, pero al mismo tiempo “reconocía la imposibilidad del cumplimiento del precepto de la castidad por parte de los feligreses solteros” (Atondo, 1985:179), de ahí que se tolerase la prostitución y que la jerarquía eclesiástica en la península tolerase el establecimiento de casas de mancebía en América como un mal necesario. Según Atondo, la fornicación simple fue la única práctica sexual desviante tolerada por la Iglesia, no así otras prácticas como el adulterio, el estupro, el rapto, el incesto y la homosexualidad.

La proposición herética “la fornicación no es pecado” se profería generalmente en las conversaciones masculinas que tenían como tema central las hazañas sexuales fuera del matrimonio. En el curso de la plática alguno de los participantes hacía la proposición y de ahí se originaba una discusión acerca del asunto. Al comprender su error, el transgresor tenía la obligación de autodenunciarse, y si no lo hacía, alguna de las personas que lo habían oído debía denunciarlo ante el Santo Oficio, poniendo así a funcionar la maquinaria inquisitorial. Pondré como ejemplo algunos casos en que se manifiestan estas confusiones.

Joaquín Matos, acusado en 1584 en el Real de Pachuca dijo:

Teniendo acceso con una mujer casada que no era pecado mortal a lo cual respondió el dicho Alonso Méndez que era pecado mortal y adulterio y que antes parecía que teniendo acceso con una mujer soltera que no era sino pecado venial (Atondo, 1985:136).

Otros proponentes se refirieron así al comercio con prostitutas

tener cuenta con una mujer pública de la mancebía no era pecado mortal...

tener cuenta y hartarse de una puta no es pecado

echándose con una mujer pagándosele, no era pecado...

La consideración de inferioridad de ciertos grupos sociales, como las negras y las indias, constituía para los delincuentes españoles una justificación para tener acceso a ellas, lo cual los hizo caer en una proposición herética

que no era pecado echarse carnalmente con una india

era más pecado acercarse a una mujer española que con una india.

En 1571 Juan Valenciano desfloró a una esclava y dijo "no era pecado mortal haberlo hecho sino venial" (Atondo, 1985:148).

Otras personas interpretaban la norma de no fornicar poniendo atención en que la relación no fuera estable; es decir, que no debía parecer matrimonio. Luis Martín fue acusado en 1604 de haber dicho

que no era pecado estar amancebado como no estuviese a pan y cuchillo, como marido y mujer, durmiendo en una cama y comiendo en una mesa, porque teniendo acceso carnal con una mujer y dejándola era acabado (Atondo, 1985:150).

Podemos observar en estas proposiciones heréticas tanto ignorancia como la intención de justificar de alguna manera una práctica común. Es de notar, sin embargo, que los proponentes si bien discurren diversas justificaciones que denotan prejuicios sociales o raciales no llegan a cuestionar la validez de las normas.

LA PROSTITUCIÓN

Santo Tomás de Aquino no incluye la prostitución entre las distintas formas del pecado de la lujuria, pues este comportamiento es analizado desde un punto de vista distinto: el hombre que busca a la prostituta sí puede ser incluido en alguna de las especies de la lujuria, no así la prostituta, ya que ésta no busca el placer venéreo sino la retribución económica. Si bien Santo Tomás califica la prostitución como un acto desviante de la moral cristiana, propone como una medida prudente que se toleren ciertas desviaciones con el fin de prevenir males mayores. Fray Alonso de la Vera Cruz (1507-1584) no reprobaba la prostitución, sino que, retomando a Santo Tomás y a San Agustín, la consideró tolerable como una medida de bienestar público. Por otra parte considera muy elogioso desposar a una prostituta, pues se la quita del pecado (Ortega, 1987; Atondo, 1992).

En el fenómeno de la prostitución intervienen tres personajes: el proxeneta, la prostituta y el cliente. En la época colonial no se utilizaba la palabra proxeneta sino "lenón", "lenona" o "alcahueta"; estas personas eran quienes participaban como intermediarios en las relaciones que establecían las mujeres. La palabra "prostituta"

y sus derivados no eran utilizadas sino en el lenguaje culto y en latín; en general se encuentran en la documentación expresiones como "mujeres públicas", "mancebas", "mujeres de mala vida", "rameras", "enamoradas", "meretrices", "gayas", "mujeres malas" o "putas" (Atondo, 1985:139).

A pesar de que en 1538 se autorizó la construcción de una "mancebía pública", apenas existen indicios de que tal casa haya existido; pero al margen de esto, sabemos que la prostitución se daba en burdeles clandestinos o bien en el ámbito doméstico y aun en estos casos a través de un proxeneta.

Según Ana María Atondo, este tipo de proxenetismo podía o no implicar a la familia, pero fueron muchos los casos en que esto ocurría, a los que esta investigadora ha asignado nombres de acuerdo con el pariente que intervenía; así, puede haber proxenetismo maternal o conyugal. Sobre el primero citaremos el caso de doña Andrea Cazares y su hija doña María Bravo, quienes llevaban una vida escandalosa recibiendo en su casa a "todos los hombres que quiere de día y de noche". Andrea reñía constantemente con su hija y decía "que la dicha su hija es una boba que no sabe hacerse pagar" (Atondo, 1985:67).

En el siglo XVIII aparece con más frecuencia el proxenetismo maternal, lo cual hizo posible su caracterización: la hija prostituida era la única o la mayor, si había más hermanos; era soltera y la madre alcahueta era generalmente viuda.

En 1809 se instruyó proceso contra Manuela Castrejón, quien se decía viuda, pero más tarde se supo que era casada, pero que su marido estaba en la cárcel. Esta mujer prostituía a su hija Francisca de Carbajal de 15 años y a otras ocho muchachas, cuyas edades iban de los 14 a los 17 años. Manuela se encargaba de conseguir los clientes para estas jóvenes en el mercado del Parián o bien al visitar personas en su negocio de venta de joyas y vestidos.

Uno de los datos más interesantes que nos da este documento son las tarifas que las mujeres cobraban por sus favores y la ganancia para la lenona. Una de las muchachas dice que si cobra cuatro reales le da a la lenona un real, si cobra un peso, da dos reales y si cobra cuatro pesos le da uno a Manuela; es decir, que la ganancia de la Castrejón es de 25% de lo que ganan las muchachas.

Para ilustrar el proxenetismo conyugal referiremos el caso de Juana Rodríguez, esposa de Agustín o Martín de Vildósola, quien en 1577 consentía que ésta tuviera "actos torpes y deshonestos"

con otros hombres. Con esta actitud Vildósola no sólo se convertía en un lenón sino que atentaba contra el sacramento del matrimonio al permitir y aun propiciar el adulterio de su esposa.

Juana recibía a sus amantes en su casa, en presencia de su esposo y aun era él quien traía los clientes a su casa. El amante más frecuente de Juana era Hernando de Orgás, quien era atendido por ella al grado de lavarle la ropa y prepararle la comida, así como ciertas muestras de afecto como espulgarlo o peinarlo. Vildósola procuraba que Orgás estuviese cómodo, llegando incluso a cederle su lugar en la cama de su mujer.

Vildósola y Juana no cobraban una cuota en dinero a los clientes, sino que procuraban que cubrieran ciertos gastos de la casa como la comida o los salarios de los indios que hacían trabajos en las casas que el lenón estaba construyendo. Por otra parte éste hacía negocios aprovechándose del dinero de Orgás. De otros amantes, como el escribano Zaragoza, los Vildósola obtenían ciertas ventajas debido a sus influencias como funcionario; por ejemplo, les proporcionó indios de repartimiento para edificar las casas que se mencionan, además de contribuir para el pago de los trabajadores.

En el siglo xviii Ana María Atondo encuentra un tipo de prostitución de lujo que atendía clientes de calidad y poder: las cortesanas; estas mujeres provenían en muchas ocasiones del medio teatral. Desde el siglo xvii, los poderosos escogían a sus amantes entre las "cómicas", quienes eran mal vistas por considerar que eran personas "de costumbres relajadas".

Tal es el caso de Josefa Ordóñez, actriz y más tarde productora y empresaria de teatro, quien estaba casada con un músico llamado José Gregorio Panseco, pero era "protegida" por hombres poderosos quienes gozaban de sus favores. Haberse convertido en empresaria del Coliseo lo debía a la protección e influencia de sus amantes. La Ordóñez, de sus protectores, se hacía obsequiar suntuosos regalos como joyas, esclavos, carruajes, abanicos, vestidos lujosos y dinero; además los hacía contribuir para los muchos gastos de la casa. Uno de los amantes de Josefa asumió el fracaso económico que alguna vez tuvo como empresaria del teatro del Coliseo.

En fin, podemos ver que la norma de la fidelidad en los casados y la incontinencia en los solteros no era cabalmente obedecida, ni siquiera a través del discurso. ¿A qué se debe esta

actitud? Ya desde la teología se veía que había normas que no podían ser cabalmente cumplidas y ante esto era mejor tolerar ciertas prácticas que permitir que hubiera un cuestionamiento de la propia norma. Esto causa en las personas, por una parte, confusión; pero por otra, abre una posibilidad de resolver de alguna manera los problemas concretos que enfrentaban los individuos.

LA HOMOSEXUALIDAD

Uno de los comportamientos sexuales que la Iglesia católica consideraba más graves era la homosexualidad; en la teología tomista es una de las modalidades del "pecado nefando", junto con la "molice" (masturbación) y la bestialidad, además de otros comportamientos considerados perversos.

La palabra y el concepto de homosexual no se usaba en la época colonial; en el siglo xvii ya se utilizaba de manera corriente la palabra "puto" para designar a quienes preferían esta práctica sexual, aunque las autoridades los llamaban "sodomitas" o "sométicos".

Serge Gruzinski, arma su investigación con un solo caso ocurrido en Nueva España en 1658. El 6 de noviembre de ese año se llevó a cabo un auto de fe donde fueron quemados 14 hombres, otro más se salvó de la hoguera por ser demasiado joven, éste fue azotado y vendido a un mortero por seis años; todos ellos habían cometido el pecado de sodomía.

Este extraordinario caso, en el que estaban implicados 123 individuos comenzó el 27 de septiembre de 1657, cuando una joven mestiza sorprendió en el campo, en las afueras de la ciudad de México, a una pareja de homosexuales haciendo el amor. Lo denunció al alcalde del crimen y las averiguaciones y aprehensiones se desencadenaron. Los 123 implicados fueron descubiertos mediante una cadena de denuncias. Para 1658 todavía eran buscados 99 hombres implicados.

Según Gruzinski, el "pecado nefando" era para las autoridades al mismo tiempo una falta contra Dios, contra la naturaleza y contra el rey, ya que era equivalente al delito de lesa majestad. La gente común lo percibía con rechazo y desprecio, tanto es así que las palabras "puto" y "mariquita" eran utilizadas como insulto, aunque también los homosexuales las usaban para referirse a sus

compañeros. Gruzinski señala que en la actualidad frente a los homosexuales se distinguen tres componentes: un rechazo religioso (pecado contra natura); miedo político y social, por tratarse de un grupo grande, y desprecio por la persona (Gruzinski, 1985).

No obstante que en el siglo xvii se condenaba la sodomía, existían ciertos espacios de tolerancia como las pulquerías, en las que los dueños admitían la presencia de hombres vestidos de mujer o actitudes como la de doña Melchora Estrada, quien hospedaba a uno de los acusados y a sus amantes en su casa.

El caso que nos ocupa se dio en el ámbito urbano, en las ciudades de México y Puebla. Los 123 inculpados pertenecían a todas las calidades: españoles, indios, mestizos, negros, mulatos, castizos, moriscos y un portugués. Los hombres implicados eran de diferentes condiciones sociales, desde esclavos y domésticos hasta estudiantes, pasando por artesanos y comerciantes. No aparecen miembros de las élites debido a que éstos, por su posición, escapaban con más facilidad a la acción de la justicia; aunque en este caso sabemos que estaban involucrados miembros del clero. Gruzinski concluye que “el pecado nefando trasciende las barreras sociales y étnicas”, cosa extraordinaria en una sociedad estamental (Gruzinski, 1985:255).

Hemos dicho al principio que los comportamientos sexuales están conectados con lo que culturalmente los miembros de una comunidad son capaces de reconocer; tal es el caso de las actitudes de los homosexuales, ya que éstos adoptan varias modalidades dentro de los comportamientos, pero siempre de acuerdo con ciertos patrones culturales.

Los “afeminados” o “vestidos de mujer” usaban sobrenombres semejantes a los “nombres de batalla” de las prostitutas, como Juan de la Vega llamado “Cotita”, Miguel Gerónimo “La Zangarriana”, Alonso “La Conchita”, el indio Martín se hacía llamar “la Martina de los Cielos”; al mismo tiempo, imitaban el gesto, el vestido, los ademanes y las tareas de las mujeres. Gruzinski da el ejemplo siguiente:

El dicho Juan de la Vega [...] era mulato afeminado [...] le llamaban Cotita [...] (que es lo mismo que mariquita) y [...] el dicho mulato se quebraba de cintura y traía atado en la frente de ordinario un pañito llamado melindre que usan las mugeres y [...] en las aberturas de las mangas de un jubón blanco que tría puesto, traya muchas cintas

pendientes y [...] se sentaba en el suelo en un estrado como mujer y [...] hacía tortillas y lababa y guisaba (Gruzinski, 1985:272).

