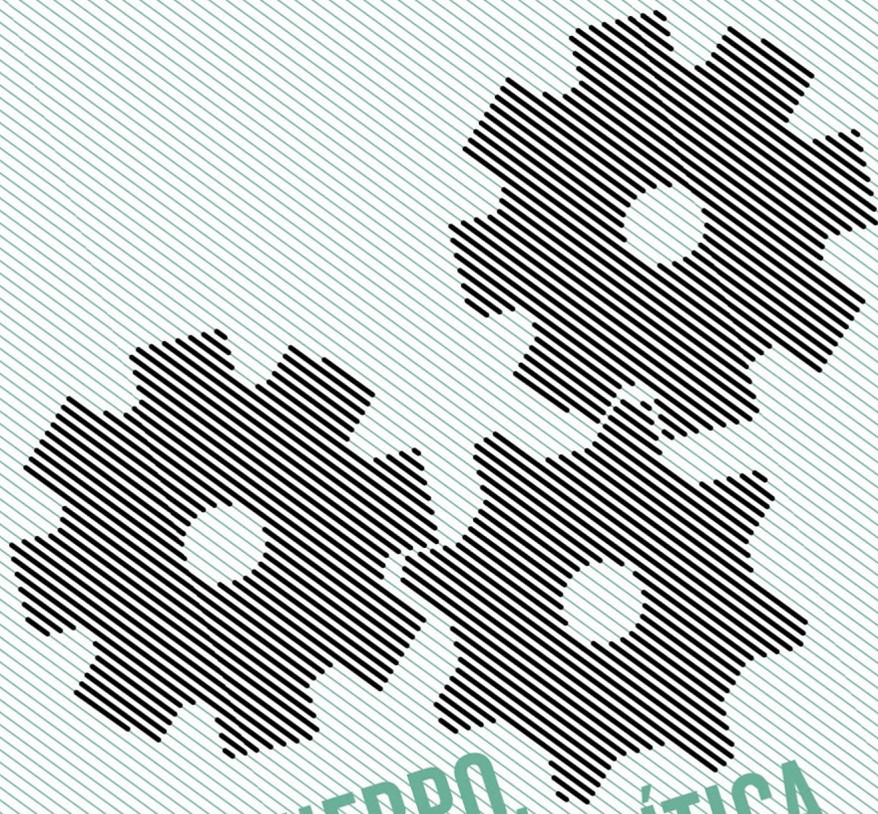


MARTA LAMAS



**CUERPO,
SEXO Y POLÍTICA**

OCEANO

**DEBATE
FEMINISTA**

Cuerpo, sexo y política

Marta Lamas

OCEANO

DEBATE
FEMINISTA

Diseño de portada: Cítrico Gráfico

CUERPO, SEXO Y POLÍTICA

© 2013, Marta Lamas

D.R. © 2014, Editorial Océano de México, S.A. de C.V.
Blvd. Manuel Ávila Camacho 76, piso 10
Col. Lomas de Chapultepec
Miguel Hidalgo, C.P. 11000, México, D.F.
Tel. (55) 9178 5100 • info@oceano.com.mx

Primera edición: 2014

ISBN: 978-607-735-153-5

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita del editor, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

Impreso en México / Printed in Mexico

ÍNDICE

Introducción, 11

1. La bioética: proceso social y cambio de valores, 19
2. Orientación sexual, familia y democracia, 45
3. Las *putas honestas*, ayer y hoy, 67
4. La batalla por el aborto, 93
5. Biotecnología y ciudadanía, 117
6. Transexualidad: ¿el estudio de lo extraño?, 135
7. Dimensiones de la diferencia, 157

Notas, 179

Bibliografía, 203

Índice onomástico, 217

INTRODUCCIÓN

El hilo que une estos ensayos es el *género*: una conceptualización que implica una comprensión distinta sobre la condición humana y que permite eliminar ideas y prácticas discriminatorias. Existe gran confusión con el término *género*, pues en él se cruzan homónimos con distinto significado. Mientras que en inglés *genre* se refiere a la clase, especie o tipo a la que pertenecen las cosas, *gender* tiene una acepción que apunta directamente a la diferencia sexual; pero esos dos conceptos distintos, *genre* y *gender*, en español se traducen como *género*. Además hoy, a la tradicional acepción de *gender*, que es sinónimo de *sex* y nombra al sexo biológico, se suma una nueva acepción homónima, y así *gender* también alude a un proceso cultural que asigna de manera jerarquizada lugares sociales, identidades y cánones de comportamiento en función de la simbolización que realiza de la diferencia sexual. Así, con el término *género* es posible referirse a tres cosas distintas: 1) al género clasificatorio (como en *género literario*); 2) al sexo (como en la acepción original de *gender*), y 3) al conjunto de creencias, prácticas y mandatos culturales que establecen una división simbólica entre lo “propio” de los hombres (lo masculino) y lo “propio” de las mujeres (lo femenino), con la nueva acepción de *gender*.

Tal vez para comprender con más claridad a qué se refiere esta tercera acepción de *género* valga la pena recordar que, aunque la diferencia sexual (o sea, la anatomía de mujeres y hombres) es igual en los países escandinavos, musulmanes y latinoamericanos, el género, o sea lo que dichas culturas han simbolizado como lo propio de unas y otros, es totalmente distinto. Entender el *género* como una simbolización cultural que tiene

efectos en la psique humana permite captar el proceso de construcción de sentido y significado en los seres humanos. Estas creencias culturales sobre “lo propio” de cada sexo impactan en la manera en que se trata a las personas, por lo que mucha de la discriminación, opresión y estigmatización tiene que ver precisamente con las representaciones culturales del *género*, que se quedan cortas ante la pluralidad de combinaciones existentes. De ahí el surgimiento de movimientos sociales de personas que transgreden los esquemas tradicionales de qué es ser mujer y qué hombre, que denuncian su marginación y exigen una revisión radical sobre las ideas de *género*.

En la actualidad, el paradigma hegemónico sobre la condición humana plantea que hay únicamente dos tipos de seres humanos —mujeres y hombres—, mientras que otras formas de ser, algunas atípicas pues su género no se corresponde con ser biológicamente hembra y macho, o porque su orientación sexual es distinta, quedan excluidas o estigmatizadas. Sorprende ver que, a pesar del avance en el conocimiento de la condición humana, en la sociedad persiste la dificultad para reconocer que ni la identidad de las hembras y de los machos humanos ni sus deseos sexuales se derivan de su anatomía, sino de sus elaboraciones psíquicas y del significado que adquieren éstas en interacciones sociales concretas. Ya Norbert Elias (1989) señaló que los procesos de subjetivación no son el resultado de una transformación súbita en el psiquismo de las personas, y que las maneras de sentir y las formas de representación psíquica están vinculadas con la cultura y el momento histórico. Por eso es necesario situar los cambios de *género*, o sea, de simbolizaciones de la diferencia sexual, en el contexto de las transformaciones provocadas por el capitalismo tardío, que reformulan profundamente la vida cotidiana y las representaciones identitarias de los sujetos debido a la voracidad consumista del neoliberalismo y también a los procesos de democratización. Este cambio de mentalidades, alentado por las conexiones globalizadas de la comunicación transnacional, tiene en el cuerpo, y específicamente en su sexuación, un referente esencial.

Estos ensayos dan cuenta de la forma en que he intentado aclararme una de mis obsesiones políticas e intelectuales: ¿por qué la diferencia sexual se traduce en desigualdad social? Al buscar la vinculación entre el cuerpo, el sexo y la política me he topado con que la confluencia de ciertos

cambios sociohistóricos y de nuevas condiciones psicosociales está perfilando nuevas categorías de seres humanos. Por eso el *género* y la sexualidad se han vuelto ámbitos de intensas luchas por legitimar significados distintos a los tradicionales. Además, el proceso sociohistórico actual alienta una reivindicación moderna —el derecho a decidir sobre el propio cuerpo—, lo que ha tenido consecuencias en una sociedad con aspiraciones democráticas, como la nuestra. Así, pese a la persistencia del sexismo, la homofobia y la transfobia, ciertos cambios legislativos han ocurrido en la ciudad de México: matrimonio entre personas del mismo sexo, ley de identidad de género para personas transexuales, despenalización del aborto. Tal parece que es menos complicado modificar ciertas leyes que transformar la perspectiva de interpretación sobre las cuestiones que les atañen.

Toda persona mira el mundo desde una propia e irreductible perspectiva. La mía es la de una antropóloga y, al mismo tiempo, la de una activista feminista. Por eso estos ensayos son también una toma de posición política, que busca contribuir al respeto de los derechos de todos los seres humanos, con indiferencia de su aspecto físico, sus prácticas sexuales y su identidad psíquica. Con estos ensayos pretendo ofrecer argumentaciones e informaciones que sirvan para revisar una determinada simbolización de “lo propio” de las mujeres y “lo propio” de los hombres que produce dolor e injusticia.