Asimismo, los travestistas simulaban la preñez; lo cual era aceptado por sus amigos, quienes les hacían regalos y mimos. Algo notable que menciona Gruzinski es la existencia de prostitución masculina, pues un grupo de mozuelos visitaba con regularidad a Juan de la Vega "Cotita" y, según una testigo, se quedaban a dormir con él. Estaban también aquellos que sin ser travestistas eran homosexuales que llevaban una doble vida; muchos de ellos eran casados, con lo que lograban seguramente pasar inadvertidos.

Los lugares en que los homosexuales solían encontrarse eran sus propias casas, en casas de lugares apartados o bien concertaban encuentros furtivos en el campo, en los temascales, las pulquerías o los obrajes. Cuando se reunían en las casas, el motivo podía ser una fiesta o una celebración religiosa.

Estos hombres sabían que estaban viviendo al margen de la ley de Dios y de los hombres, sabían que podían ser brutalmente reprimidos, pero aun así hacían a un lado el miedo para disfrutar su singular vida. Gruzinski reseña algunas vivencias de estos personajes: Benito de Cuevas reza a Nuestra Señora "porque lo saque del pecado" pero el auxilio solicitado no llega y este personaje es aprehendido y quemado. Miguel de Urbina quema a un niño Dios en un arranque de ira por estar casado y desear más a su amante homosexual que a su mujer, a quien parece más bien odiar. El mestizo Juan Correa de 70 años siente nostalgia por los gozos de antaño, pues comenzó a tener relaciones homosexuales desde los siete años.

Si examinamos los casos presentados y fijamos nuestra atención en la manera en que las personas se refieren a los comportamientos sexuales, observaremos que en su argumentación está presente el discurso eclesiástico como punto de referencia. Todos los personajes pueden reconocer un comportamiento incorrecto y aplican calificativos de reprobación a las conductas indeseables o de elogio cuando las actuaciones son juzgadas como correctas, pero todo a la luz de ciertos valores que forman parte de su cultura.

Así, vemos que quienes hablan de la fornicación tienen como referente cultural la fidelidad conyugal y la continencia en la soltería; pero al margen de este discurso se manejaba otro paralelo, donde las hazañas sexuales extramatrimoniales eran motivo de

orgullo. Al hablar, la gente común echaba mano de normas de consenso social, como la tradicional tolerancia al trato con prostitutas como un mal necesario. Por otra parte, la sociedad estamental y sus prejuicios aparecen en los intersticios del discurso de las personas al considerar inferiores a las mujeres de ciertas capas sociales, como las negras o las indias, a quienes se creía tener derecho a utilizar.

En los casos de homosexualidad observamos múltiples referentes culturales: los comportamientos afeminados de estos hombres responden al patrón cultural de lo que debía ser una mujer. Pero los homosexuales conocían la ley natural y sabíanse fuera de ella, por eso hay quien pide auxilio a la virgen para evitar un comportamiento que él mismo, poniendo en juego su cultura, considera un pecado; otros caen en la desesperación al tener que cumplir con ciertos preceptos sociales, como casarse, para disimular esa otra parte de su vida afectiva, que saben que la sociedad considera "contra la naturaleza".

El discurso y la práctica forman parte de las vivencias de las personas, quienes resuelven sus necesidades sexuales y afectivas al margen de las normas. El individuo, frente a la rigidez de las normas, las interpreta, manipula, simula o desoye, pero no las cuestiona. Vive su vida como le es posible vivirla, dentro de las normas o fuera de ellas, pero sus errores nunca llegan a ser rebeldía.

BIBLIOGRAFÍA

- Atondo, Ana María (1985), "La memoria del discurso sobre la fornicación. Siglo XVI", *La memoria y el olvido*, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades, México, Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 179-188.
- (1986), "De la perversión de la práctica a la perversión del discurso: la fornicación", en Sergio Ortega (ed.), *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, pp. 129-163.
- (1992), *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gruzinski, Serge (1985), "Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII", en Sergio Ortega (ed.), *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, pp. 255-282.

Ortega Noriega, Sergio (1987), "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", en Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Villafuerte García, Lourdes (1991), *Relaciones entre los grupos sociales a través de la información matrimonial. Ciudad de México, 1628-1634*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia.

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. INVESTIGACIONES DEL PERIODO COLONIAL

CARMEN CASTAÑEDA

FUENTES

En 1978 Serge Gruzinski planteó los problemas a los que se enfrenta la investigación sobre historia de la sexualidad: “la escasez de fuentes, la necesidad de transgredir tabúes morales, las resistencias personales del investigador y la falta de metodología” (Gruzinski, 1979:129).

Ciertamente, los historiadores que han estudiado la sexualidad del periodo colonial han encontrado esos problemas y han tratado de superarlos. En relación con las fuentes, han utilizado la legislación eclesiástica y civil, los textos del Concilio de Trento y los manuales de confesión para poder analizar la conducta sexual prescrita. La revisión del discurso teórico sobre la sexualidad ha permitido llegar a entender que los conceptos modernos de las conductas sexuales provienen del derecho canónico y que los canonistas fueron quienes definieron sus elementos. Igualmente, las penas, impuestas por el derecho canónico en la Edad Media, perduraron en la legislación española, que se observó en la sociedad colonial de Nueva España. Así, encontramos que la ley civil española en las *Siete Partidas* basó la legislación sobre la sexualidad en el concepto de castidad, prescrito por el derecho canónico. Las leyes españolas de Toro centraron su discurso sobre la sexualidad en el matrimonio. El Concilio de Trento reforzó el discurso sobre la sexualidad alrededor del matrimonio oponiéndose a la libertad carnal. En este mismo sentido, los manuales de confesión al tratar el tema de la sexualidad básicamente en el sexto mandamiento fijaron numerosas prohibiciones en contra de “las especies de lujuria”. El dominio cubierto por el sexto mandamiento comenzó

a disociarse al aparecer prohibición tras prohibición en una forma minuciosa.

Para reconstruir los comportamientos sexuales en un segundo nivel de análisis, los investigadores de la historia colonial han recurrido a las fuentes de los archivos judiciales, tanto civiles como eclesiásticos, a las solicitudes de dispensa de parentesco para poder contraer matrimonio, a las demandas de esponsales y a los expedientes inquisitoriales, principalmente. Estos documentos permiten conocer las características de las conductas sexuales, en las relaciones que mujeres y hombres establecieron, relaciones que muchas veces fueron de conflicto.

En cuanto a las fuentes, Gruzinski sugería que la tarea del historiador debe ser "recolectar la información, presentarla minuciosa y descriptivamente" siempre y cuando se respeten "la tipología, las categorías y lo vivido específico de la cultura estudiada" (Gruzinski, 1979:131).

Los investigadores de la historia de la sexualidad han tenido que superar, además de las resistencias personales, las culturales, ya que nuestra sociedad constantemente se ha negado a entender lo sexual y a explicar el porqué de las conductas sexuales. Recordemos el desacuerdo de los padres de familia que se opusieron a la educación sexual en los colegios particulares de Guadalajara.

MÉTODOS

Otros avances que se han dado en la investigación histórica de la sexualidad de la época colonial tienen que ver con las preguntas que han planteado los historiadores y con los métodos que han utilizado para darles respuesta. Gruzinski indicaba que a los historiadores "nos interesa conocer de qué manera el sujeto vivió su propio placer o su propio cuerpo". Para responder a esta cuestión podríamos plantear, dentro de un marco de referencia clásico, preguntas tales como: ¿Cuáles son los fines y los objetos sexuales? ¿Cuáles son las actitudes frente al objeto sexual? ¿Cuáles son los sustitutos del objeto sexual? ¿Cuáles son los comportamientos que no tienen como fin exclusivo la procreación? Además el historiador debe tener siempre presentes en su investigación las estructuras socioeconómicas y culturales, las mentalidades y las ideologías de la sociedad que estudia (Gruzinski, 1979:134 y 135).

Por lo que se refiere a las propuestas metodológicas, en primer lugar está la utilización de la obra de Michel Foucault, mejor conocido actualmente como el teórico de la historia de la sexualidad. Él encontró que en las sociedades occidentales modernas las relaciones de sexo dieron lugar a dos dispositivos, uno de "alianza" y otro de "sexualidad". El primero comprende el "sistema de matrimonio, de fijación y de desarrollo del parentesco, de transmisión de nombres y bienes" (Foucault, 1977:129).

Mientras el dispositivo de alianza se construye sobre "un sistema de reglas que definen lo permitido y lo prohibido", el de sexualidad funciona según técnicas de poder. Para el dispositivo de alianza "lo pertinente es el lazo entre dos personas de estatuto definido; para el segundo, lo pertinente son las sensaciones del cuerpo, la calidad de los placeres..." (Foucault, 1977:130).

El dispositivo de alianza está orientado hacia la reproducción y el de sexualidad está ligado a "una intensificación del cuerpo; a su valoración como objeto de saber y como elemento en las relaciones de poder" (Foucault, 1977:131).

EL DISPOSITIVO DE SEXUALIDAD

Cuando el dispositivo de alianza empezó a perder importancia, las sociedades inventaron el dispositivo de sexualidad a partir de la práctica de la penitencia. En una investigación sobre la violación y el estupro encontré que hombres y mujeres de Nueva Galicia sabían cuáles eran las prohibiciones sobre la sexualidad porque conocían lo que prescribía el sexto mandamiento en la confesión.

Desde 1544, año de la publicación en México de la *Doctrina breve* de fray Juan de Zumárraga,¹ aparecieron en un confesionario las "especies de luxuria", cuya clasificación se basaba en el *Tripartito* de Joannes Gerson del siglo XIV, publicado en México también en 1544 por el obispo Zumárraga.² Esas especies eran siete y

¹ Fray Juan de Zumárraga, "*Doctrina breve* muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estilo llano para la común inteligencia. Compuesta por el Reverendísimo S. Don ...", México: s.p.i., 1544.

² Joannes Gerson, *Tripartito del christianísimo y consolatorio doctor ... de doctrina christiana, a cualquiera muy provechosa ...* impreso en casa de Juan Cromberger, año de 1544, ed. facsimilar con prólogo de Alberto Ma. Carreño, México, Libros de México, 1949.

estaban prohibidas en el sexto mandamiento: fornicación, adulterio, estupro, incesto, sacrilegio, pecado contra natura y lujuria entre casados, y las recogieron los manuales de confesión impresos en México durante la época colonial.

Foucault afirma que el dispositivo de sexualidad nació en el siglo xvii y sobre todo en el xviii “de una técnica de poder que en el origen estuvo centrada en la alianza. Desde entonces no dejó de funcionar en relación con un sistema de alianza y apoyándose en él” (Foucault, 1977:131 y 132).

Para él la familia del siglo xviii permitió el desarrollo de los elementos del dispositivo de sexualidad. Igualmente, la familia ha cambiado lo jurídico de la alianza hasta el dispositivo de sexualidad y viceversa, de este dispositivo ha llevado la economía del placer hasta el dispositivo de la alianza.

FAMILIA Y SEXUALIDAD

Esta transformación se ha efectuado en forma distinta en cada época y en cada lugar. Tomemos el asunto de la elección del cónyuge, si “las estrategias matrimoniales quieren asegurar la cohesión familiar del modo más estricto” entonces reprimen los deseos personales de las parejas. En cambio si el individualismo es fuerte se rebela contra las decisiones familiares en cuanto a la elección del cónyuge (Perrot, 1989).

Recordemos la teoría que desarrollaron para Europa los historiadores de los cambios que han ocurrido en las familias y en su sexualidad, entre ellos Edward Shorter y Lawrence Stone,³ quienes argumentaron que el crecimiento del capitalismo menguó el patriarcado y fortaleció lo que ellos llaman “individualismo afectivo”, que condujo, por ejemplo, a la disminución del poder de los padres sobre los hijos y por consecuencia aumentó la libertad de los hijos para escoger a su pareja basándose en el amor romántico.

Hay dos trabajos sobre estas cuestiones, el de Ramón A. Gutiérrez sobre Nuevo México⁴ en donde argumenta que a fines

³ Lawrence Stone, *The Family, Sex, and Marriage in England*, Nueva York, 1977.

⁴ Ramón Gutiérrez, “Marriage, Sex and the Family: Social Change in Colonial New Mexico, 1690-1846”, Ph.D. diss., University of Wisconsin, 1980, *When Jesus came, the corn mothers went away: marriage, sexuality, and power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford, Stanford University Press, 1991. *Cuando Jesús llegó, las madres*

del siglo XVIII se habían incrementado la independencia de los hijos y la importancia del amor romántico. Por su parte, Patricia Seed afirma que en el mismo periodo aumentó el control de los padres sobre el matrimonio de sus hijos. Sorprende que estos historiadores lleguen a conclusiones tan contradictorias cuando han estudiado el mismo periodo (desde el siglo XVII hasta los principios del siglo XIX) y han usado el mismo tipo de fuentes, documentos sobre esponsales del provisorato eclesiástico.