No suelo releer lo que escribo después de publicado. Para esta antología he tenido que hacerlo y me he topado con cuestiones que hoy formularía de otra manera. Sin embargo, preferí mantener lo más posible la forma original de los ensayos, excepto cuando era necesaria cierta puesta al día de información. Explicaré a continuación las modificaciones al mismo tiempo que daré un breve contexto de cómo los escribí.

En el primer ensayo, “La bioética: proceso social y cambio de valores”,¹ intenté mostrar la falacia de cierto relativismo cultural y resaltar cómo los enfoques que postulan la existencia de valores éticos absolutos (deontológicos) tienden a privilegiar la moral tradicional en demérito del bienestar de las personas. Sostengo la importancia de la perspectiva de la bioética laica para la discusión en torno a temas que antes se consideraban, de manera exclusiva, desde los dominios de la ciencia pura o la moral

tradicional. Más allá del dogma religioso con el que se suele prohibir cualquier intervención humana en los procesos de vida, existe una postura ética que permite abordar, desde la responsabilidad de cada ciudadano, asuntos como la interrupción del embarazo, la eutanasia e incluso el uso de células madre en la investigación. Para esta compilación actualicé el ensayo original al incorporar, entre otras cuestiones, la creación del Colegio de Bioética y su papel durante el proceso de despenalización del aborto en el Distrito Federal, la reacción de la derecha ante ese suceso y la postura de la Academia Mexicana de Ciencias.

El segundo, “Orientación sexual, familia y democracia”,² aborda los casos de las reformas legales que permiten a las parejas homosexuales en Francia y España casarse y adoptar hijos. Son distintos los procesos ocurridos en esos dos países que comparten una raigambre cultural católica y en donde la participación de los colectivos de lesbianas y gays fue notable. En Francia la intelectualidad se implicó en un amplio debate sobre el orden simbólico y la diferencia sexual, mientras que en España la discusión se dio en torno a la aplicación del principio de no discriminación. En Francia se ventilaron argumentos del psicoanálisis, la antropología y la sociología, mientras que el gobierno socialista en España no pretendió apoyarse en opiniones de “expertos” para legitimar una decisión antidiscriminatoria, pasó por alto la dura resistencia católica e impuso sus principios igualitarios, y así confirmó que, aunque la función política del debate intelectual es ampliar la deliberación democrática, la decisión final compete a los representantes de los ciudadanos. Cuando este ensayo se publicó por primera vez todavía no se legislaba el matrimonio en Francia, así que ahora incorporé la información sobre cómo finalmente, con la llegada de los socialistas, el cambio ocurrió en 2013.

“Las *putas honestas*, ayer y hoy”³ trata de uno de los temas que más me han interesado: la situación y los dilemas de las trabajadoras sexuales. En 1998, cuando fui invitada a impartir clases en el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), surgió el tema de que no era suficiente mi carta de pasante de la maestría en Etnología y tuve que avocarme a titularme. Lo hice en 2000 con una investigación sobre “La marca del género: trabajo sexual y violencia simbólica”. En este texto abordé las actitudes sobre

el comercio sexual en distintos momentos de la historia de México, desde la época prehispánica y el virreinato hasta nuestros días. Hablo de mi investigación, analizo las actitudes sociales ante las trabajadoras sexuales y sus clientes, y me centro sobre un punto clave: de qué manera el estigma funciona como una forma de violencia simbólica, que las propias trabajadoras se aplican. Este ensayo incluye unos párrafos aparecidos en “El fulgor de la noche”, otro ensayo previo sobre el mismo tema.⁴

La despenalización del aborto ha sido uno de los ejes fundamentales de mi activismo feminista. Cuando ingresé en el movimiento tenía 23 años, un hijo deseado y nunca había abortado; sin embargo, la problemática me interesó porque entendí que la libertad de decidir es una cuestión básica para que las mujeres puedan ejercer su autonomía en distintos campos: laboral, político, familiar. En “La batalla por el aborto”⁵ trato de dar un panorama histórico sobre el proceso para lograr la despenalización que se consiguió en 2007 en el Distrito Federal. Relato algunos de los embates de diversos grupos de derecha y el Vaticano, y explico cómo las agrupaciones feministas y de izquierda tuvieron que replantear su estrategia para la defensa del derecho de las mujeres a decidir sobre su cuerpo. Doy cuenta de hechos emblemáticos, como el “caso Paulina” en Mexicali, que mostró el horror de hasta dónde se puede llegar cuando se establece la primacía de un principio moral absoluto, sin respetar el deseo y la decisión legal de una adolescente violada y embarazada. Concluyo subrayando cómo el trabajo sostenido de muchas personas, junto con la voluntad política de legisladores que reconocían la postura progresista de la mayoría de la ciudadanía en la ciudad de México, logró tal avance democrático.

A continuación, en “Biotecnología y ciudadanización”,⁶ doy cuenta de una investigación que hice para la UNAM sobre el impacto que tuvo el método de aborto con medicamento en el personal del GDF que atiende la Interrupción Legal del Embarazo. Relato cómo la decisión de la Secretaría de Salud del Distrito Federal de introducir esa biotecnología de interrupción del embarazo instauró la posibilidad de una relación distinta con las usuarias del servicio, quienes toman la interrupción en sus manos. Todo ello ha implicado un nuevo grado de conciencia sobre el ejercicio ciudadano de la libertad reproductiva.

En el ensayo “Transexualidad: ¿el estudio de lo extraño?”⁷ exploro la forma y los conceptos empleados para analizar la identidad de las personas transexuales. Esta reflexión tiene que ver con mi tesis de doctorado en Antropología, que fue una investigación sobre la transexualidad y la cultura. Con dicha investigación cristalizó mi inquietud feminista relativa a qué es lo que nos hace sentirnos mujer u hombre. Comúnmente, un ser humano que nace sexuado como hembra, se siente y asume mujer; de igual manera, un ser que nace con sexuación de macho, se siente y asume hombre. Pero hay quienes sienten haber nacido en un cuerpo equivocado y reivindican su identidad psíquica por encima de su biología. Un número significativo llega a transformar hormonal y quirúrgicamente su cuerpo para ajustar su apariencia a su sentir íntimo. Estas personas, a quienes hoy en día se las llama transexuales, representan un porcentaje muy pequeño de la población. Sin embargo, su mera existencia obliga a repensar la clasificación de los seres humanos a partir de la distinción conceptual entre sexo y género, y del reconocimiento del inconsciente.

Finalmente, cierro este volumen con una especie de recapitulación, “Dimensiones de la diferencia”,⁸ donde analizo la intersexualidad, la homosexualidad, la transexualidad y la diferencia sexual desde una perspectiva antiesencialista que encuentra en los procesos psíquicos, en la cultura y en la historia el peso determinante de las identidades. Inserto en una reflexión sobre el género como una lógica primordial de la cultura que convierte a las hembras y los machos de la especie en mujeres y hombres sociales, este ensayo aborda el caso de personas atípicas, como las intersexuadas y las transexuales, al mismo tiempo que reflexiona sobre la orientación homosexual y sobre el aborto, un problema sustantivo que se deriva de la diferencia sexual, todo ello con el trasfondo de los derechos humanos.

Mi propósito con estos ensayos ha sido hacer explícita la perspectiva que da cuenta de procesos que han desembocado en una transformación de la valoración tradicional de género. También quise mostrar que los múltiples traslapes de *género* en la vida cotidiana de las personas se deben a la intrincada trama del proceso mediante el cual ellas simbolizan la diferencia sexual, se estructuran psíquicamente con sus procesos inconscientes y resisten ciertos mandatos culturales. Por eso, para comprender el *género*

—una pieza clave en la construcción de los *habitus* y la identidad— se requiere una perspectiva teórica que aborde tanto lo cultural como lo psíquico. En estas páginas trato de que se reconozca el papel fundante de la diferencia sexual y su impacto simbólico, al mismo tiempo que subrayo la necesidad de despojarla de sus connotaciones deterministas. El asunto es complejo, y bien dice Edgar Morin: “La complejidad es el desafío, no la respuesta”. Espero que, al menos, estos textos sirvan para delinear una mejor comprensión de la compleja articulación entre lo cultural, lo biológico y lo psíquico. Para quienes anhelamos una sociedad más justa es indispensable apuntalar el cambio de paradigma de *género* relativo a la identidad sexual y social de las personas, asumiendo que existe una diversidad de maneras de ser, y que todos los seres humanos deben gozar de los mismos derechos humanos.

1

LA BIOÉTICA:

PROCESO SOCIAL Y CAMBIO DE VALORES

Público y *privado* son clasificaciones que, en el discurso político, se convierten en términos poderosos, pues se usan para tratar de legitimar o deslegitimar ciertos puntos de vista, con los intereses que los acompañan. ¿Cómo definir qué se considera asunto público o privado, cuando no existe una frontera natural entre estos dos ámbitos, sino que el límite se ha ido transformando históricamente? Algo muy importante de lo que está en juego en el debate sobre lo público y lo privado es definir qué decisiones de los ciudadanos atañen a la sociedad y cuáles pueden ser de su exclusiva competencia. Actualmente esta discusión se ha convertido en una batalla que se libra, principalmente, en el terreno de la sexualidad, la procreación y la familia. Una de las partes en la disputa la conceptualiza como una batalla moral, mientras que la otra la reivindica como una defensa de derechos individuales.