Las obras de los dos historiadores muestran que aún no sabemos si México experimentó los mismos cambios que Europa en la era moderna. Pudo suceder que el mestizaje en Latinoamérica atenuara la declinación del patriarcado en las clases altas que temían la mezcla en sus descendientes. Los patrones del cambio deben ser examinados cuidadosamente en las diferentes clases sociales.

El derecho canónico, la ley civil y la pastoral cristiana, fueron los “tres grandes códigos explícitos —fuera de las regularidades consuetudinarias y de las coacciones sobre la opinión—” que hasta fines del siglo XVIII fijaron la línea divisoria entre lo lícito y lo ilícito y reglamentaron las prácticas sexuales (Seed, 1988:49).

De acuerdo con estos planteamientos podemos asomarnos a la vida de las familias que aparece en los expedientes judiciales y en las solicitudes de dispensa de matrimonio estudiados⁵ y enseguida descubriremos a familias donde la sexualidad tiene un lugar privilegiado. En primer lugar encontramos a familias incestuosas, ya que de 31 expedientes de violación estudiados en 23 aparecen relaciones de incesto. Según Foucault, el incesto ocupa un lugar central en la familia; “sin cesar es solicitado y rechazado, objeto de obsesión y llamado, secreto temido y juntura indispensable. Aparece como lo prohibidísimo en la familia mientras ésta actúe como dispositivo de alianza; pero también como lo continuamente requerido para que la familia sea un foco de incitación permanente de la sexualidad” (Castañeda, 1989:133).

Junto al incesto encontramos el adulterio, otra de las “infracciones a las reglas de las alianzas y a las desviaciones referidas a la genitalidad” establecidas por el derecho canónico, la ley civil y la

del maíz se fueron. Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1500-1846, México, FCE, 1993.

⁵ Castañeda, *op. cit.*

pastoral cristiana. En los casos que estudié es más frecuente que el incesto, pues de 31 casos de violaciones en 26 hubo adulterios. Veamos un ejemplo:

María Guadalupe Fontes, muchacha de dieciséis años, fue violada por su padrastro, José María Navarro, español de 39 años, de oficio labrador y escribiente de los señores jueces en la Villa de San Miguel de Horcasitas, de la alcaldía mayor de Sonora, quien forzó a su entenada a llevar "amistad ilícita". María Guadalupe declaró que había condescendido con su padrastro

porque la arrastrava y la pegaba y llevada de este temor y de que no hiciese con la que declara otro atentado consintió y siguió en su amistad... Que con respecto a que las dádivas que la hacía su padrastro quando quería o podía eran por parejo a la exponente y a su madre y le parece que no falta en esto a las obligaciones de su estado. Que la amistad y trato ilícito que ha tenido con su padrastro fue en su propia casa sin que lo supiera su madre...⁶

Esto último no era verdad pues los vecinos de la Villa informaron que "de pública voz y fama han oído decir que José María Navarro tenía trato ilícito con su entenada... que su madre María de la Luz Fontes ha pasado mala vida, consecuencia de Navarro por la tal entenada..." Una vecina, doña Juana Valdés, esposa de Lucas Alvizu, añadió "que la muchacha estaba encinta y que su padrastro Navarro cargava unos polvos que nombran cantáridas, incintivo grande para la luxuria, los que fueron causa de que hubiera grande riña con su mujer, porque se le derramaron en el suelo". A raíz de este pleito, la muchacha se fue a casa de su tío, José Antonio Fontes, esposo de su madrina Guadalupe Bohórquez, porque su padrastro "quería violentarla y tener acto carnal con ella... por cuya causa quiso recogerla y dejarla en su casa". Esta señora pidió a la madre que dejara a la joven ahí y evitara la ocasión de que hiciera

un atentado con su hija ese pícaro, pues ya V.M. no estará ignorante de lo que se habla por fuera, cuyo consejo no quiso recibir y la sacó de aquella casa y se la llevó para la suya... quizás por temor o por las amenazas que su marido Navarro le haya hechado y concive que... no era ignorante de lo que pasaba con su hija...

⁶ BPE, FE, AAG, RCR, Paquete 4, expediente 22.

Josefa Álvarez, testigo de este juicio y tía de María Guadalupe, declaró que la madre de la muchacha "era bien sabedora" de lo que sucedía,

que por el mes de febrero último, le mandó Luz a su hija embarazada para que la tuviera oculta en su compañía... que su madre Luz era o fue bien sabedora de esto pues cuando Navarro quería tener acto carnal con ella y la muchacha intentaba resistirse toda la pelliscaba, aún hasta lastimarle sus partes, llegando hasta el exceso de arrastrarla porque no gritase; que en uno de estos lances trató su madre de defender a su hija y no pudo conseguirlo, a pesar que para quitarle la ocasión a Navarro, acostava a la muchacha contra la pared y su madre en el medio. Que teniendo la que declara a Guadalupe en su casa, fue Navarro a ella y le dijo a la exponente: Güerita ya ni sabes lo que es amor ¿Cómo puedo estar mirando el objeto que tanto quiero sin hablarle? Permite de quando en quando tener acto carnal con ella, que si alguna novedad resultase, yo cargo unos polvos que tomándolos, la muger a la primera menstruación que le falte por sospecha de embarazo no incurre en delito aunque aborte porque éste si aparente por quanto no está animada la criatura y así no hay pecado.

La testigo respondió: "sepa v.m. que jamás he pasado por cer/vir/ de alcahueta" v.m. no hará lo que intenta con la muchacha mientras esté en mi compañía. Los polvos que v.m. dice resérvelos para otra, no para la muchacha ni para, como me dice, pues aquella ya su preñez es indisimulable". Navarro contestó que "estaba muy bien y lo que sentía era no haber hecho usar de los polvos en tiempo que no se le conocía nada a la Guadalupe, pero ya era tarde". La testigo añadió "que cosa de dos meses tuvo a la Guadalupe en su compañía que a luego de sugeriones de Navarro se la quitó su madre Luz y se la llevó a su casa viviendo todos juntos en sana paz en el día". .

En este caso vemos toda una serie de infracciones al matrimonio y al mismo tiempo desviaciones referidas al dispositivo de sexualidad: el padrastro que viola a la hijastra, que comete adulterio e incesto, que mantiene relaciones incestuosas, que utiliza afrodisiacos, que pensaba provocar un aborto, ¿qué pecado o infracción van a castigar los tribunales eclesiásticos y civiles?

En 1816 el juez territorial de la Villa de San Miguel de Horcasitas mandó detener a José María Navarro por el delito de incesto y ordenó que lo pusieran preso en las reales cárceles de la Villa. Antes de proceder a las diligencias concernientes a la secuela de

ese juicio, el juez mandó poner “en casa de honor y recogimiento [depósito] de esta Villa a María Guadalupe López... para los efectos que puedan convenir”.

Navarro fue detenido y con la experiencia que tenía como escribiente de los jueces declaró que

presume sea por el delito que se le imputa del concubinato que ha tenido con su entenada... y siendo esto verdadero, como desde luego lo confiesa, pide y suplica a los señores jueces... que estando como está convicto de... manifestar su fragilidad que como hombre malo le aconteció, suspendan el que se le interrogue en las demás preguntas, añadiendo que el trato ilícito que el declarante y María Guadalupe han tenido fue libre y de mutuo consentimiento sin que por parte del que declara haya habido promesas ni amagos de castigo. Por tanto... en atención a su verdadero arrepentimiento... pide y suplica a los señores jueces... le amparen y patrocinen al real indulto expedido por su Magestad...

Los oidores de la Real Audiencia de Guadalajara vieron este expediente y declararon “comprender el yndulto a José María Navarro”. Ordenaron a los jueces de Horcasitas que lo pusieran “en libertad, apercivido para lo sucesivo, previa avilitación de su matrimonio y para que no permita que recida en el mismo parage en que viva su entenada Guadalupe López, tomando además las otras providencias que estimen convenientes para evitar la reincidencia”.

Navarro se mudó al pueblo de Tecoripa, al sur de Horcasitas, también en la alcaldía mayor de Sonora, y ahí tramitó la habilitación de su matrimonio con los padres franciscanos que estaban a cargo de las doctrinas de Sonora. Uno de estos padres, fray Francisco Dávalos, certificó en el Real de Aígame que en el tiempo que estuvo Navarro en el pueblo de Tecoripa “y que hace que lo conosco se ha portado con una conducta irreprehensible, con mucha honradez, *confesándose* conmigo...” Otro padre, fray Juan de Cevallos también certificó que Navarro se había *confesado* con él. Un tercer padre igualmente certificó “que de ocho años que hace que conosco a ... Navarro le he observado mucha onestidad y en su conducta se ha portado con mucha honradez...”

La explicación de esta benevolencia de los jueces civiles y eclesiásticos ante delitos graves como el incesto implicado con violación quizá sea la que ofrece André Burguière, quien explica que “al estar admitidas por todos, las reglas sexuales se confunden

con el orden natural y la Iglesia tiende a tratarlas con liberalismo. Es preciso dejar que la naturaleza actúe por sí sola, si éste es el precio que se debe pagar por el orden conyugal y para exorcisar las obras del demonio" (Burguière, 1982:320 y 321).

El caso de Navarro y María Guadalupe no fue único, en 19 de los 21 casos de estupro la pareja mantuvo relaciones sexuales y once mujeres quedaron embarazadas. En los 31 casos de violación encontramos 15 parejas que continuaron sus relaciones sexuales y 6 mujeres que resultaron embarazadas. En las violaciones el número es menor porque las mujeres que no tuvieron relaciones sexuales después de la violación eran unas niñas y porque era difícil continuar en una relación que había empezado en forma dolorosa. En los 7 casos de solicitud de dispensa para contraer matrimonio 6 parejas habían tenido relaciones sexuales y las 6 mujeres se encontraban embarazadas.

Burguière añade a su explicación la idea de que Nueva España pertenecía "aún a un sistema social heterogéneo y a una configuración dispersa del poder" (Burguière, 1982:323).

Para Burguière "en la elaboración y la instalación de un código moral, de un sistema jurídico, no existen manipuladores que no estén, al mismo tiempo, manipulados. El *ensor*, éste es exactamente el caso de la Iglesia, vive dentro de su sistema de censura" (Burguière, 1982:323 y 324).

Esta manipulación se puede encontrar más frecuentemente en la doctrina de los impedimentos de parentesco y en la práctica de las dispensas. Veamos un ejemplo en Nueva Galicia:

Don José de Mais, español originario de los Reynos de Castilla y vecino del Real de Veta Grande⁷ durante nueve años, solicitó dispensa en septiembre de 1786 para contraer matrimonio con doña Petra de Prieto, española, originaria de Aguascalientes y vecina del Real de Veta Grande, viuda de don Juan Ignacio Mais, enterrado en el mismo Real. Doña Petra era cuñada y comadre de don José porque había bautizado a una hija.⁸

El cura interino del Real escribió al obispo de Guadalajara, fray Antonio Alcalde, para comunicarle que personas fidedignas habían denunciado que don José Mais "trataba ilícitamente a su

⁷ Feligresía de San Juan Bautista, jurisdicción de Pánuco, en el corregimiento de Zacatecas.

⁸ AAG, Matrimonial de 1786.

cuñada doña Petra Prieto". Agregaba que él "con el fin de poner remedio" procuró indagar la verdad y encontró "en los dichos un vínculo muy estrecho de amor, el que no pudo desbaneser por más diligencias que hizo". De esto había informado al cura anterior, quien les facilitó la dispensa del parentesco de afinidad y la del parentesco espiritual. Como los escándalos no terminaban procuró separarlos. A doña Petra la puso en depósito "en una casa honrrada" y a don José le mandó hiciera las diligencias necesarias para casarse. El cura interino también informó al obispo que doña Petra estaba embarazada

de la preñez, cuya causa espongo por seguirsele a la dicha varias inconsecuencias, pues siendo de distinción quedará sin cassarse con algún otro por el mencionado defecto, a esto se altera el ser el padre de la pretenza de una condición muy alterada y de un natural muy violento por lo que sabedor de la mencionada preñes puede acaso darle la muerte a alguno de los dos.

Al mismo tiempo, el cura interino recomendaba a don José al obispo de Guadalajara "assí por ser uno de los principales vezinos que componían... [el Real de Veta Grande] como también por haver hecho algunos servicios a esta yglesia colectando limosnas de esta cofradía personalmente e igualmente contribuyendo para la entarimada de dicha yglesia por lo que se numera por uno de los vienhechores de ella".

En este caso encontramos, por parte de la mujer, el embarazo que traería un escándalo si no se llegaba al matrimonio; y por el lado del hombre, el que era un vecino que ayudaba económicamente a la Iglesia ¿cuál fue la respuesta de la Iglesia?