Cada día hay más acciones ciudadanas, incluso juicios legales, en defensa de la decisión individual de cada persona con respecto al uso reproductivo y sexual de su cuerpo, y al control sobre la duración de su vida. El derecho al aborto, al suicidio y a la eutanasia, así como el derecho a la libre opción sexual, que asume abiertamente la homosexualidad y reclama derechos iguales a los de las personas heterosexuales, son las reivindicaciones que más cuestionan la complacencia con la que se acostumbraba a invocar la idea de una única moral “auténtica”. La situación en la que nos encontramos en la actualidad es mucho más compleja de lo que se puede registrar en la posición de estar a favor o en contra, pues el meollo del asunto es el reconocimiento de la libertad de elegir de acuerdo con la propia conciencia.

Por eso el debate no puede plantearse como una simple división entre la adhesión a valores religiosos o laicos. Se trata, como señala Soper,

de una disputa entre una postura basada en una teoría moral y epistemológica, la cual sostiene que las diferencias de experiencia emergen como diferencias significativas y dotadas de una carga normativa solamente en función del discurso sobre los “derechos”, la “opresión”, etcétera; y otra postura que sostiene precisamente que esas diferencias de experiencia (como la del sufrimiento o su ausencia) son las que dan significado al discurso moral y distinguen sus planteamientos del capricho arbitrario o la preferencia subjetiva (1992: 184).

Los valores morales pueden ser defendidos desde cualquiera de las dos perspectivas

ya sea como productos discursivos que manifiestan las normas auto-creadas en las que están inmersas actualmente nuestras sociedades; o referidos a formas de explotación y resistencia que reflejan aspectos más universales de la experiencia y la potencialidad humanas, y que no son dependientes del discurso (1992: 184).

Reconocer la variedad de experiencias de vida que existe lleva a cuestionar el fácil recurso de la universalidad, como un conjunto común de planteamientos morales: una idea única de moral soslaya la existencia de diferentes posturas éticas. Para muchas personas las leyes vigentes no responden a sus opciones vitales. Los códigos existentes estereotipan ciertas formas de vida, violentando así la identidad y subjetividad de muchas personas. Es incuestionable que el desarrollo tecnológico y científico avanza mucho más rápido que las normas jurídicas. Cuando los avances son tan rápidos, parece difícil establecer un código ético que alcance el suficiente consenso como para tener valor legislativo. Esto resulta especialmente complicado para los médicos, que deben actuar frente a la creciente complejidad de su quehacer cotidiano, basándose en su propia ética si no existe una

legislación específica que contemple la situación problema, o que deben tomar decisiones riesgosas al no estar de acuerdo con una legislación que consideran atrasada.

Hasta hace poco tiempo, los problemas éticos que el ejercicio de la medicina planteaba eran fácilmente superables con la aplicación del sentido común y con buena fe (Dexeus y Calderón, 1992). Pero el horizonte de las posibilidades biológicas que los adelantos científicos han abierto es amplísimo: trasplantes de órganos de donantes vivos o muertos, prolongación terapéutica o suspensión definitiva de la vida de enfermos en coma irreversible, diversas posibilidades de procreación asistida, interrupción y manipulación de embarazos, y múltiples formas de ingeniería genética. Todas estas cuestiones son consideradas actualmente como pertenecientes al campo de la bioética.

El término *bioética*, propuesto en 1971 por el científico estadounidense Van Rensselaer Potter, parece referirse a la ética de la vida, pero si partimos de que cualquier ética conlleva una visión del mundo (de la vida) y una conceptualización del ser humano (que también es vida), lo que se perfila con fuerza bajo el prefijo *bio* es la biología. En ese sentido la bioética inicialmente se definió como una ética de la investigación biológica.

Según Mancina (1987:15) los tres grupos de problemas que discute la bioética son:

1. Temas relativos a la ética biomédica, en los que se analizan problemas como la relación médico-paciente, el diagnóstico prenatal, el trato hacia los minusválidos, el aborto, la eutanasia, etcétera. En general, se busca formular una ética médica capaz de dar respuesta a las exigencias derivadas de las nuevas actitudes hacia la salud, la vida y la muerte.
2. Temas relativos al trato con los animales y el ambiente, en los que se toman en consideración los derechos de los animales, de los vegetales y del ambiente, para determinar la posibilidad de una relación armónica entre el ser humano y la naturaleza.
3. Temas relativos a la ingeniería genética, en los que se consideran los problemas derivados de la posibilidad de intervenir genética-

mente sobre los animales y el ser humano. En general, se busca entender cuáles deben ser los límites de la intervención humana en la materia, tomando en consideración los derechos de las generaciones futuras.

Cada uno de estos apartados genera una serie de cuestionamientos que dependen, incluso en su formulación, de los sujetos sociales que los realizan: desde los científicos dedicados a hacer investigaciones y experimentos hasta cualquier ciudadano preocupado por el futuro de la humanidad. Justamente ha sido la proliferación de experimentos e innovaciones la que ha hecho necesario un replanteamiento de los límites que no se deben rebasar.

El cuestionamiento del concepto “vida”, el cual se ha intentado formular de manera unívoca desde una perspectiva religiosa “que lo define como un valor en sí que hay que perseguir siempre por su inescrutable sacralidad” (Vegetti Finzi, 1989), ha desempeñado un papel muy importante en esta elaboración de una nueva ética en relación con la investigación biológica. La oposición de la Iglesia católica a todo lo relativo a la intervención humana en los procesos de vida parte del principio dogmático de que la mujer y el hombre no dan la vida, sino que son depositarios de la voluntad divina. De la formulación según la cual los seres humanos no dan la vida, y por lo tanto no pueden quitarla, se desprende la oposición católica al suicidio, el aborto y la eutanasia. Además, esta perspectiva considera que desde el momento de la fecundación el ser humano en formación tiene plena autonomía de la madre, cuyo cuerpo es un mero instrumento de Dios, y también que desde el mismo momento de la fecundación, el ser humano en formación es absolutamente equiparable al ser humano nacido, puesto que desde ese primer momento tiene alma.

Es evidente que desde una perspectiva que reconozca los límites y las potencialidades de las diferentes etapas del proceso biológico se formulan otros razonamientos éticos sobre la vida. Por ejemplo, al aceptar la actividad cerebral como el indicador por excelencia de la aparición de la consciencia, se establece una valoración sobre si la vida es solamente vegetativa. Esto ha operado en las decisiones relativas a los trasplantes de

órganos y a sonados casos en que familiares han solicitado la eutanasia de un paciente con inactividad cerebral.

La bioética obliga a aceptar que hay dos lados del problema, el de la vida y el de la muerte, que están conectados y que reformular uno implica modificar el otro. Desde una perspectiva de la ciencia de la naturaleza

veremos que la vida está trenzada con la muerte y que los procesos de evolución, selección y equilibrio ecológico conllevan la supresión junto con la afirmación de la vida. El mismo proceso reproductivo prevé la pérdida de material genético (óvulos y espermatozoides en exceso) y de embriones malformados. Cualquier técnica que pretenda sustituir o modificar los procesos naturales se enfrenta en algún momento con la problemática de la muerte (Vegetti Finzi, 1989).

En el debate alrededor de la bioética confluyen disciplinas diversas: la filosofía, la medicina, la teología, el derecho, la economía, la psicología y otras ciencias sociales. Esto es así porque la reflexión sobre los temas planteados por la bioética tienen relación no sólo con la libertad de la ciencia sino, sobre todo, con el problema de la conciencia, tanto la del feto o la del paciente, como la del científico y la del ciudadano. La bioética expresa el dilema moderno entre la libertad individual y la responsabilidad social. Así como la autodeterminación y el derecho a disponer de nuestro cuerpo son principios de relevancia ética, también el trabajo de un biólogo sobre un embrión, o la intervención de un médico en una esterilidad, son cuestiones éticas que nos atañen.

Hace muchos años, en un debate sobre fertilización *in vitro*, dos investigadores españoles, Dexeus y Calderón (1992), expusieron su punto de vista como científicos y señalaron que hablar de bioética no podría conducir a establecer un manual de reglas o prohibiciones. “La bioética no es un repertorio de censura, sino la manifestación del empeño en dar sentido a la propia libertad del paciente. Es la preocupación constante por hacer el bien, de orientar la acción y no desentenderse de ella. En síntesis, es el mantenimiento equilibrado entre libertad y responsabilidad” (1992).

Esta conceptualización de bioética centra el problema en la idea de que las personas deben responsabilizarse de sus acciones. Pero esto lleva a reconocer el conflicto que enfrentan muchas personas por el rezago entre los códigos legales existentes y las nuevas pautas éticas. Esta brecha establece un margen de ilegalidad para los ciudadanos responsables que comparten la perspectiva científica que privilegia la vida consciente sobre la vegetativa. Este conflicto se empieza a resolver en las sociedades más desarrolladas cultural y políticamente, como Holanda, mediante el reconocimiento oficial del derecho de cada ciudadano a disponer de sus vidas. Curiosamente, en algunas de las sociedades consideradas “tradicionales”¹ también existe el derecho sobre la propia vida e, incluso, sobre la de los recién nacidos.

Es interesante contrastar la vivencia y el manejo del código ético en diferentes sociedades. En las sociedades llamadas “tradicionales” todas las personas se conocen entre sí y obedecen las reglas de la interacción social sin tener que hacer elecciones morales por sí mismas. El código ético funciona como una autoridad moral heredada, que reglamenta rígidamente las obligaciones de las personas que conforman el grupo, definido por el parentesco, la etnicidad o la geografía. Se trata de un código deontológico que establece los deberes éticos con claridad. En cambio las llamadas “sociedades modernas” no tienen un código moral único, entendido éste como el conjunto de normas que definen las obligaciones éticas entre las personas, sino que coexisten varios. En la medida en que las sociedades se van “modernizando”,² tanto la amplitud como la especificidad de las obligaciones morales cambian. La complejidad de las nuevas formas de organización social crea círculos más amplios de obligaciones que van más allá de las familiares y locales: los ciudadanos de las democracias modernas tienen obligaciones para con extraños.

Wolfe (1989) define al ser moderno como aquel que afronta las consecuencias de decisiones tomadas por desconocidos, al tiempo que toma decisiones que afectarán las vidas de personas que nunca conocerá. Problemas como la posibilidad de una guerra nuclear, la destrucción ecológica, la ingeniería genética y los límites al crecimiento económico y demográfico son algunos de los dilemas sin precedentes que los ciudadanos modernos

enfrentan, y que no pueden ser resueltos a partir de las reglas inscritas en la tradición. Estos ciudadanos modernos se convierten en agentes morales ellos mismos y tienden a actuar con un código que no se establece como un conjunto de deberes fijos, sino en función del fin que se pretende lograr: un código teleológico.

Todos los códigos éticos de los diferentes grupos humanos pueden clasificarse en estos dos grandes apartados: los de orientación deontológica y los de orientación teleológica. La deontología ha sido llamada la ética del deber. Desde la perspectiva deontológica lo que define el comportamiento ético es el cumplimiento o incumplimiento de la regla. Por contraste, las éticas de corte teleológico identifican las aspiraciones de las personas y los objetivos hacia los cuales debería tender la conducta humana, pero si esos objetivos no se cumplen, no se considera que las personas hayan actuado de manera poco ética. Los códigos éticos de orientación deontológica tienden a subrayar la línea divisoria entre lo bueno y lo malo, mientras que los códigos éticos teleológicos aceptan gradaciones de lo malo a lo bueno, de lo infame a lo virtuoso, de lo permisible a lo inaceptable.

Dicho en otras palabras, los códigos deontológicos se preocupan por determinar el cumplimiento de la regla, mientras que los códigos teleológicos se preocupan por determinar el grado de bondad o maldad de las acciones. Parecería que estas preocupaciones son equivalentes, que lo correcto es lo bueno y lo equivocado es lo malo. Sin embargo, no siempre es así. Lo correcto o incorrecto de las acciones a veces coincide, o entra en conflicto con la cantidad de bien o mal que pueden producir.

Para los deontologistas, las acciones son intrínsecamente buenas o malas por naturaleza y ni las consecuencias, ni las circunstancias ni las intenciones cuentan o pesan sobre la moralidad de las acciones. Varias doctrinas filosóficas y religiosas deontológicas son fundamentalistas y plantean que hay verdades y valores morales que existen independientemente de las personas. Esto lleva a la creencia en absolutos morales, y, como los absolutos no requieren interpretación, el fundamentalismo demanda obediencia absoluta. Richard Hare (1982), un filósofo inglés que trabajó sobre las valoraciones morales desde la racionalidad, describe el fanatismo como la actitud de quienes persiguen la afirmación de los propios principios morales dejando

que éstos prevalezcan sobre los intereses reales de las personas de carne y hueso, y señala que las personas fanáticas permanecen indiferentes frente a los enormes daños que su actuación ocasiona a millones de seres humanos.

En cambio, la perspectiva teleológica incluye una serie de filosofías y doctrinas éticas bajo los nombres de “ética de las situaciones”, “existencialismo” y “relativismo ético”. Esta orientación plantea que no hay acciones buenas o malas a priori, que lo bueno y lo malo pueden variar de acuerdo con la situación, o la interpretación cultural en que se den y que el valor moral de una acción tiene que ver con la elección humana en situaciones concretas. La moral, por lo tanto, no consiste en un conjunto de reglas inamovibles, sino en ciertos principios que coinciden con los lineamientos del humanismo; pero la responsabilidad humana consiste en escuchar las demandas inmediatas del momento. De ahí que se reconozcan las excepciones, los matices. Algunas de las éticas teleológicas, como el situacionismo, subrayan el papel constitutivo de la elección humana en las determinaciones éticas y rechazan el legalismo de las posturas deontológicas.

Esta división entre códigos deontológicos y teleológicos suele coincidir con la división que también se da entre las perspectivas religiosas institucionales, por un lado, y las perspectivas religiosas no institucionales y laicas, por el otro. En ese sentido, cada vez se deja sentir más la influencia de la modernidad (y, para algunos, de la posmodernidad). Aunque muchísimas personas se asumen como creyentes y viven su fe y sus experiencias religiosas, es evidente que la religión ha dejado de ser la fuente de autoridad moral que una vez fue: los códigos morales basados en los dictados de Dios ya no guían las conductas del mundo moderno. Además, ni siquiera dentro de una misma religión hay acuerdo total sobre cuestiones morales. Esto se ha hecho evidente en las divisiones entre judíos ortodoxos y no ortodoxos; en la gran variedad de posturas de la teología protestante, que ha generado una proliferación de Iglesias que aceptan prácticas como la homosexualidad, el sacerdocio femenino, etcétera; y por el número cada vez mayor de personas creyentes que no acatan los preceptos y prohibiciones de la religión católica, así como por el surgimiento de grupos de católicos organizados que discrepan de la postura del Vaticano y que analizan cómo han cambiado históricamente las ideas morales de la Iglesia católica.³

Además de las divisiones en el interior de las religiones, desde hace por lo menos dos siglos la cultura occidental se ha ido secularizando⁴ y esto ha afectado tanto al orden social como a las creencias y valores. Los seres humanos entendemos la autoridad moral según nuestra vivencia temporal y cultural. La paulatina, pero sostenida, secularización ha permitido asumir que el poder no proviene de Dios, sino de los propios ciudadanos. Aunque cada época histórica revela una conexión entre el poder y la autoridad que la conforman, en nuestro país coexisten personas que hoy habitan un tiempo tribal, otras uno mesiánico y unas más un tiempo moderno. Esta multidimensionalidad temporal y cultural, con sus correspondientes códigos morales, lleva a una pluralidad de percepciones y concepciones éticas. No es éste el espacio para analizar cómo pueden ser explicados y justificados los valores que respaldamos. Lo que interesa señalar es que, aunque los valores manifiestan aspectos universales de la experiencia y la potencialidad humanas, también son productos humanos y reflejan las normas que las personas creamos para convivir.

La sensibilidad moral de las personas se está transformando. Pero las dificultades que viven los ciudadanos de sociedades en transición hacia la modernidad (como nosotros) suelen generar una reivindicación del pasado: antes las cosas sí estaban claras y se sabía qué era lo bueno y qué lo malo. La declinación de las nociones tradicionales de obligación moral propicia mucha incertidumbre: antes había un código, hoy se confrontan varios. Pero la nostalgia del pasado no nos ayuda a resolver los dilemas del presente. No hay posibilidad de regresar a los esquemas de la moral tradicional. Esos códigos dejaron de tener vigencia justamente porque constriñen el potencial de desarrollo de las personas. No es que la modernidad socave la moralidad; más bien, la modernidad transforma el código moral en un intento de introducir elementos de racionalidad (Olivé, 1988).

El espíritu racionalista que anima a la ciencia en su búsqueda de la verdad nos lleva a no aceptar un destino impuesto por una voluntad sobrehumana, ni considerar que deba aguantarse lo que nos toca en la vida sin intentar cambiarlo o alterarlo (Miró Quesada, 1991). En la medida en que los desarrollos científicos y técnicos han ofrecido nueva información y han abierto las posibilidades de los seres humanos de ejercer su autonomía,

los valores laicos han cobrado vigencia. Un ejemplo ilustrativo de preeminencia de un valor laico en nuestro país es el uso de los anticonceptivos: aunque la moral religiosa católica todavía hoy, a principios del siglo XXI, considera pecado el uso de métodos anticonceptivos y los prohíbe todos, menos los métodos naturales como la abstinencia y el ritmo, la mayoría de la sociedad mexicana no comparte esa opinión, tal como se muestra en el hecho de que tres cuartas partes de las mujeres en edad reproductiva usan anticonceptivos.