El obispo fray Antonio Alcalde "multó al pretendiente en quinientos pesos que por vía de limosnas ha exhivido aplicados a obras pías al arvitrio de su Ilustrísima, [quien] mandaba y mandó" que se librara al cura de Pánuco

para que cumpliendo dicho pretendiente con lo prevenido en quanto a la prentación del referido testigo proceda a casarlos con palabras de presente que hasen verdadero matrimonio, según orden de Nuestra Santa Madre Yglesia, sin que antes ni después de su celebración se lean ni publiquen las tres amonestaciones dispuestas por el Santo Concilio de Trento,⁹ en que con respecto a las causas reprentadas,

⁹ *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento...*, Barcelona, Imp. de Sierra y Martí, 1828, sesión xxiv, pp. 295-309.

igualmente dispensaba... y multava y assí mismo multó al enunciado pretendiente en cinquenta pesos que también ha exhibido, vajo la referida aplicación; y se dirá la misa conforme previene el ritual romano con prevención de que antes de todo haga constar... el suplemento del consentimiento paterno respectivo a él y a su pretensa, conforme a lo dispuesto por su Magestad en la novísima Real Pragmática¹⁰ de la materia y así al tiempo de la celebración de dicho matrimonio algún impedimento resultare lo suspenda...

Con esta solución la Iglesia reconocía a la pareja del Real de Veta Grande el derecho a la endogamia, lo que significa que reconocía el derecho de casarse con una persona cercana, alguien de la misma parroquia. Además concedía la dispensa para contraer matrimonio imponiendo una cuantiosa multa de quinientos cincuenta pesos. Aquí se comprueba lo que afirma Burguière: "la Iglesia se halla enredada en las contradicciones de su propio código" (Burguière, 1982:321).

Podemos concluir que en la sociedad tradicional de la Nueva España había una gran distancia entre el discurso de la sexualidad y los comportamientos de hombres y mujeres. La gente conocía, por la legislación, por la pastoral cristiana, por el aprendizaje de la doctrina cristiana y por la confesión, "la matriz general que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo", todo un discurso de la sexualidad, que fijaba las normas. Este discurso se basaba en el concepto de castidad, estaba centrado en el matrimonio y se oponía a la libertad carnal.

Pero por otro lado, estaban las familias implicadas en relaciones de incesto, de adulterio, de concubinato, en violaciones y en estupro, donde la sexualidad desempeña un papel importante. Entonces, por qué siempre se ha hablado de la represión de la sexualidad durante la época colonial. ¿Cuál sería la explicación de la conducta sexual de nuestros antepasados? Tenemos que partir de las dudas planteadas por Foucault, ¿la represión del sexo es en verdad una evidencia histórica? (Foucault, 1977:17).

¹⁰ Se refiere a la "Pragmática sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales", 23 de marzo de 1776, en Richard Konetzke, ed. *Colección de documentos para la historia de la formación social en Hispanoamérica, 1493-1810*, 3 vols. Madrid, CSIC, 1953-1962, t. III, pp. 406-413.

¿EL ESPACIO DE LA SEXUALIDAD ES UN ESPACIO REPRESIVO?

En primer lugar el discurso de la sexualidad fue producido no para ocultar el sexo sino para hablar y para hacer hablar del sexo. Foucault dice

no hay que olvidar que la pastoral cristiana, al hacer del sexo, por excelencia, lo que debe ser confesado, lo presentó siempre como el enigma inquietante: no lo que se muestra con obstinación, sino lo que se esconde siempre, una presencia insidiosa a la cual puede uno permanecer sordo pues habla en voz baja y a menudo disfrazada (Foucault, 1977:46 y 47).

Un ejemplo de esta pastoral cristiana lo encontramos en el "Edicto sobre brazos descubiertos" del obispo Juan Cruz Ruiz de Cabañas, dirigido a sus fieles el 4 de abril de 1814 en Guadalajara "en particular a los padres y madres de familia y a las personas del piadoso sexo mujeril".¹¹ El obispo en la primera parte del edicto hablaba de

la estudiada desnudez de brazos y pechos con que se dexan ver en público las mugeres, la indecencia, cortedad, estrechura de las túnicas que acostumbran... para hacer más visible su desemboltura, ...para llamar la atención: quando las vemos entrar en el templo afectadamente vanas, y aliñadas, tan sin pudor que hasta la cabeza se descubren, para ostentar la ridiculés con que se tiran el pelo que les cubre la frente, ya por uno, ya por otro lado de la cara...

Y en la segunda parte ofrecía 40 días de indulgencia a las mujeres "que abandonando la desnudez de brazos y pechos, la estrechés y cortedad de los traxes... y la indesencia que de esto resultan en sus baxos adornados con medias y zapatos en que resultan el lujo, la malicia y otros afectos más criminales". El obispo recomienda en los vestidos la "honestidad, modestia y gravedad y moderación que aconseja el apóstol, y otros tantos a los padres y madres de familia, confesores". Termina el edicto con una amenaza de prohibir la entrada a las iglesias a las mujeres "que con la

¹¹ BPE, FE, MS, núm. 188. En Colección de algunas cartas pastorales y edictos promulgados para el buen gobierno de su diócesis por el Excmo. e Ilmo. Fr. Dr. D. Juan Cruz Ruiz y Cabañas.

indesencia de sus traxes, movimientos y gestos parece que solo van ... a promover las más torpes y carnales abominaciones”.

En el edicto del obispo Cabañas, más que la indulgencia al lado de la prohibición, encontramos un mecanismo que produce saber, un discurso que genera poder y que induce al placer.

Desde un principio, la sexualidad se definió como “un dominio penetrable por procesos patológicos”, que exigía intervenciones terapéuticas o de normalización (Foucault, 1977:86).

Un excelente ejemplo de esta definición lo encontré en los hombres casados que habían cometido una violación o un estupro, incesto, adulterio y concubinato. Cuando la autoridad civil los perdonaba y recibían el indulto tenían la obligación de tramitar “la habilitación de su matrimonio”, es decir “impetrar la correspondiente dispensa por medio de su confesor” para poder reunirse con sus esposas. Si los delincuentes no se confesaban y mostraban un testimonio de un párroco que certificaba la confesión no se les dejaba en libertad. Estos hombres tramitaban la habilitación de su matrimonio ante el obispo por medio del párroco. El provisor y vicario general autorizaba “la gracia de la habilitación” para que los hombres continuaran en “el uso de su matrimonio” siempre y cuando cumplieran con “las penitencias públicas medicinales” que los párrocos impusieran.

Todo el discurso de la sexualidad fue producido para vigilar y castigar y para que las personas se interrogaran a sí mismas o fueran interrogadas sobre sus comportamientos sexuales y vigilaran su conducta. Lo que encontré no fue precisamente el tabú hacia el sexo, su prohibición, sino un discurso minucioso que animaba al placer y generaba poder.

BIBLIOGRAFÍA

- Burguière, André (1982), “Un viaje redondo. De la problemática novohispana a la francesa del antiguo régimen”, *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, Sep/Ochentas-Fondo de Cultura Económica.
- Castañeda, Carmen (1989), *Violación, estupro y sexualidad. Nueva Galicia 1720-1821*, Guadalajara, Hexágono.
- Foucault, Michel (1977), *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI Editores.
- Gerson, Joannes (1949), *Tripartito del cristianismo y consolatorio doctor... de doctrina cristiana, a cualquier muy provechosa...* impreso en casa de Juan Cromberger, año 1544, ed. Fascimilar, Libros de México.

- Gruzinski, Serge (1979), "Historia de la sexualidad", en Solange Alberro y Serge Gruzinski (comps.), *Seminario de historia de las mentalidades y religión en el México Colonial*, México, INAH.
- Gutiérrez, Ramón (1980), "Marriage, Sex and the Family: Social Change in Colonial New México, 1690-1846", Ph.D. diss., University of Wisconsin.
- (1991), *When Jesus came, the corn mothers went away: marriage, and power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford, Stanford University Press.
- (1993), *Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron. Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1500-1846*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Perrot, Michelle (1989), "Figuras y funciones", en Philippe Ariès y George Duby (comps.), *La revolución francesa y el asentamiento de la sociedad burguesa de la historia de la vida privada*, Madrid, Taurus.
- Stone, Laurence (1977), *The family. Sex, and Marriage in England*, Nueva York.
- Seed, Patricia (1988), *To love, honor, and obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Chice, 1574-1821*, Stanford California, Stanford University Press.
- (1991), *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Conaculta-Alianza Editorial.
- Zumárraga, fray Juan de (1544), *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estillo llano para la común inteligencia. Compuesta por el Reverendísimo S. Don...*, México, s.p.i.

ABREVIATURAS

- AAG Archivo del Arzobispado de Guadalajara
 BPE Biblioteca Pública del Estado de Jalisco
 FE Fondos Especiales
 MS Manuscritos
 RCR Ramo Criminal

CONSERVADURISMO Y SEXUALIDAD EN MÉXICO

ÉDGAR GONZÁLEZ RUIZ

Tradicionalmente en México, uno de los principales obstáculos para las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales que trabajan en el ámbito de la planificación familiar, la educación y la salud sexual ha sido la oposición de varios grupos conservadores, animados por una ideología represiva acerca de la sexualidad, y que cuentan con el apoyo de la jerarquía católica, y de diversos sectores políticos y empresariales.

Hoy día, debido a diversos factores y sobre todo al avance del Partido Acción Nacional, algunos de esos grupos de presión han adquirido una gran influencia en instancias gubernamentales tanto estatales como federales y desde posiciones de poder actúan mucho más eficazmente contra la educación sexual, los métodos anticonceptivos, la difusión de datos sobre el sexo seguro, etcétera.

Me referiré en mi exposición a esos grupos conservadores: cuántos y cuáles son, cómo piensan, cómo se organizan, cómo operan y qué influencia política tienen actualmente.

LAS BUENAS CONCIENCIAS

Se puede identificar a más de cien de esos grupos de presión,¹ que operan tanto local, regional y nacionalmente como de manera internacional, con muy diversa fuerza numérica y poder de convocatoria, desde organizaciones de dos o tres miembros hasta otras, que dicen contar con decenas de miles y con muchos años de vida, como es la Unión Nacional de Padres de Familia, creada en 1917

¹ Véase Édgar González, *Conservadurismo y sexualidad*, México, Rayuela, 1994.

para oponerse a la educación laica y que desde hace décadas se ha dedicado también a sabotear diversos proyectos de educación sexual.

Desde sus inicios fue auspiciada por el clero. En 1926, el Secretariado Social Mexicano, creado por el episcopado, "confiaba a los Caballeros de Colón la promoción de la Unión Nacional de Padres de Familia, para combatir el artículo tercero constitucional".² Fiel a sus orígenes, la UNPF se ha caracterizado por su intolerancia hacia las expresiones que considera contrarias a la religión católica.

En 1934, ese grupo logró eliminar la iniciativa de Narciso Bassols para promover la educación sexual en las escuelas primarias³ y, desde entonces, constantemente ha pedido que se censuren los espectáculos y publicaciones que considera "inmorales".

En los años sesenta —junto con el PAN y la jerarquía católica— luchó contra la obligatoriedad de los libros de texto gratuitos, y en la década siguiente se opuso a los aspectos "izquierdistas" de sus contenidos.

A fines de los ochenta, encabezó movilizaciones contra Conasida, pidiendo la cancelación de todas las campañas que recomendaban el uso del condón⁴ y más recientemente, en 1994, ha tratado de prohibir la distribución de varios libros de educación sexual como *Planeando tu vida*, *Yo adolescente y Sexualidad*, *lo que todo adolescente debe saber*, de Gabriela Rodríguez y José Aguilar.

En octubre de 1991, la UNPF junto con el Episcopado arremetieron contra la educación sexual en las escuelas secundarias, criticaron al entonces secretario de Educación, Manuel Bartlett, y tildaron de "enfermos mentales" a los funcionarios de Conasida por difundir información sobre el condón.⁵

² José Miguel Romero de Solís. *El agujón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1994, p. 269. Sobre los orígenes de la UNPF y otros grupos conservadores véase también Manuel Ceballos R. y J. Miguel Romero de Solís, *Cien años de presencia y ausencia social cristiana, 1891-1991*; *ibid.*, 1992.

³ Véase Alfredo M. Saavedra M., *México en la educación sexual*, México, Costa Amic, 1967.

⁴ Véase Jaime Sepúlveda, "Prevención a través de la información y la educación: experiencia en México", pp. 125-180 en Jaime Sepúlveda, Harvey Fineberg y Jonathan Mann, *Sida. Su prevención a través de la educación. Una perspectiva mundial*, México, El Manual Moderno, 1993.

⁵ Norberto Rivera Carrera, que en aquel entonces era obispo de Tehuacán y encargado de la Comisión Pastoral Familiar del Episcopado, jugó un papel muy

En marzo de 1992, la UNPF enviaba un oficio al entonces secretario de Gobernación, Fernando Gutiérrez Barrios, para pedirle que prohibiera los programas "Picante" y "La Caravana", por considerarlos pornográficos: "...reiteramos, decía el documento, que consideramos como pornográfico el programa Picante, puesto que las imágenes que se presentan en cada corte con poses y actitudes de la conductora que son altamente eróticas..."