Cuando existen esquemas mentales tan diferentes como el deontológico y el teleológico no hay manera de ponerse de acuerdo sobre cuáles son los principios fundamentales de la ética. Ni siquiera la filosofía racionalista, que ha desarrollado un esfuerzo sostenido para encontrar estándares universales de justicia con base en la razón, ha logrado establecer un marco adecuado de ideas sobre el comportamiento moral. No hay un solo criterio universal de ética o de justicia; a lo más, los principios éticos actuales se formulan como derechos humanos. De éstos, tres son fundamentales: el derecho a la vida, el derecho a la igualdad y el derecho a la libertad (Camps, 1992). El primero es el que causa más controversia, pues para muchas personas la vida, en abstracto, no tiene sentido, y para muchas otras la vida es un don divino. Precisamente en concepciones distintas sobre la vida es que se libra el debate bioético más candente, confrontándose la postura de la fe con la perspectiva de la ciencia. En los otros dos, igualdad y libertad, hay discrepancias menores, pues se refieren a la justicia social: el acceso igualitario a las condiciones básicas que hacen posible la libertad de elegir.

Es muy complicado tomar decisiones éticas en cuestiones relativas a la vida cuando se tienen perspectivas opuestas. Entender en qué radica la confrontación puede ayudar a deslindar el criterio religioso de los procesos jurídicos tendentes a establecer las nuevas normas de convivencia moral. Así ha ocurrido en otros países, donde los cambios en las legislaciones se han hecho a partir del reconocimiento de que las leyes no pueden basarse en creencias religiosas. A lo largo de la historia, los seres humanos hemos aspirado a lograr un orden en nuestras relaciones. Las leyes y los valores que rigen la convivencia son la concreción de esa aspiración, pero, en la medida en que la vida cambia y las leyes no lo reflejan, el orden social entra

en conflicto. Aceptar los procesos sociales, los cambios en las conductas de las personas, lleva a una redefinición de lo público y lo privado, y de las leyes y los valores que regulan la vida. Varias sociedades democráticas modernas han despenalizado ciertas prácticas que implican una decisión individual de la persona, en relación con el uso reproductivo y sexual de su cuerpo, y el control sobre la duración de su vida, o sobre la calidad de vida que le parece aceptable. Los procesos que han llevado a esta decisión han significado una serie de confrontaciones inevitables. Sin embargo, se han logrado introducir nuevas valoraciones en el complejo problema del derecho a la vida, y también se ha planteado, por cierto, el derecho a la muerte.

El avance tecnológico ha generado una serie de actitudes paradójicas, entre ellas, la utilización de cualquier medio para evitar que las personas fallezcan de muerte natural, aun al precio de sufrimientos atroces. El encarnizamiento médico por mantener con vida a una persona es hoy un tema que se debate intensamente. El verdadero aporte de la ciencia es estar al servicio de la humanidad sin negar el sentido humano —percedero— de la vida biológica, sino informando y acompañando al paciente en la toma de su decisión. La apuesta liberadora de la bioética es reivindicar la libertad de elección del sujeto y respetar su voluntad. Para ello se requiere aceptar la existencia de la pluralidad, de la diferencia, como fundamento de la condición humana. Desde dicha perspectiva se puede ver que no existen decisiones buenas o malas en sí mismas, sino que cualquier decisión resulta moral o inmoral según la relación de coherencia que una persona ha establecido consigo misma y con los demás, o sea, según la valoración ético-cultural del hecho en cuestión: interrumpir la vida o prolongarla. Así se pueden entender las distintas maneras de valorar los trasplantes de órganos, las técnicas de reproducción artificial, la eutanasia o el aborto, dependiendo de los valores desde los que se tome esa decisión. Lo inmoral, lo poco ético, es la violación de ese pacto de la persona con su conciencia y no una supuesta objetividad de los sucesos.

Mucha de la conflictividad del mundo actual se expresa también en los enfrentamientos por diferencias de valoraciones éticas. El derrumbe de la experiencia socialista en los países del Este, la globalización de los mercados y el aumento del fundamentalismo religioso en ciertos países conforman un

panorama muy complejo. Ya Marramao (1993) habló del “desafío de una ‘edad global’ marcada por la irrupción de diferencias ético-culturales irreductibles” y expresó preocupación por el desnivel cultural “producido por el conflicto entre los valores y su traducción existencial”. No va a ser fácil asumir los dilemas que la razón, la democracia y la libertad nos plantean en un mundo con grandes sectores de población marginada, hambrienta o arraigada en esquemas religiosos fundamentalistas.

Al mismo tiempo, ya no se pueden hacer análisis rigurosos de los comportamientos individuales y sociales abstrayéndolos de la realidad corpórea de los sujetos de esos comportamientos. Las personas venimos al mundo en cuerpo de hombre o en cuerpo de mujer y esa diferencia tiene consecuencias distintas, sobre todo en la reproducción. Enfrentar la desigual valoración que la sociedad ha construido ante la diferencia sexual es una tarea de la bioética, que conduce inevitablemente al espinoso problema del aborto.

Éste aparece por el momento como el tema más controvertido y difícil de resolver porque, según Macklin (1995), la discusión no se limita sólo a especialistas, sino que ha involucrado a la sociedad en su conjunto. Además, los puntos de vista que se expresan tienen que ver con valores y con posturas ideológicas, y no con posiciones racionales o científicas. La controversia se debe a que la cuestión por definir —la interrupción de la vida de una persona o del proceso mediante el cual se llega a ser persona— se puede formular desde varias posiciones: científicas, religiosas, jurídicas, etcétera. Según Macklin, en el discurso bioético se pueden distinguir tres posturas sobre la importancia del concepto *persona* para resolver los dilemas morales sobre el aborto:

- a) la que sostiene que llegar a un acuerdo sobre el tema del aborto depende de que se llegue a un acuerdo sobre si el embrión/feto es persona y, en ese caso, sobre el momento en que empieza su desarrollo como persona;
- b) la que sostiene que el aborto puede justificarse moralmente, aunque se reconozca que el embrión/feto es persona desde el momento de la concepción;

- c) la que sostiene que es imposible tener un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para definir el “ser persona” y que concluye que este punto debe ser considerado totalmente irrelevante para la resolución de la controversia sobre el aborto.

El amplio rango de criterios existentes para definir quién o en qué momento es persona ha demostrado la imposibilidad de utilizar esta definición para resolver la controversia. Si distintas perspectivas religiosas y éticas aceptan o prohíben el aborto es justamente porque existen valoraciones distintas sobre cuándo se es una persona. Esta pluralidad de posturas ha ido conformando ciertas tendencias jurídicas, con un rechazo cada vez mayor a “un iusnaturalismo inmutable con eventuales conexiones metafísicas” (Martín Mateo, 1987: 171). Por ello es imposible establecer un código bioético definitivo. Frente a esta imposibilidad de encontrar un código de valores de aceptación general para el ámbito relacionado con las ciencias de la vida se vislumbra una serie de soluciones intermedias, entre las que se encuentra el establecimiento de un bioderecho, o sea, una normatividad jurídica que configure lo que se denomina el ámbito lícito de la bioactividad. También aquí hay criterios lo suficientemente amplios como para que quepan varias posturas. Dentro del campo del derecho internacional, la normativa que directamente afecta al bioderecho, influyendo en sus formulaciones nacionales, es la que se refiere a los derechos humanos, y más concretamente al derecho a la vida. Pero justamente la discrepancia valorativa sobre la vida⁵ es lo que dificulta el establecimiento de una norma. No hay un significado unívoco de vida. Preguntarse qué tipo de vida, para qué la vida y otras interrogantes similares conduce al problema de la calidad de vida. ¿Qué se valora más, la vida vegetativa o la vida cerebral?

Parece que estamos atrapados en un círculo vicioso, pero la situación es, desde una perspectiva mundial, más alentadora. Las acciones de los ciudadanos han ido ampliando y transformando los márgenes de lo que se consideraba aceptable o moral. Actualmente, en más de tres cuartas partes de la población del mundo está permitido el aborto por voluntad de la mujer, por factores sociales y económicos, y por amplios motivos médicos (aquí se encuentran las democracias más avanzadas del mundo, además de

algunos países de lo que se llamó el bloque socialista). La cuarta parte restante se divide entre los países donde sólo está permitido para salvar la vida de la madre (en este grupo están la mayoría de los países islámicos, casi dos tercios de los de América Latina, una mayoría de países africanos y entre los europeos sólo Irlanda), mientras que la minoría prohíbe totalmente el aborto.⁶ Que una conducta como la interrupción del embarazo se repita millones de veces en todos los países del mundo, y que la mayoría de la población la acepte, significa, no sólo que varían los esquemas morales en los diferentes grupos humanos, sino que la tendencia mundial es hacia la despenalización. Esto es el resultado del reconocimiento de las graves consecuencias sanitarias y de justicia que implica considerar el aborto un delito. Se ha comprobado que ningún programa de partido político, ninguna decisión parlamentaria, ninguna consigna gubernamental tiene como objetivo someter a persecución y tratamiento criminal ante los tribunales de justicia a las mujeres que interrumpen sus embarazos, pues son millones las mujeres que todos los días, en todos los países del mundo, recurren a esta medida. No existen denuncias por parte de otros ciudadanos, ni hay ninguna intención de que se cumpla la ley.

La despenalización se ha resuelto de diversas maneras. Una ha sido mediante el recurso a definir el aborto como un derecho a la privacidad, o sea, un derecho a que el Estado no se entrometa en la vida privada. En esta perspectiva se basó la Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos en su famosa resolución *Roe versus Wade* (Tribe, 1993). Pero el resultado de tal resolución es que mientras sea un asunto privado, la mujer podrá ejercer su derecho a abortar si tiene recursos suficientes para pagar el servicio. Entonces, la disputa en Estados Unidos se ha centrado en impedir que los servicios públicos ofrezcan la interrupción legal del embarazo y en atacar a los servicios privados que la ofrecen.

En México no ha habido una discusión bioética filosófica que encuadre el problema del aborto. Aunque la lucha feminista por la legalización del aborto se inició en los años veinte, y tuvo fuerza durante los treinta (Cano, 1990), es recién a raíz de la despenalización del aborto en la ciudad de México, en abril de 2007, que se han confrontado perspectivas que oponen el derecho de la mujer versus el derecho del embrión. El

debate político ha sido coyuntural⁷ y ha mantenido una polarización entre los voceros de la Iglesia católica (los políticos y empresarios conservadores) y las feministas y sus aliados: intelectuales, científicos, periodistas y políticos.

Además, la discusión sobre los límites y alcances de la bioética tiene poca tradición en nuestro país. La Organización Panamericana de la Salud (ops) publicó en 1990 el libro *Bioética: temas y perspectivas*⁸ que, según la Oficina Sanitaria Panamericana, es el primer volumen “del sistema internacional de salud en abordar la teoría y la práctica de la bioética” y que “constituye también el primer análisis de este campo en América Latina”. Allí aparece un capítulo titulado “Panorama bioético en México”, a cargo de los doctores José Kuthy Porter y Gabriel de la Escosura, cuyas adscripciones institucionales aparecían respectivamente como la Dirección de la Escuela de Medicina de la Universidad Anáhuac y la Unidad de Neumología del Hospital General de México. El artículo tiene apreciaciones muy discutibles, como que los principios de ética en la práctica de la medicina clínica en general “han sido sustancialmente respetados en virtud de los principios cristianos de la formación familiar y social que impera en México”; aunque los autores tratan de equilibrar las citas de Juan Pablo II o de documentos como la *Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la creación*⁹ del entonces cardenal, y posteriormente papa, Joseph Ratzinger, con información institucional de la Secretaría de Salud, en especial la referida a la Ley General de Salud, es evidente que se trata de una posición conservadora. En ese artículo se informa que un grupo formado por médicos, humanistas, sociólogos, filósofos e investigadores han fundado la Academia Mexicana de Bioética.

En cambio, el artículo “Sobre el consentimiento informado” de Juan Ramón de la Fuente, entonces director de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México, y María de Carmen Lara, del Instituto Mexicano de Pediatría, también publicado en ese volumen, es de otro tenor. Estos autores abordan la controversia sobre el concepto de autonomía y tocan las cuestiones de la información y el consentimiento. De la Fuente y Lara se concretan a analizar las limitaciones y condiciones para que los pacientes puedan participar en la toma de decisiones médicas que

les conciernen, señalando que esto depende, fundamentalmente, del encuadre ético del que se parta.

Los artículos periodísticos de Arnoldo Kraus, primero en *La Jornada* y después en *Reforma*, han sido una contribución importante, pues tratan temas relativos a la bioética desde una perspectiva médica progresista y ofrecen información concreta a los lectores. Por ejemplo, en “Muerte cerebral: dilemas y más dilemas” (Kraus, 1993), después de señalar que hay varios criterios para establecer la muerte cerebral, da a conocer siete requisitos establecidos en los Criterios de Harvard:

1. Coma que no responde a la terapéutica habitual.
2. Apnea (ausencia de respiración).
3. Ausencia de reflejos encefálicos (los reflejos encefálicos son aquellos que requieren que las estructuras del tallo cerebral estén íntegras; el reflejo pupilar y los movimientos extraoculares son los que explora el clínico).
4. Ausencia de reflejos espinales (noción que se presta a controversia, pues las estructuras de la médula espinal pueden mantener su función a pesar de la muerte cerebral).
5. Electroencefalograma isoelectrico (el electroencefalograma normal muestra diferentes picos de actividad eléctrica que traducen la actividad del sistema nervioso central).
6. Persistencia de las mismas condiciones por lo menos por 24 horas.
7. Que no exista evidencia de intoxicación por drogas o hipotermia.

Sin embargo, mientras en otras partes se establecen nuevos criterios bioéticos a partir de procesos de escrutinio y discusión, aquí se expresan posturas ideológicas sin mayor trámite. De ahí que algunas iniciativas, como el Primer Congreso Nacional sobre Bioética, que se llevó a cabo del 24 al 26 de marzo de 1993, realizado en la Universidad Anáhuac, consistió en una reunión de diversos grupos “defensores de la vida” que reducían la utilización de la bioética a un paraguas ideológico de la postura antiaborto.

Por otra parte, en el Instituto Nacional de Pediatría de la Secretaría de Salud se realizó, a principios de 1993, el Congreso Internacional de

Bioética en Pediatría. El doctor Guillermo Soberón Acevedo, presidente de la Fundación Mexicana para la Salud, exsecretario de Salud y exrector de la UNAM, participó con una ponencia donde, además de señalar que los abortos son la cuarta causa de muerte en los hospitales del país, señala la urgencia de anticiparse a los problemas que plantea la bioética y establecer reglas claras (Soberón, 1993).

Pero al margen de las todavía aisladas discusiones sobre bioética entre especialistas de una u otra perspectiva, nuestra sociedad avanzó en la despenalización del aborto a partir de las reformas realizadas en 2000 para poner las causales permitidas de aborto del D.F. al mismo nivel de otros códigos en distintas entidades federativas. Las reacciones escandalosas de la derecha, unidas al sesgo conservador de varias iniciativas legislativas sobre temas de bioética, como la clonación terapéutica y las células troncales, preocuparon a varios científicos e intelectuales que se dieron cuenta de que no existía en México un grupo con perspectiva bioética laica que se contrapusiera a los grupos conservadores. No sólo era necesario informar a la opinión pública, sino también asesorar a la clase política sobre cuestiones técnicas de esos campos. Una mezcla de médicos, filósofos y abogados se empezó a reunir desde 2002 y decidió constituirse en una asociación civil: el Colegio de Bioética, A. C. Éste se fundó el 10 de febrero de 2003, y el doctor Ruy Pérez Tamayo asumió el cargo de presidente, junto con Rubén Lisker, Ricardo Tapia, Rodolfo Vázquez, Pedro Morales Aché, Arnoldo Kraus, Margarita Valdés y Marcia Muñoz de Alba (q.e.p.d.). Luego se han ido sumando más figuras.¹⁰

Desde su inicio, el Colegio de Bioética estuvo muy activo, ya que no sólo fungió como consultor de los legisladores, sino que además tuvo una intensa actividad académica. Organizó ciclos de conferencias sobre bioética en la Facultad de Medicina (2003) y en la Facultad de Filosofía y Letras (2004) de la UNAM, así como en otras instituciones académicas; trabajó en un curso sobre el mismo tema para médicos generales, en colaboración con la Academia Nacional de Medicina y el posgrado de la UNAM. Además, organizó el Simposio Internacional de Bioética junto con la International Association of Bioethics y la Facultad de Medicina de la UNAM. Con el título de "Bioética, Salud y Justicia Social", el simposio se llevó a cabo entre el 9 y

el 11 de noviembre de 2005. Tuvo trece sesiones de trabajo, con la participación de diecinueve ponentes extranjeros y veinte nacionales.

Lo relevante de las actividades del Colegio de Bioética es que, conservando su rigor científico, manifiesta sus posturas con desplegados en la prensa ante hechos que tienen interés público. Así, en 2005 felicitó al secretario de Salud, Julio Frenk, con motivo de la inclusión de la anticoncepción de emergencia o “píldora del día siguiente” en el Cuadro Básico de Medicamentos. También expresó su extrañamiento al Delegado Mexicano ante las Naciones Unidas cuando votó en contra de la clonación humana terapéutica, pasando por encima de la opinión favorable de la mayoría de las sociedades científicas del país. Además de los varios artículos académicos y de divulgación de muchos de los integrantes del Colegio de Bioética, la institución ha publicado dos títulos: el *Diccionario incompleto de bioética*, de Arnoldo Kraus y Ruy Pérez Tamayo (2003), y el primer volumen de la serie *Textos de bioética*, coordinado por Ruy Pérez Tamayo, Rubén Lisker y Ricardo Tapia (2007).