En 1993, la UNPF, junto con otros grupos, participó en una activa campaña para prohibir el espectáculo de Madonna; en marzo de ese año, la UNPF encabezó la embestida moralista contra el *show* de Cristina. Célebre fue la emisión de ese programa donde participaron el obispo Luis Reynoso y varios dirigentes de la UNPF, y donde el presidente de la UNPF, Francisco González Garza, se escandalizaba por los anuncios de prevención del cáncer mamario, transmitidos por la Secretaría de Salud.⁶

Una y otra vez las buenas conciencias han calificado como "pornografía" la mera referencia explícita a la anatomía humana o al acto sexual y alegan que libros como los arriba mencionados no se apegan a los valores "universales", esto es, a los valores religiosos que ellos mismos profesan, o que atentan contra las convicciones de los padres de familia.

La UNPF promueve algunos libros para escuelas secundarias, como *El culto a la sexualidad* (Forja Editores, México, 1993) de Jesús Kramsky, que muestran cuál es su punto de vista acerca de la educación sexual. En esos libros se ataca al condón y a los métodos anticonceptivos, se afirma que la homosexualidad es una enfermedad y, sobre todo, se asegura a los adolescentes que la masturbación produce graves daños físicos y psicológicos y puede conducirlos incluso a la locura.

En *El culto a la sexualidad*, se narra el caso "verídico" de Evaristo, un alumno de segundo grado de secundaria, que vivía feliz hasta que se le ocurrió comprar una revista sólo para adultos, lo cual lo llevó a una cadena de vicios y depravación en virtud de la cual le robó dinero a su mamá para poder comprar las revistas,

importante en esa campaña contra la educación sexual. Véase la nota publicada en *Ovaciones* el 23 de octubre de 1991.

⁶ Véase *Proceso*, 17 de mayo de 1993. Al programa asistió también el obispo de Cuernavaca Luis Reynoso Cervantes, motivado, dijo, por las quejas provenientes de "organizaciones católicas" como la propia UNPF, Provida y el Movimiento Familiar Cristiano.

comenzó a usar estimulantes para poder disfrutar más de sus lecturas y “los resultados fueron tan excitantes”, nos dice el autor, “que, llevado por su ya enferma obsesión, se masturbó”.

De tanto masturbarse —prosigue— se sintió agotado, abochornado y acomplexado, ya no quería estudiar, se volvió agresivo y tuvo que ser llevado de emergencia al hospital, donde luego de arduos tratamientos salvó la vida, pero quedó sometido a una terapia que debe cumplir escrupulosamente so pena de morir.

Otro de esos libros moralizantes (Engracia Jordán, *Cómo proporcionar la educación sexual*, editorial Minos, México, 1994) afirma que, en menores de doce años, la masturbación es “síntoma de alguna condición psicopática. Conviene descubrirla para acudir pronto al tratamiento médico”.

Por su parte, en *La educación de la sexualidad. Responsabilidad de la familia* (Loma Editorial, México, 1993), José Antonio López Ortega —quien dirige el grupo Loma (López Magallanes Orientadores Familiares S.C.), que en coordinación con la Universidad de Navarra (perteneciente al Opus Dei) ofrece una maestría en orientación familiar, con el enfoque más conservador de la Iglesia católica— señala que es deber de los gobiernos “tutelar” a los ciudadanos contra “injusticias y desórdenes morales”, entre los cuales engloba la “degradación de las costumbres”, la anticoncepción, el aborto, la “permisividad”, la pornografía y la “manipulación de los datos demográficos”. López Ortega, quien es “consejero espiritual” de algunos círculos de alto nivel socioeconómico (esposas de banqueros, empresarios y altos funcionarios) ha elaborado curiosas teorías para defender el pudor, afirmando, por ejemplo, que mientras más pudorosa es una persona, más rica es su personalidad y que la sexualidad “verdaderamente humana” sólo se da en el matrimonio.

El Comité Nacional Provida ha publicado diversos folletos; uno de ellos, dedicado a los métodos anticonceptivos afirma que éstos “dañan gravemente tu salud y deterioran tu matrimonio”, que “desintegran” (*sic*) la sexualidad de quien lo usa, que son “antinaturales”, que promueven la “inmortalidad” y propician que se tome a la mujer como “objeto de placer sexual”. En particular, se afirma ahí, el condón y los demás anticonceptivos “propician el egoísmo” y la infidelidad. “Muchas veces los hombres le ponen los cuernos a una cuando se acostumbran a usar preservativos”, dice una de las personajes que ilustran ese material hecho con base en

dibujos animados, mientras otra "explica": "El método Billings es muy sencillo, fácil de aprender y muy seguro. Así como un campesino sabe que en el tiempo de lluvia la tierra está húmeda y debe sembrar para que la semilla germine, así también la mujer que sabe observar su moco cervical (flujo vaginal) podrá saber perfectamente cuándo son los días en que puede embarazarse y cuándo no."

Ésta es la "educación sexual" que diversos grupos conservadores consideran acorde a la verdad y a los "valores universales".

Entre ellos, otro de los más activos es precisamente el mencionado Comité Nacional Provida, fundado en 1978 para impugnar una propuesta de despenalización del aborto. En sus orígenes, Provida recibió apoyo de la jerarquía católica, de los Caballeros de Colón, de la UNPF y la Asociación Nacional Cívica Femenina, y también ha sido apoyado por Human Life International (HLI), organización establecida en 1981 en Washington para agrupar a los movimientos Provida de todo el mundo. HLI le ha dado a Provida propaganda en español, películas, videocasetes y equipos de proyección, así como la asesoría de varios de sus activistas, como Magaly Llaguno, quien trabajaba para HLI en Miami y ha difundido en varios países la película *El grito silencioso*.

Formalmente, Provida agrupa a más de 140 organizaciones que "luchan por la vida" y cuyos presidentes, constituidos en Asamblea Nacional, eligen al presidente de Provida cada dos años, admitiéndose la reelección para ese cargo; hasta ahora, no se ha hecho pública la lista de los grupos que orgánicamente constituyen el Comité Nacional Provida.

Organización gemela de Provida es el Centro de Ayuda para la Mujer, fundado en la ciudad de México en 1989 por Laura Nelson, y cuya actividad principal consiste en atraer mediante anuncios en periódicos a las mujeres que desean abortar para evitar que lo hagan.

Provida cobró fuerza en 1988 cuando logró el cierre de una exposición supuestamente irreverente en el Museo de Arte Moderno; en aquella época, Jorge Serrano Limón, dirigente de ese grupo, afirmaba: "es absurdo que México tenga un gobierno laico" y pedía a las autoridades que prohibieran la obra teatral *El concilio del amor*, de Jesusa Rodríguez, por considerarla "antirreligiosa" y "pornográfica".

Dicho grupo se ha dedicado a organizar campañas contra organizaciones como Mexfam (la Fundación Mexicana de Planea-

ción Familiar), Conasida, Conapo y Católicas por el Derecho a Decidir, a denunciar clínicas y médicos que practican abortos y, sobre todo, conjuntamente con la Unión Nacional de Padres de Familia y con algunos jerarcas católicos, a tratar de prohibir las expresiones que consideran contrarias a sus ideas, sean libros, materiales educativos, programas y comerciales de televisión, conferencias, obras de teatro, etcétera.

En junio de 1992, Provida y la UNPF, junto con otros grupos como el Movimiento Familiar Cristiano (fundado en 1958 y constituido por matrimonios católicos) y Familia Mexicana (Fame, formado por los Legionarios de Cristo) realizaron una campaña para prohibir las actividades de Mexfam en San Luis Potosí, objetivo que lograron luego de publicar algunos desplegados en periódicos locales y presionar a las autoridades estatales.

En julio de ese mismo año, las autoridades municipales de León, Guanajuato, a petición del obispo Rafael García González, y con el apoyo de Provida y otros grupos, prohibieron que el Grupo de Información sobre Reproducción Elegida (GIRE) y Católicas por el Derecho a Decidir impartieran en la Casa de la Cultura una conferencia donde se abordaría el tema del aborto.

Algunos días después, el jerarca católico oficiaba una misa en ese mismo lugar y afirmaba:

Las pláticas sobre el aborto que pretendían darse en la Casa de la Cultura de León son atentatorias contra la moral, por lo que siempre combatiré a quien pretenda abordar este tema. El sentir de los leoneses es totalmente contrario a la práctica del aborto y por tanto no se debe permitir el arribo de personas que estén en contra de nuestra moral, costumbres, tradiciones y la fe de nuestro pueblo.⁷

En muchas de las campañas de censura ha participado también la Asociación Nacional Cívica Femenina (Ancifem), constituida como asociación civil en 1975, con el apoyo de la UNPF; este grupo, formado exclusivamente por mujeres, se opone a los métodos anticonceptivos porque "atentan contra la dignidad del matrimonio", considera que la única manera de combatir el sida es mediante la fidelidad conyugal y afirma que "tradicionalmente ha sido la mujer quien ha tenido un sentimiento religioso más

⁷ Para una narración más detallada de los hechos, véase Édgar González, *Guanajuato. La democracia interina*, México, Rayuela Editores, 1995.

profundo que el varón” y que esto obedece a una profunda diferencia de género.⁸

Junto con Provida, en 1993 fue uno de los sectores que más activamente se opusieron al nombramiento de Luis de la Barrera como *ombudsman* del Distrito Federal. Desde su formación, Ancifem ha tenido importantes coincidencias con Acción Nacional, y de hecho ha servido para la formación de los cuadros femeninos de ese partido, al cual pertenecen muchas ex militantes y ex dirigentes Ancifem. En 1994, Ancifem organizó actividades de apoyo a ese partido, tales como la observación de campañas políticas y de los procesos electorales.

Ancifem tiene nexos con Coparmex y Concanaco y con la organización político-empresarial Desarrollo Humano Integral y Acción Ciudadana (DHIAC), así como con el Centro Cívico de Solidaridad (Cecisol), asociación civil fundada en 1985 por un grupo de empresarios para canalizar ayuda privada a los damnificados por los sismos y que considera como asunto de interés cívico oponerse a la homosexualidad, al lesbianismo y a las manifestaciones sexuales, culturales o religiosas que, desde su punto de vista, atenten contra “los valores”.

Otro grupo que pretende imponer a los demás sus propios valores es la Comisión Mexicana de los Derechos Humanos (CMDH), que por sus siglas trata de hacerse pasar por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH). La CMDH fue fundada hace seis años y parece entender la defensa de los derechos humanos exclusivamente como la oposición al aborto, a la educación sexual y la educación laica. En vísperas de las elecciones de agosto de 1994, la CMDH —que además llevó a cabo un programa de observación del Tribunal Federal Electoral— exigió a todos los candidatos definir su postura frente al aborto y a la Conferencia de El Cairo y se unió a la campaña, encabezada por la jerarquía católica, para exigir al gobierno de México que no suscriba los documentos preparatorios de la reunión por considerar que “atacan la dignidad de la mujer y fomentan el aborto”.

Otros grupos tienen cobertura regional, como es el caso del denominado Alianza Fuerza de Opinión Pública (AFOP), creada en Guadalajara en 1992, con la participación de las instancias locales

⁸ Ancifem, *La mujer*, México, s.f., p. 27.

de Provida, Ancifem, la UNPF, la CMDH, y otros grupos como Amiga Moral, Promoción Femenina y Di Basta.

En 1993, en el estado de Jalisco, la AFOP llevó a cabo una campaña para prohibir las actividades de Mexfam en la entidad, pues a las señoras que lo forman les escandalizan afirmaciones como "la sexualidad no causa ningún daño" y piensan que la educación sexual no debe informar sino fomentar el pudor.

Meses antes, el mismo grupo había participado en marchas de protesta por la muerte del cardenal Posadas y en campañas para prohibir el programa de Cristina y muchas otras emisiones que consideran "inmorales" y "procaces", entre ellas los programas de opinión (porque no enseñan "la verdad"), los anuncios de Conasida, las presentaciones de Gloria Trevi, así como *Eres*, *Somos* y otras revistas para adolescentes.

Las acciones de grupos de presión como la Alianza Fuerza de Opinión Pública en asuntos tan diferentes y que nada tienen que ver entre sí, como la masturbación, el condón, y los programas televisivos y la muerte del cardenal Posadas, se explican por una ideología radical que se opone no solamente al placer sexual, y al placer en general, sino a la libertad de expresión, a la educación laica y, en última instancia, a la separación entre la vida política y social y los preceptos religiosos.

Similarmente, debido a sus coincidencias ideológicas hay tácticas relaciones de apoyo entre los grupos conservadores, la jerarquía católica y el Partido Acción Nacional; el triunfo de este último impulsaría sus proyectos políticos y religiosos, de ahí que muchos de esos grupos se hayan interesado en participar activamente como "observadores" en las elecciones presidenciales de 1994 y que traten de desacreditar a los candidatos y partidos que no compartan sus ideas sobre el aborto, la sexualidad y la familia.