El grupo de investigadores de distintos campos de la bioética, reunidos en el Colegio de Bioética, tuvo un papel esencial durante el proceso de despenalización del aborto en la ciudad de México al comunicar conocimientos científicos que sirvieran para tomar la decisión política. Así, el 17 de abril de 2007, el Colegio de Bioética¹¹ publicó un desplegado donde apoyaba la propuesta de despenalización con las siguientes razones:

1. En un Estado laico como México no se puede permitir que las creencias o ideologías religiosas influyan sobre las leyes que van a regir tanto a creyentes como a no creyentes. Es desde esta perspectiva laica que expresamos nuestra opinión con argumentos bioéticos y científicos.
2. Los conocimientos científicos sobre el genoma, la fertilización, el desarrollo del embrión humano y la fisiología del embarazo indican que el embrión de doce semanas NO es un individuo biológico ni mucho menos una persona, porque:

- a) Carece de vida independiente, ya que es totalmente inviable fuera del útero.
- b) Si bien posee el genoma humano completo, considerar que por esto el embrión de doce semanas es persona obligaría a aceptar como persona a cualquier célula u órgano del organismo adulto, que también tienen el genoma completo. La extirpación de un órgano equivaldría entonces a matar a miles de millones de personas.
- c) A las doce semanas, el desarrollo del cerebro está apenas en sus etapas iniciales y no se ha desarrollado la corteza cerebral ni se han establecido las conexiones nerviosas hacia esa región que son indispensables para que puedan existir las sensaciones.
- d) Por lo anterior, el embrión de doce semanas no es capaz de experimentar dolor ni ninguna otra percepción sensorial, y mucho menos de sufrir o de gozar.

3. La penalización del aborto atenta contra los siguientes derechos de la mujer:

- a) a decidir sobre su propio cuerpo, es decir, violenta su derecho a la autonomía;
- b) a decidir y realizar su propio plan de vida, es decir, violenta su derecho a la libertad;
- c) al cuidado y preservación de su salud e integridad física y mental, pues los abortos clandestinos y en condiciones insalubres generan graves daños a la salud, lo que violenta su derecho a la dignidad;
- d) a la equidad de oportunidades, ya que la mayoría de las mujeres no puede pagar los abortos ilegales caros y bien practicados, por lo que es un factor de discriminación y violenta su derecho a la igualdad.

4. La penalización del aborto afecta a todas las personas, tanto a aquellas que lo consideran un crimen como a quienes no

comparten esa idea. En cambio, la despenalización del aborto NO OBLIGA a realizarlo a quienes están en su contra, sino que simplemente permite una alternativa a las mujeres que consideran que la continuación del embarazo resultaría en un mal mayor que el aborto.

El mayor mérito del Colegio de Bioética fue, en palabras del presidente fundador Ruy Pérez Tamayo: “manejar la información científica actualizada y completa, sin omisiones o tergiversaciones sectarias, y siempre incluyendo las experiencias relevantes al tema de otros países, cuyos resultados pueden orientar mejor a los legisladores”. Además, todos sus integrantes reivindicaron la importancia de respetar el laicismo y de conducirse con una ética laica y sin prejuicios religiosos en materia de leyes. Al día siguiente, 18 de abril de 2007, apareció otro desplegado, en esta ocasión de la gubernamental Comisión Nacional de Bioética, firmado por su presidente, Guillermo Soberón y su secretaria Dafna Feinholz, donde señalaban que la Comisión no se pronunciaba a favor o en contra, “a pesar de que algunos de sus miembros lo hagan a título personal”. No vale siquiera la pena hacer un comentario al respecto.

Evidentemente, ante un hecho con el peso político y simbólico de la despenalización, la derecha no iba a quedarse con los brazos cruzados. Dos meses después del fallo de la SCJN, que mandaba una señal alentadora para que los congresos locales realizaran despenalizaciones similares en los estados, el PAN junto con el PRI impulsaron una serie de reformas a las Constituciones estatales para “proteger la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural”. Es indiscutible que toda protección a la vida es loable y necesaria, pero la vida se trata de un bien jurídico que acepta excepciones (la legítima defensa, el aborto, la eutanasia, incluso la guerra). Es llamativa la ignorancia sobre el hecho de que todos los países democráticos que han despenalizado el aborto (los de Europa, por ejemplo) también consagran la protección a la vida en sus Constituciones. Ambos valores no son excluyentes. La protección a la vida es un valor absoluto, que admite excepciones.¹² Sin embargo, en México dicha “protección” fue una argucia destinada a introducir la creencia de que ya no se podrían interrumpir

embarazos. Construida como un dispositivo dirigido a “blindar” a las demás entidades federativas contra el aborto legal, tal como existe en el Distrito Federal, la “protección a la vida desde el momento de la concepción” que se ha legislado en 16 de las 32 entidades federativas¹³ ha provocado que mujeres que llegan a las instituciones de salud con abortos en curso, algunos espontáneos, sean remitidas a la justicia en lugar de darles atención médica.

En los congresos estatales se optó hacer caso omiso de la ponderación entre los derechos de las mujeres y la protección de la vida en gestación que acababa de realizar la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN). Los diputados locales no se interesaron por las explicaciones bioéticas, ni por el largo debate, con audiencias públicas, expertos y *amicus curiae*, que los ministros de la SCJN propiciaron para responder al complejo dilema de qué hacer prevalecer: ¿la vida del embrión o el derecho de la mujer? En su resolución, la SCJN definió un marco constitucional muy cuidadoso, donde se establece el derecho de la mujer dentro de ciertos límites que protegen al producto: no es lo mismo un embrión de doce semanas que un feto de veintitantas. Pero los diputados, en lugar de hacer un esfuerzo por comprender el sentido de la resolución de la SCJN y sus implicaciones constitucionales, volvieron sobre los trillados argumentos de los grupos mal llamados pro-vida.

Puesto que en el Distrito Federal todos los esfuerzos de la jerarquía católica para obstaculizar el avance de la despenalización han fracasado rotundamente (la Ley Robles de 2000, las reformas de 2003 y la despenalización de 2007), la “protección a la vida desde el momento de la concepción” aparece tanto como una acción simbólica para complacer al Vaticano, que ha producido incertidumbre jurídica. El aborto es un problema que no debe legislarse desde posturas religiosas y en la ignorancia del complejo debate bioético que implica, sino sabiendo que los dolores e injusticias provocadas por la penalización seguirán presentes hasta que no se homologue la misma ley despenalizadora en todos los estados. Hasta entonces, la utilización política del aborto seguirá a la orden del día.

Mientras en el resto del país cientos de miles de mujeres¹⁴ desafían año con año la prohibición de abortar, y acuden a intervenciones clandestinas e ilegales, no se ha logrado todavía sostener públicamente un debate

bioético. La criminalización del aborto o su despenalización responden a visiones del mundo, de la justicia social, de la salud pública y de la equidad entre mujeres y hombres. Por eso los partidos políticos tienen posiciones públicas al respecto, por más que algunos de sus integrantes difieran de ellas. El debate sobre el aborto ha impulsado a varios científicos a manifestarse públicamente, y sus intervenciones han “prendido focos rojos”. Una notable expresión pública al respecto fue suscrita por la entonces presidenta y los anteriores presidentes de la Academia Mexicana de Ciencias. Esa declaración, publicada el 5 de enero de 2010, impactó al mundo académico, pues no es frecuente que figuras científicas aborden una cuestión candente y exhiban el vínculo entre la ignorancia o el rechazo a las concepciones científicas modernas, y ciertas decisiones políticas. La reproduzco íntegra:

DECLARACIÓN DE LA ACADEMIA MEXICANA DE CIENCIAS
EN RELACIÓN A LAS RECIENTES LEYES ANTIABORTO

La Academia Mexicana de Ciencias (AMC), con motivo del cincuentenario de su fundación, ha hecho una reflexión crítica y autocrítica sobre la labor que el país y ella misma han realizado durante el pasado medio siglo en pro de la ciencia en México. Nuestro objetivo ha sido crear y fortalecer la investigación y la educación científicas en todos los campos del conocimiento y propugnar por que el acervo de saberes que la ciencia universal ha generado se aplique a comprender nuestra realidad y a resolver los problemas que nuestro presente y la atención de nuestro futuro plantean. Nuestra Academia y la comunidad científica nacional realizan constantemente esfuerzos comprometidos y expresiones de alerta para señalar los aspectos causantes de que el país siga rezagándose día a día con respecto al resto del mundo, como muestran objetivamente numerosos indicadores internacionales de desarrollo económico, social, político y humano.

En este contexto, nos preocupa el inaceptable fenómeno regresivo que en los últimos meses ha estado socavando la racionalidad política en el país y amenazando con retroceder a etapas dolorosa-

mente superadas hace siglo y medio. Nos referimos a las reformas de las Constituciones Políticas locales en 18 Estados de la Federación, realizadas en fechas recientes con el apoyo expreso de líderes religiosos y con la participación instrumental de varios partidos políticos. El efecto inmediato de dichas reformas consiste en penalizar el aborto, convirtiendo, contra toda lógica, en delinquentes a las mujeres que toman tal decisión por razones respetables y, en último caso, en uso de su legítimo derecho a decidir sobre cuestiones que atañen a su propio cuerpo y a su dignidad personal.

A ninguna persona de nuestro tiempo escapa lo que tales reformas significan, a saber:

1. En lo jurídico, una violación de los principios del Estado laico y una amenaza contra la racionalidad del sistema jurídico nacional.