Con una actitud afín a la que hoy día se sustenta en el Vaticano, dichos grupos piensan que sus valores, normas y creencias deben ser de universal observancia. Esa certeza absoluta los conduce a negar a los demás el derecho a expresar sus ideas, y de ahí que sus acciones se encaminen no a entablar un debate serio y responsable con sus adversarios ideológicos, sino a provocar escándalos y a ejercer presiones políticas para tratar de eliminarlos.

ESTRUCTURAS Y FORMAS DE OPERACIÓN

Por sustentar una misma ideología, los grupos conservadores pueden identificarse fácilmente entre sí y coordinar sus acciones, formando alianzas naturales y recibiendo, además, el apoyo de la jerarquía católica y de prominentes organizaciones empresariales y políticas.

Un mismo grupo de presión puede participar en acciones conjuntas con otros para alcanzar objetivos aparentemente tan diversos como ganar mayores espacios de poder para la Iglesia, anular la educación laica, evitar la despenalización del aborto, o prohibir la educación sexual y el uso del condón, pues todas ellas son medidas encaminadas a tratar de "integrar" la vida política y social con la doctrina religiosa.

Por tanto, no se debe buscar una estructura jerárquica dentro de esos grupos o tratar de entenderlos como organismos de fachada que ocultan una misteriosa superorganización.

Hay coincidencia de miembros y de dirigentes en muchos de ellos, pero esto se debe más bien a que comparten una misma ideología, que los conduce a actuar en diferentes modalidades y ámbitos según sean sus propios intereses y posibilidades de acción.

Por otra parte, distintos grupos se especializan en abordar problemas diferentes y, generalmente, en sus acciones conjuntas el liderazgo corresponderá a la, o las, organizaciones más cercanas al problema de que se trate. Por ejemplo, si es un asunto relacionado con el aborto o los anticonceptivos, será Provida, si se trata de educación será la UNPF, en otros casos será Ancifem, y si se trata de reivindicar posiciones políticas para la Iglesia pueden destacar grupos dedicados a la "espiritualidad", como Testimonio y Esperanza, organizador de las peregrinaciones anuales al Cerro del Cubilete.

En ocasiones especiales se forman coaliciones o instancias coordinadoras de todos los grupos, como fue en 1993 el Consejo Pro Difusión de los Valores (Providal), creado para oponerse a espectáculos supuestamente irreverentes como el de Madonna.

Pero, en cualquier caso, todos los grupo unirán sus esfuerzos y recurrirán a sus influencias políticas y empresariales para alcanzar un mismo objetivo, multiplicando así su fuerza y produciendo el mismo efecto de un *iceberg* con una punta diminuta y una base gigantesca.

Esta base es no sólo nacional sino internacional,⁹ pues grupos como los Caballeros de Malta, los Caballeros de Colón y el Opus Dei operan en muchos otros países y tienen vínculos importantes con fundaciones, gobiernos y con diversos sectores económicos y financieros.

A los Caballeros de Malta, por ejemplo, orden religiosa, militar y asistencial que data de la época de las Cruzadas, se le relaciona con las operaciones político-militares de los gobiernos de Reagan y de Bush y se sabe también que a esta organización pertenece Thomas Monaghan, creador de la Fundación Domino, que a su vez ayuda a grupos como Feminists for Life. Se calcula que hay alrededor de 8 mil caballeros y damas de Malta en todo el mundo; cada uno de ellos paga una cuota de ingreso de 1 500 dólares y están agrupados en tres categorías de miembros: de justicia, de obediencia y seculares; los primeros se comprometen a "luchar por la fe hasta la muerte".

Los Caballeros de Colón, grupo fundado en New Haven (Estados Unidos) en 1882, cuenta con más de un millón y medio de miembros y además de ser la organización laica más numerosa del catolicismo es una gran compañía de seguros. Cuenta con "Consejos" en Estados Unidos, Canadá, México y Filipinas y con ramas masculina, femenina, juvenil masculina y juvenil femenina. Ser católico y no divorciado son requisitos de ingreso a este grupo que reconoce apoyar a Provida y a la Alianza Nacional para la Moral (grupo creado en Guadalajara, en 1979, y dedicado especialmente a la lucha contra la "pornografía"), a diferencia del Opus Dei que una y otra vez desmiente cualquier relación institucional con esos grupos de presión.

Pero existen muchos testimonios de la paciente labor de penetración que lleva a cabo la "obra" en los círculos del poder económico y político, y en la educación de las élites, tarea en la que destacan también los Legionarios de Cristo.

Creado en España en 1928, el Opus Dei fue reconocido como Prelatura Personal en 1982 y cuenta con más de 70 mil miembros laicos y mil 500 sacerdotes de 87 nacionalidades. Tiene numerosas escuelas, varias universidades y desarrolla a la vez labores de

⁹ Respecto a los grupos conservadores que operan en diversos países, véase Steve Askin, *A New Rite: Conservative Catholic Organizations and Their Allies*, Washington, 1994.

auténtico servicio social y de ayuda a los pobres, pero permeadas siempre por el adoctrinamiento y, especialmente, la promoción de su moral sexual y familiar; por ejemplo, rasgo típico de sus escuelas de enseñanza básica es la rígida división entre hombres y mujeres, que no toman clases juntos, y con ocasión de la Conferencia de Beijing, en diversos centros comunitarios de la "Obra", incluyendo los ubicados en zonas indígenas, se impartieron conferencias en defensa de los planteamientos del papa Wojtyła.

Además, hay movimientos Provida que operan internacionalmente, como Human Life International (HLI), que cuenta con una oficina en Miami dedicada especialmente a los países latinoamericanos y trabaja en estrecha relación con el Consejo Pontificio para la Familia, presidido por el cardenal Alfonso López Trujillo.

En su Congreso Internacional realizado en Monterrey, México, en abril de 1992, HLI exhortaba a sus miembros a formar una "alianza internacional unificada, coordinada y muy bien financiada", para oponerse al aborto, la anticoncepción, la esterilización, la eutanasia, la disminución de la población, la educación sexual, el homosexualismo y la pornografía.

Entre las estrategias de acción que se mencionaron en aquella ocasión estaban la colaboración con obispos, clérigos y organizaciones eclesiales, la organización de reuniones internacionales periódicas, el envío de cartas para presionar al poder legislativo y para intimidar a las fundaciones internacionales que proporcionan fondos para investigaciones sobre educación sexual, salud reproductiva y derechos de la mujer.

Los vínculos, tanto nacionales como internacionales, entre los diferentes sectores conservadores se hicieron evidentes, por ejemplo, en el activismo que esos grupos desplegaron en torno a la Conferencia Mundial sobre Población y Desarrollo de El Cairo, en 1994 y la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, de Beijing, en 1995, y vale la pena notar que se trata tanto de grupos dedicados a la lucha contra el aborto y la educación sexual, como es el caso de Provida y Vida Humana A.C., como de organizaciones político-empresariales, como el DHIAC (Desarrollo Humano Integral y Acción Ciudadana), asociaciones religiosas, como los Legionarios de Cristo, y otras dedicadas al proselitismo como es la Sociedad El Verdadero Catolicismo (EVC) o, incluso, a los estudios sociales y políticos, como el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Imdosoc, que fue una de las organizaciones más activas

en contra de la Conferencia de El Cairo y entre cuyos directivos y colaboradores se cuentan personajes bien conocidos de la derecha católica en México.

Personajes como Ramón Sánchez Medal, abogado, ex secretario nacional de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), ex presidente de la UNPF y fundador de la CMDH, y Lorenzo Servitje Sendra, fundador de la Unión Social de Empresarios Mexicanos y ex presidente del grupo Bimbo; su hija, Marinela Servitje es una de las dirigentes del grupo Enlace, el mismo que desde el año pasado ha patrocinado una campaña supuestamente para prevenir el sida, con lemas tan abstractos como: "México unido por la familia", "La fidelidad protege la vida, el sida la destruye". La presidenta de este grupo y delegada de México en la Conferencia de Beijing es Paz Gutiérrez Cortina, también supernumeraria del Opus Dei, y quien en varias ocasiones se ha manifestado públicamente contra el condón.

"No se puede creer", ha declarado la moralista Paz Gutiérrez, "que alguien deje la responsabilidad de la prevención del sida a un hule, la responsabilidad está en el dominio personal, en la fidelidad en los matrimonios y en la abstinencia en los jóvenes".

Otro personaje importante del conservadurismo en México es José Barroso Chávez, presidente de la Asociación Mexicana de Malta (Caballeros de Malta) y también presidente vitalicio de la Cruz Roja y de Cecisol, una de las organizaciones que se manifestaron contra las presentaciones de Madonna en 1993.

Por otra parte, vale la pena destacar que las relaciones entre los diversos grupos conservadores, sus dirigentes y promotores, aparecen claramente en los desplegados, conferencias de prensa y actividades que realizan en conjunto para prohibir algún evento, atacar a una institución o apoyar las posiciones de la Iglesia católica, como ha sucedido, por ejemplo, con motivo de las conferencias de El Cairo y de Beijing. Pasado ese momento, la mayoría de esas conexiones desaparecerán mágicamente y las organizaciones religiosas, políticas o empresariales que gozan de mayor prestigio negarán cualquier vínculo con grupos, como Provida, de fama mucho más dudosa.

Tradicionalmente, en México las reacciones contra la educación sexual, la despenalización del aborto, etcétera, han estado encabezadas por grupos católicos, pero a raíz de la modificación al marco jurídico de las iglesias, existen ahora cientos de asociacio-

nes religiosas, que antes eran estigmatizadas como "sectas" y temían manifestarse abiertamente. Algunas de ellas son tan conservadoras en materia sexual como la misma jerarquía católica, prueba de ello es que hace unos meses la iglesia de la Conciencia del Krishna comenzó a reeditar y distribuir la agresiva propaganda de Provida contra el aborto y en favor de la abstinencia.

Por su parte, la Iglesia católica ha logrado avances políticos sin precedentes en los últimos años, y evidentemente está interesada en utilizarlos para la defensa de sus posiciones doctrinarias en asuntos que le son tan fundamentales como el aborto y la sexualidad.

De hecho, en los dos últimos años hemos visto una acción muy directa de la jerarquía católica en las campañas públicas contra diversos espectáculos, en el activismo contra las conferencias de El Cairo y de Beijing y en las elecciones presidenciales de agosto de 1994, cuando un grupo de obispos exhortó a sus fieles a no votar por los candidatos que defendieran la despenalización del aborto o los métodos anticonceptivos.

Como lo prueba el Documento Pastoral sobre el Aborto, escrito por el obispo Samuel Ruiz, en 1991, como parte de una campaña para evitar la despenalización del aborto en Chiapas, aun dentro del clero católico que suele considerarse como "progresista" hay sectores —como el encabezado por el obispo Ruiz— que adoptan un conservadurismo radical en materias sexual y familiar.

Por otra parte, el discurso de los grupos conservadores suele evadir la discusión directa de temas como la educación sexual, el uso de anticonceptivos y la prevención del sida, donde la opinión pública parece ser mayoritariamente adversa a su ideología, para concentrarse en tópicos más controversiales como son el aborto, la pornografía y la prostitución, además de recurrir a las técnicas retóricas como la apelación a la misericordia, presente en la propaganda sensacionalista de los grupos Provida, la manipulación de viejos prejuicios populares sobre la virginidad, el adulterio y la masturbación, y la maniobra de descalificar todo proyecto de educación sexual, de planificación familiar o de prevención del sida, atribuyéndolo a oscuros designios de organismos como el Fondo Monetario Internacional, lo cual viene a ser una versión de lo que tradicionalmente se conoce como "falacia genética" o argumento *adhominem*.

La repetición de afirmaciones falsas o injustificadas hasta llegar a darles credibilidad, es otra de las estrategias discursivas

que usan tanto los grupos conservadores como la jerarquía católica, de tal suerte que a raíz de la Conferencia de El Cairo, una y otra vez se afirmó, incluso en los titulares de varios periódicos y en noticiarios de radio y televisión, que en dicho encuentro se buscaba promover el aborto como método anticonceptivo. Por su parte, la propaganda de los grupos conservadores reitera, contrariamente a la evidencia científica, que el condón es un método altamente inseguro para la anticoncepción y la prevención del sida y que todos los anticonceptivos conlleva graves efectos secundarios tanto físicos como psicológicos.

El eufemismo y el equívoco son otros recursos ampliamente usados por la retórica conservadora, que llega a identificar como "defensa de la vida" la imposición de determinada moral sexual y como "derechos de la familia" el de decidir sobre el número de hijos pero solamente, se añade, de acuerdo con los medios "moralmente aceptables", mismos que para la Iglesia católica se reducen a la abstinencia periódica.

Algunas agrupaciones conservadoras intentan, incluso, presentar su ideología como una forma de feminismo que defiende la "virtud" femenina de la castidad; de ecologismo, que critica por "antinaturales" a los métodos anticonceptivos; o de ecofeminismo, que se enfrenta a una pretendidamente depredadora lujuria masculina.

En el interior de los grupos conservadores estas diferencias obedecen a la transición generacional, de los viejos líderes de la derecha, que se formaron en el anticomunismo de los años cincuenta o sesenta, a los y las jóvenes que hoy estudian a los filósofos de moda en las universidades privadas, tratando de hallar nuevas justificaciones para una ideología que, en lo sexual y familiar, es esencialmente la misma.

EL PAN DE LA CENSURA

Varias personalidades del conservadurismo sexual militan en el Partido Acción Nacional, como es el caso de Francisco González Garza, actual presidente de la Unión Nacional de Padres de Familia, quien ha sido también diputado por ese partido y miembro de su Comité Ejecutivo Nacional.

Al igual que González Garza, otros panistas son o han sido dirigentes de ese grupo político-religioso, partidario de la censura y enemigo del condón. Entre ellos se encuentra el senador potosino Francisco Xavier Salazar Sáenz, quien pertenece al PAN desde 1976 y fue presidente de la Unión Estatal de Padres de Familia entre 1973 y 1978; posteriormente el legislador militó en la Unión Social de Empresarios Mexicanos, así como el ingeniero Carlos Petersen Biester, designado secretario de Desarrollo Urbano en el nuevo gobierno panista de Jalisco; Petersen ha sido presidente estatal de la Unión Nacional de Padres de Familia y miembro del Movimiento Familiar Cristiano, del cual han sido dirigentes, entre otros, Luis H. Álvarez, Manuel J. Clouthier y Jorge Luis Eng Gómez, actual contralor del gobierno estatal de Jalisco.

Vale la pena recordar que en noviembre de 1989 Carlos Petersen, quien era en aquel entonces regidor de Guadalajara, apoyó activamente una campaña moralista de lucha contra la "pornografía", desatada por el presidente municipal Gabriel Covarrubias, a quien el panista ofreció "su más amplio apoyo en la campaña de moralización emprendida en contra de todo tipo de pornografía y de desviaciones sexuales que tanto proliferan en este municipio, a través de videos, revistas, sitios de reunión inconvenientes, travestismo, etcétera".

Por su parte, hace tres décadas el entonces panista Pablo Emilio Madero fue uno de los organizadores de la Unión Neolonesa de Padres de Familia, una de las versiones más reaccionarias de la UNPF.

A pocos meses de haber sido nombrado procurador general de la República, el panista Antonio Lozano Gracia, el primer militante de ese partido que accede a ese importante puesto, firmó un convenio con la UNPF para evitar "cualquier circunstancia que afecte la salud, el bienestar y la seguridad de nuestra juventud y nuestra niñez". El procurador añadió que la institución que preside y la ultraconservadora UNPF persiguen las mismas finalidades en lo referente a la niñez y la juventud.

Al grupo Ancifem han pertenecido Ana Teresa Aranda, ex diputada y lideresa de Acción Nacional en Puebla, Patricia Garduño, actualmente integrante de la comisión de Justicia de la Cámara de Diputados, Cecilia Romero, diputada por el PAN, ex secretaria general de ese partido y subcoordinadora de su grupo parlamentario. Como alcaldesa de Mérida, Ana Rosa Payán —quien se formó

en las escuelas de dirigentes de los Cursillos de Cristiandad y las Jornadas de Vida Cristiana— desató una feroz campaña moralista, con redadas homofóbicas y censura de espectáculos. En marzo de 1991, el secretario del ayuntamiento, Tomás Vargas Sabido, aseguraba que la danza contemporánea es “degenerada” y que no permitiría actividades artísticas con desnudos o escenas eróticas en ningún teatro de la ciudad. Para cumplir con sus propósitos de “moralización”, Vargas Sabido recurrió a la ayuda de Provida, la Unión Estatal de Padres de Familia y otros grupos conservadores.

El fundador de Provida y del DHIAC fue Jaime Aviña Zepeda, ex diputado federal por el PAN y, en 1994, uno de los prospectos para la candidatura a la senaduría del Distrito Federal. El actual secretario técnico de la Comisión de Población y Desarrollo de la Cámara de Diputados, presidida por el legislador panista Jorge Dávila Juárez, es nada menos que el segundo presidente del Comité Nacional Provida, Alfonso Bravo Mier, quien, como sucesor de Aviña Zepeda, ocupó ese cargo de 1983 a 1987. Por su parte, la secretaria general de promoción política de la mujer en el PAN, Camila Zavala Valencia, ha reconocido que trabaja conjuntamente con Provida por compartir con esa organización los mismos principios y el mismo lenguaje.

El triunfo electoral del PAN en Jalisco significó la obtención de importantes posiciones para el DHIAC, entre cuyos miembros se ha mencionado a muchos militantes panistas, como es el hoy alcalde de Guadalajara, César Coll Carabias, el alcalde de Zapopan, Daniel Ituarte Reynaud, quien también perteneció al grupo extremista MURO (Movimiento Universitario de Renovadora Orientación) y José Luis Luegge, quien ha sido diputado del PAN por Tlanepantla, representante de ese partido ante las autoridades electorales y actualmente preside la Comisión de Transporte de la ARDF.

En 1965, Ituarte Reynaud estuvo implicado en un atentado con explosivos contra el periódico *El Día*;¹⁰ su gestión como alcalde panista, tres décadas después, fue desafortunada y efímera. El 26 de julio de 1996 pidió licencia por 45 días para separarse

¹⁰ El atentado ocurrió el jueves 8 de julio de 1965: una granada de alto poder fue arrojada desde la calle al patio del embarque de los talleres de *El Día*, en Sadi Carnot 98 A; el artefacto explotó debajo del automóvil del subdirector del periódico. La crónica detallada de los hechos fue publicada por ese medio de publicación. Véase también Manuel Buendía, *La ultraderecha en México*, Editorial Océano, México, 1984; Édgar González, *Muro: el huevo de la serpiente* (mimeo.).

de su cargo y estar en posibilidad de responder a las muchas denuncias que se presentaron contra él por actos de corrupción y nepotismo.¹¹

Por su parte, la esposa de César Coll, Maribel de Coll, o Maribel Alferáin Ruiz, por su nombre de soltera, actual presidenta del DIF de Guadalajara, ha sido lideresa de los grupos Amiga Moral y Alianza Fuerza de Opinión Pública.

Al ser entrevistada en agosto de 1993 por Neus Caballer, del periódico *Siglo XXI*, Maribel de Coll, quien hace diez años participó con su marido en la campaña derechista contra los libros de texto de ciencias sociales, afirmaba que los homosexuales pueden contaminar a los heterosexuales, pues "es más fácil que lo que está mal contamine a lo bueno, porque a lo bueno le da miedo andar a contracorriente" y declaraba también que su moral es católica; "yo no puedo", decía, "poner [*sic*] una moral que no tengo ni defender valores que no comparto", y afirmaba también que la sexualidad, para ella, tiene dos "razones de ser": la reproducción y el matrimonio.

Por otra parte, a la CMDH pertenecen varios miembros del PAN, como el asambleísta Salvador Abascal Carranza, quien también ha militado en Civilización y Libertad, uno de los grupos a los que junto con el MURO, el DHIAC y otros, Pablo Emilio Madero apoyó cuando estaba al frente del CEN del partido blanquiazul.

El panista Alejandro Zapata Perogordo, quien en 1992 se destacó en la campaña orquestada contra Mexfam en San Luis Potosí, actualmente es diputado federal y pertenece a la Comisión de Justicia de la Cámara de Diputados, mientras que en Puebla Heriberto Rodríguez Concha, señalado como ex miembro del Frente Universitario Anticomunista y del Movimiento de Acción Moralizadora es hoy destacado personaje del panismo local.

Dados los vínculos que existen entre algunos sectores del PAN y de diversos grupos conservadores, no es extraño que a medida que ese partido gana poder, influencia y espacios electorales, se intensifiquen las campañas "moralizantes" y las acciones de dichos

¹¹ Por ejemplo, el 22 de julio el periódico *Siglo XXI* de Guadalajara había denunciado, entre otras cosas, que el ayuntamiento de Zapopan pagó 376 mil 638 pesos a Manuel Ituarte Reynaud, hermano del alcalde panista por su "asesoría" en lo referente a las cuotas bimestrales del IMSS, a pesar de que el ayuntamiento contaba con un área de recursos humanos que podía encargarse de ello. La empresa de "asesoría" del hermano del alcalde se formó siete semanas después de que Daniel Ituarte tomó posesión de su cargo.

grupos, de lo cual hay abundantes testimonios; se mencionan, a continuación, algunos de los más recientes.

En Veracruz, el 24 de mayo de 1994, Mario Riojas Almanza, síndico tercero y miembro del PAN, intentó cancelar la Segunda Semana Cultural Lésbico Gay organizada en la Casa de la Cultura Salvador Díaz Mirón y destituir a su director, Reynaldo Carballido. Riojas Almanza dijo: "todo gay es un mal nacido y no es bien visto por la sociedad", amenazó con seguir censurando películas (le escandalizaron en especial *Juego de lágrimas*, *Juntos para siempre* y *Trilogía del amor*) y sentenció: "...cuando el hombre empieza a animalizarse significa que estamos cerca de la perdición".

En Guadalajara, a fines de junio de 1995, el director de obras públicas del ayuntamiento de Guadalajara, Mario Farid Bitar Alatorre, trató de prohibir a las empleadas de esa dependencia el uso de minifaldas y de ropa "poco digna", alegando: "no somos beatos pero queremos dignidad en el trabajo".

Añadió que en la anterior administración a algunas trabajadoras se les daban compensaciones económicas "no por su capacidad sino por sus atributos físicos". Ni tardo ni perezoso, César Coll aseguró que las minifaldas causan problemas porque "esto es una oficina pública que merece el respecto [sic] y que no vengan [sic] todas las personas a ver a las muchachas y no hacer sus trámites oficiales". Daniel Ituarte dijo que con las compensaciones al salario en las oficinas públicas se fomentaba el amiguismo, las "cuatitas", "y después vienen los niños".

Como es bien sabido, la iniciativa de Bitar Alatorre abortó ante una oleada de críticas y protestas sociales.

Sin embargo, también en Guadalajara, el 13 de agosto de 1995, agentes de la llamada policía forestal, que depende directamente del municipio, invadieron las oficinas de Ser Humano, institución dedicada a la lucha contra el sida, con "la finalidad de realizar una redada, puesto que se iban a reunir homosexuales en un curso sobre sexo protegido, en el cual seguramente se iban a realizar orgías".

Los policías forestales cerraron la calle y dispusieron una docena de patrullas para impedir la entrada y salida de la gente al local de Ser Humano. Un par de oficiales penetraron en él y, para su desilusión, no se toparon con una orgía, ni les invitaron a participar en ella, sino solamente con siete enfermos de sida en fase terminal y con las enfermeras que los atendían, y sólo entonces

descubrieron que se habían equivocado de día: el taller donde iban a arrestar personas estaba programado para el siguiente domingo, 20 de agosto, a la misma hora.

En Yucatán, la fracción parlamentaria del PAN en el Congreso estatal presentó el 27 de junio, una iniciativa para derogar el artículo 391 del Código de Defensa Social de la entidad, donde se establece que el aborto no es sancionable por causas económicas y eugenésicas graves.

Un día antes, en la capital del estado, el ayuntamiento panista había aprobado un Reglamento Municipal de Espectáculos que prohíbe los desnudos totales, masculinos y femeninos, así como las representaciones del acto sexual y las películas con escenas de sexo explícito.

Además, en el reglamento se prevé la posibilidad de censurar espectáculos a petición de los grupos de “acendrados valores morales” —grupos de ultraderecha, se entiende, que suelen colaborar con las campañas de “moralización”— y el nombramiento de inspectores honorarios de espectáculos.

El artículo tercero del mencionado Reglamento divide todos los espectáculos en “permitidos” y “no permitidos”, siendo los primeros todos los de naturaleza “cultural”, “artística”, “recreativa” o “deportiva”; los “no permitidos” son aquellos con contenidos sexuales explícitos, clasificados en cuatro rubros: a) “Los desnudos totalmente femeninos o masculinos”; b) “Los que de alguna manera sugieran faltas de respeto a la intimidad, a la genitalidad y a la reproducción humana, propiciando la mofa o degradación de estos atributos de su personalidad”; c) “Los espectáculos sadomasoquistas o que representen violencia sexual” y los de zoofilia (nótese que la violencia en general es permisible, pero no la “violencia sexual”); d) “Los espectáculos que realicen o representen en público el acto sexual”.

El documento insiste en detallar las prohibiciones de diversos espectáculos. Por ejemplo, su artículo 39 dice: “No se autorizarán películas con escenas de sexo explícito en virtud de que la intimidad de la persona humana y de la relación conyugal son algo tan natural y privado, que no debe de ser exhibido por una clasificación simplista de ‘películas para adultos mayores de dieciocho años’.”

Con la misma mentalidad “moralizante”, el artículo 31 prohíbe que en los locales o edificios que cuenten con el giro comercial de venta o consumo de bebidas alcohólicas y donde se pretenda

presentar algún espectáculo, los meseros, meseras o artistas se sienten a las mesas o lugares destinados al público asistente, con la intención de alternar o fraternizar con dichos asistentes, y el artículo 33 advierte que los “artistas ya caracterizados” no deben “fraternizar” con los asistentes en pasillos o localidades destinados a los espectadores, “excepción hecha en los casos en que la naturaleza del espectáculo así lo requiera”, además de que el artículo 36 hace corresponsables a los “artistas” y a los “propietarios de los lugares en los que actúan” de los espectáculos que presenten, “evitando aquellos espectáculos no permitidos” (los señalados anteriormente, con referencias sexuales explícitas).

Según el artículo 20 del Reglamento,

Toda persona física o moral es libre de poder organizar y presentar el espectáculo que desee pero, desde luego siempre y cuando respete los tradicionalmente valores culturales, intelectuales, éticos, religiosos y artísticos característicos del pueblo yucateco [esto es, en lo que concierne a los espectáculos públicos, el ayuntamiento meridano abandona su carácter laico para convertirse en guardián de ciertos valores religiosos “tradicionales”]; así como el respeto a la intimidad de las personas, la sexualidad y el debido decoro que le corresponde a la reproducción del género humano, evitando su comercialización, mofa, disminución axiológica o la denigración de las preferencias sexuales respetadas por la mayoría social organizada de nuestro Municipio, así como el orden público establecido por la sana convivencia social y la solidaridad humanas, evitando en todo caso, actos, posturas o gestos, reales o simulados que induzcan al espectador al desorden social o a la promiscuidad.

Con el pretexto de abrir espacios para la ciudadanía en las tareas de gobierno, el mencionado Reglamento insiste en recurrir al apoyo de ciertos grupos de “acendrados valores cívicos” para facilitar la aplicación de sus preceptos. Así, su artículo 23 afirma que las autoridades podrán “en cualquier tiempo sancionar la presentación de un espectáculo” por diversas causas, entre ellas “por causas de interés público, demanda o necesidad social, cuando así lo soliciten organizaciones de reconocida seriedad, solvencia moral y acendrados valores cívicos debidamente constituidas de acuerdo con las leyes vigentes en Yucatán y domiciliadas en este Municipio”.

Con ello, se otorga fuerza legal a la estrategia tradicionalmente utilizada por los grupos conservadores de presionar a las autorida-

des para que prohíban los espectáculos o actividades que ellos consideran "inmorales".

Esta intención es aún más explícita en el artículo 70, donde se afirma que habrá inspectores "numerarios" y "honorarios" para vigilar el cumplimiento del Reglamento. "Como parte del proceso de ciudadanización", continúa ese precepto, "las asociaciones civiles debidamente acreditadas ante la Autoridad, podrán proponer a personas de reconocida solvencia moral y criterio formado, para que sean designadas como Inspectores de Espectáculos honorarios para la supervisión de los espectáculos que se presenten en el Municipio de Mérida".

Evidenciando la importancia que los proyectos moralistas tienen para algunos militantes del PAN, el 29 de agosto de 1995, el jefe de Espectáculos de la Comuna Meridana, Carlos Aldana Herrera señalaba que el ayuntamiento incorporará a los "inspectores honorarios" propuestos por organismos civiles y cámaras empresariales; con ello, dijo, se impedirá la proliferación de los "antros de vicio" donde se presentan espectáculos de desnudos y se logrará el respeto a "la moral y las buenas costumbres".

Por su parte, el alcalde Patricio Patrón Laviada pretextó que tenía "intensas presiones" de "grupos sociales y económicos" para frenar la prostitución y clausurar los espectáculos que, según la comuna, son "inmorales". Como acostumbra muchos funcionarios blanquiazules, el moralista funcionario señaló que su intención "no es imponer alguna ley de corte moralista" sino simplemente prohibir lo que les parezca atentatorio contra las "buenas costumbres".

En Monterrey, a lo largo de 1995, se intensificó una campaña moralista contra los centros de diversión que exhibían desnudos o semidesnudos, escenas eróticas o *table dance*. Las autoridades panistas del municipio amenazaron, además, con prohibir las obras "obscenas" en la próxima Muestra Nacional de Teatro. Sobre ello, el secretario de desarrollo social del municipio, Gerardo Garza Sada, precisó que el personal del departamento de espectáculos revisará cada obra que se presente "no con el afán de censurar, que no los confundan, sino de prohibir toda obra que sea obscena". El mismo funcionario afirmó que: "En teatro no se podría permitir que se muestre a la Virgen María desnuda o algún símbolo religioso, o que haga burla y muestre desnuda a la esposa de un gobernante."

Además, el ayuntamiento ha tratado de imponer un reglamento de espectáculos similar al de Mérida, y donde, por ejemplo, se establecería: "Queda totalmente prohibida la exposición humana en su modalidad de desnudo completo, en cualquier establecimiento, así como los actos sexuales que atenten contra la moral y las buenas costumbres, así como cualquier acto que vaya 'contra natura'." El artículo 7 del mismo reglamento señala: "En lugares cerrados queda prohibido el acceso a personas en *short*, bermudas o pantalón corto por ir en contra de la moral y de las buenas costumbres."

La coincidencia ideológica entre algunos sectores del PAN y de los grupos conservadores ha quedado de manifiesto, igualmente, en la campaña que se llevó a cabo contra la vacuna antitetánica y en el activismo en torno a la Conferencia de Beijing.

Como se dio a conocer en el semanario *Proceso* (núm. 971, 12 de junio de 1995), el PAN, Provida y la UNPF tenían la intención de demandar por "genocidio" a las autoridades de la Secretaría de Salud, alegando que en sus vacunas contra el tétanos "introdujeron" una sustancia "abortiva y esterilizante".

Un papel importante en esta campaña jugó el presidente de la Comisión de Población de la Cámara de Diputados, el panista Jorge Dávila, al igual que en las presiones en torno a la participación mexicana en Beijing.

En vísperas de la Conferencia Mundial de la Mujer, Dávila Juárez afirmó, repitiendo los pronunciamientos de la jerarquía católica, que la delegación mexicana llevaba la consigna de "excluir" del plan de acción de la ONU las palabras "género" y "equidad".

En el caso de la palabra "género", dijo, se presta a ambigüedades, porque también acepta la posibilidad del *género neutro*, lo cual traería consecuencias jurídicas no deseadas por el pueblo de México. En cuanto al término "equidad", no responde al reconocimiento de las diferencias naturales, refiriéndose a una proporcionalidad que no está en ninguna institución ni sistema democrático marcar por decreto.

Por su parte el Grupo Parlamentario del PAN, en un desplegado donde aparecía como responsable Cecilia Romero, y que fue publicado el 14 de septiembre en la prensa nacional, criticó a José Gómez de León, titular del Consejo Nacional de Población, por

aceptar la inclusión, en los resolutivos de la Conferencia, de la recomendación de revisar las leyes punitivas del aborto.

Retomando la retórica del Vaticano en torno a la Conferencia, los legisladores se opusieron a la "modificación del concepto de familia" y a la supuesta "eliminación" de la palabra "madre" en los documentos oficiales de la reunión.

Finalizada la Conferencia de Beijing, Jorge Serrano Limón, presidente del Comité Nacional Provida, pidió la destitución de Gómez de León, calificó a varias de las integrantes de la delegación mexicana como "proaborto" y "prolesbianismo" y acusó al titular de Conapo de desconocer y "descalificar" un documento elaborado nada menos que por la Comisión de Población de la Cámara de Diputados, que no contaba con la aprobación de dicha Cámara.

A pesar de que esos y muchos otros hechos demuestran la coincidencia ideológica entre los grupos conservadores y algunos sectores del PAN, tanto la dirigencia de ese partido como los analistas políticos y medios de comunicación que simpatizan con él suelen minimizar los casos de censura y represión ejercida por autoridades panistas, o tratan incluso de legitimar la acción de Provida y otros grupos presentándolos como opositores del priismo y del partido oficial, táctica que se utilizó, por ejemplo, en el debate sobre la vacuna antitetánica y sobre las conferencias de El Cairo y de Beijing.

ALGUNAS PROPUESTAS

Se presentan a continuación, y como parte final de estos comentarios, algunas propuestas para neutralizar las presiones de los grupos conservadores y defender así la posibilidad de la educación sexual, la libertad de expresión y la capacidad de decidir sobre la propia vida íntima y familiar.

Es necesario recurrir a todos los medios legales y a los medios de comunicación, así como el llamado cabildeo o *lobbying*, para hacer frente a las presiones de esos grupos. Frecuentemente, la estrategia de esconder la cabeza siempre que algún núcleo de fundamentalistas cuestiona las actividades de una institución sólo conduce a envalentonar a las "buenas conciencias" que en seguida tratarán de lograr nuevos avances e imponer nuevas prohibiciones.

Así como los grupos que encarnan el catolicismo radical se organizan y coordinan sus acciones, lo mismo pueden hacer los diferentes sectores interesados en la tolerancia y la defensa de la libertad, especialmente aquellos cuyos intereses son directamente afectados por los grupos conservadores.

Entre esos sectores se cuentan los grupos de feministas, las minorías sexuales, las empresas de fabricación de anticonceptivos, los escritores, cineastas y artistas, así como las minorías religiosas dispuestas a otorgar a los demás la misma tolerancia que piden para sí mismas.

Además, dentro de los mismos sectores políticos y empresariales de corte conservador hay diferencias ideológicas y generacionales, así como distintos puntos de vista sobre la sexualidad, hechos que se pueden utilizar para ganar interlocutores y proponer un diálogo respetuoso, que evite los recursos de la intolerancia y la intimidación.

Por otra parte, hay algunas disposiciones jurídicas obsoletas y absurdas, que constituyen una de las premisas más importantes para la acción de grupos como Provida y la Asociación Nacional para la Moral, y que no solamente penalizan el aborto sino las ofensas contra el "pudor", la "decencia" y las "buenas costumbres".

Hasta ahora esas normas no se han aplicado estrictamente, precisamente por ser anacrónicas, pero podrían llegar a aplicarse si tuviéramos un gobierno más conservador, y con ello se haría prácticamente imposible cualquier forma de educación sexual, pues por fuerza incluiría referencias que los moralistas calificarían de "obscenas".

Los sectores interesados en que esto no suceda deberían realizar campañas para reformar dichos preceptos, entre ellos el artículo segundo de la Ley de Imprenta.

Como arriba se ha mencionado, diversas experiencias recientes muestran que, en virtud de la alianza existente entre los grupos conservadores y algunos sectores y personajes de Acción Nacional, en varios estados y municipios donde este partido ha accedido al poder se aplican acciones represivas, e incluso se aprueban leyes que prohíben las expresiones que dichos grupos consideran "inmorales", a la vez que, bajo diversos pretextos, se les otorgan facultades especiales para ejercer la censura.

Por ello, es indispensable que los sectores interesados en defender las libertades individuales se preocupen por denunciar dichas

maniobras y por exigir a todos los partidos y candidatos claridad y congruencia en su política acerca de la libertad de expresión, el respeto a las minorías sexuales, la educación sexual, la planificación familiar, la prevención del sida, etcétera.

Si hoy nos quedamos cruzados de brazos, mañana lamentaremos la pérdida de las libertades que no pudimos o no quisimos defender, consideración que es especialmente pertinente en el contexto del avance de la derecha política, apoyada precisamente en los grupos conservadores y en la jerarquía católica.

Sexualidades en México

se terminó de imprimir en junio de 1998
en Encuadernación Técnica Editorial, S.A.
Calz. San Lorenzo 279, col. Granjas Estrella
Unidad Industrial Iztapalapa, 09880, México, D.F.,
se tiraron 1 000 ejemplares más sobrantes para su reposición.
Tipografía y formación a cargo de Patricia Alfaro,
Ángeles Chávez y Ana Ma. Hernández.
Cuidó la edición el Departamento de Publicaciones
de El Colegio de México.

Programa Salud Reproductiva y Sociedad

Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano

El estudio de las prácticas y significados de la sexualidad se inició hace algunos años desde las perspectivas histórica, antropológica, sociológica, sociodemográfica y de otras disciplinas de las ciencias sociales. El Programa Salud Reproductiva y Sociedad de El Colegio de México se ha sumado a esos esfuerzos por construir un cuerpo de conocimientos sobre un tema de difícil abordaje. El estudio del problema remite a un concepto polisémico, de manifestaciones diversas, que se vincula de manera compleja con otras relaciones sociales, y que se encuentra cargado de valoraciones y significados contradictorios.

En este texto se presentan algunos avances de la investigación sobre el tema en México, así como reflexiones teórico-metodológicas e históricas sobre el problema. La selección de trabajos reunidos en este volumen busca ilustrar los esfuerzos que se están realizando desde las ciencias sociales para comprender distintas manifestaciones de esta dimensión del comportamiento humano. Nos anima la expectativa de que este volumen se transforme en punto de partida de un camino de impulso a la investigación, la reflexión crítica y la sistematización de conocimientos sobre el tema.



EL COLEGIO DE MÉXICO