2. En lo científico, una incompatibilidad flagrante entre el concepto moderno, multifacético y complejo de lo que es un ser humano, y la simplista, arbitraria y poco informada definición de la vida en que se basan las reformas indicadas.

3. En lo práctico, una maniobra insidiosa con potencial para penalizar de modo tajante y obtuso a las mujeres de México y a los médicos involucrados y, como propósito subyacente, establecer un método de legislar que no considere los avances de la ciencia.

Quienes suscribimos esta declaración consideramos, como mexicanos y profesionales de la ciencia, que es nuestra obligación expresar esta opinión sobre el riesgoso proceso a que nos referimos. Por tanto, hacemos un llamado a los órganos políticos y jurídicos competentes, y a toda la ciudadanía, a reflexionar sobre las consecuencias de los hechos señalados y a detenerlos a tiempo, antes de que los mismos lleven al país a etapas de confrontación que a todos dañarían.

La presidenta Rosaura Ruiz Gutiérrez y los expresidentes Francisco G. Bolívar Zapata, José Antonio de la Peña, René Drucker Colín, Jorge Flores Valdés, Mauricio Fortes Besprosvani, Carlos Gual Castro, Ismael Herrera Revilla, Juan Pedro Laclette San Román, Adolfo Martínez Palomo, Raúl Ondarza Vidaurreta, Octavio Paredes López,

Antonio Peña Díaz, Daniel Reséndiz Núñez, Pablo Rudomín Zevnovaty, José Sarukhán Kermez y Guillermo Soberón Acevedo.

Como se observa, la inteligencia del país estaba atenta a la esfera política y preocupada por esas reformas que se diseñaron justamente como medidas “antiaborto”.

Finalmente, aunque la experiencia del servicio de ILE de la Secretaría de Salud del GDF ha sido sumamente positiva, todavía falta dar en México una amplia discusión bioética. Interrumpir un embarazo es un procedimiento médico sencillo que debería ser parte integral de cualquier programa de salud reproductiva. Sin embargo, la sociedad no se cambia por decreto: los *habitus* persisten y siguen reproduciendo los esquemas tradicionales. Para enfrentar los mitos y el estigma relativos al aborto es necesario un debate bioético sobre la “vida”, sostenido por una campaña de comunicación social y difundido masivamente.

Hasta ahora, los grupos conservadores aliados de la jerarquía católica, que usan el discurso fundamentalista sobre “la protección a la vida desde la concepción hasta la muerte natural”, han puesto una mordaza al debate público. Sí, en nuestro país algunos poderosos empresarios ultracatólicos han amenazado con retirar su publicidad de los programas en la televisión si se debate la despenalización del aborto, imponiendo así una censura televisiva al tema.¹⁵ Discutir públicamente permite pensar más democráticamente, no sólo respecto al aborto sino al conjunto de decisiones individuales en torno a la vida, como lo son la eutanasia y el suicidio asistido. La bioética ayuda a desmitificar el simplismo que descalifica la decisión de las personas, y si bien la sociedad mexicana muestra un pujante impulso democratizador, no ha contado con el debate público sobre bioética que merece: una polémica pública, respetuosa y razonada, que se transmita por la televisión durante varios meses.¹⁶ Presionada por el potente poder fáctico de la jerarquía católica, la sociedad mexicana sigue atada a una censura antidemocrática en relación con los graves problemas de justicia social, salud pública y democracia que provoca la ilegalidad del aborto.

La libertad de elegir algo tan fundamental como la sexualidad y la procreación es uno de los hilos que entretejen la calidad democrática de

una nación. Y aunque a la larga la Iglesia tendrá que aceptar lo que sabe la ciencia, por lo pronto se requiere destrabar en las demás entidades federativas la obstaculización al ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos.

Es imprescindible que los legisladores de todas las entidades federativas conozcan los planteamientos de la bioética laica. Sólo así se podrán ir perfilando nuevas reglas de convivencia a partir de una comprensión de la necesidad de estructurar nuevas obligaciones éticas, que tomen en consideración los derechos humanos básicos, y que impliquen cambios más acordes con una aspiración común: la reducción del sufrimiento humano. De eso trata también el debate bioético.

España aprobó el 30 de junio de 2005 una reforma al Código Civil que permite a las personas homosexuales casarse y adoptar criaturas. El Partido Popular presentó un recurso de anticonstitucionalidad y doce años después, el 6 de noviembre de 2012, el Tribunal Constitucional resolvió que gays y lesbianas son, para efectos legales, ciudadanos y ciudadanas como los demás, por lo cual la reforma es constitucional. Por otra parte, en Francia, donde desde 1999 se aprobó el Pacto Civil de Solidaridad (Pacs), que otorga ciertos derechos a personas que viven juntas (una especie de “sociedad de convivencia”), la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo ocasionó debates acalorados y manifestaciones inauditas para ser finalmente aprobado en abril de 2013 y ratificado el 17 de mayo de ese año por el Tribunal Constitucional. Los procesos y los tiempos de estos dos países europeos, de raigambre católica, han sido muy distintos. Antes de revisar sus diferencias y sus coincidencias, vale la pena recordar que dichos procesos son consecuencia del proceso jurídico y cultural que se ha ido desarrollando en la Unión Europea y que, poco a poco, le ha otorgado a la homosexualidad el mismo estatuto legal que a la heterosexualidad.

En los últimos treinta años, la presencia cada vez más visible de lesbianas, gays y transexuales, con sus reivindicaciones de igualdad ciudadana, impulsó un debate jurídico sobre la discriminación que las leyes vigentes ejercían según la orientación sexual de las personas. Los principios igualitaristas, inherentes a las garantías fundamentales (el derecho a la intimidad, la libertad de conciencia y la libertad de expresión), son parte integral del derecho europeo comunitario y en ellos se basaron los grupos de activistas

litigantes, cuyas demandas judiciales iniciaron en la Corte Europea una fase de acción jurídica. A la par, se desarrollaron investigaciones y reflexiones académicas sobre la sexualidad humana que le otorgaron un lugar y un sentido distinto a la homosexualidad. Todo ello hizo de la orientación sexual un tema susceptible de ser tratado por los instrumentos jurídicos tradicionales de protección de los derechos humanos y de las libertades fundamentales (Borrillo, 2000). De este modo se cuestionó la pertinencia de normar la ciudadanía a partir de la vida sexual, lo cual condujo a la Unión Europea a plantear una serie de cambios legales para dar un estatuto jurídico distinto a la homosexualidad, pasando de su penalización a su legitimación.

Esta transformación, a golpe de debates y demandas, transcurrió en el curso de dos largas décadas. Un punto de partida se puede marcar en 1979, cuando una comisión del Consejo de Europa hace una propuesta de protección moral y jurídica a las personas homosexuales, sugiriendo suprimir las discriminaciones profesionales y garantizar el goce a los derechos y beneficios que tenían todos los demás ciudadanos. Esa propuesta inicial planteaba la recomendación a los Estados miembros de la entonces Comunidad Europea para modificar al artículo 14 de la *Convención europea de los derechos humanos* y añadir la orientación sexual como causal de no discriminación. Así exigía igualdad en el tratamiento de las personas homosexuales en materia de empleo, remuneración y seguridad social, y proponía la supresión de toda discriminación contra los padres/madres homosexuales en lo relativo a la custodia, el derecho de visita y el alojamiento de los niños. También sugería la interrupción de toda actividad o investigación médica destinada a modificar las inclinaciones sexuales de los adultos. La propuesta también recomendaba a los directores de cárceles y otras autoridades públicas evitar que los reclusos homosexuales fueran objeto de actos violentos en las prisiones, y también proponía la destrucción de las fichas policíacas de las personas homosexuales. Igualmente pedía la reparación para los homosexuales que sufrieron en los campos de concentración. Por último, instaba a renunciar a todo tipo de definición médica o psiquiátrica y, en vez de ello, hablar simplemente de orientación sexual.²

Dos documentos emitidos en 1981 marcan el despegue oficial de este proceso: la resolución 756 del Consejo de Europa y la recomendación

934 de la Asamblea Parlamentaria Europea, ambas relativas a la discriminación de las personas homosexuales. Paulatinamente, la Comisión Europea desarrolló en su agenda un programa de acción política antidiscriminatoria hacia lesbianas y gays, que se vio fortalecido por la enunciación y defensa de los principios igualitarios del Consejo de Europa y el Parlamento Europeo. En consecuencia, la Corte Europea, que a principios de los ochenta castigaba las relaciones homosexuales consentidas entre personas adultas, unos años después condena la intromisión del Estado en la vida privada y, actualmente, la homofobia se penaliza.

De las propuestas, la Unión Europea pasó a las recomendaciones y resoluciones, que luego fueron confirmadas con sentencias de la Corte Europea. Por ejemplo: en 1984 el Parlamento Europeo votó una resolución concerniente a las discriminaciones sexuales en el espacio de trabajo; en 1986 adoptó la propuesta de que cada Estado aboliera de su legislación nacional las leyes discriminatorias hacia las personas homosexuales e instaurara legislaciones antidiscriminatorias; ese mismo año el Parlamento Europeo exigió que el principio de igualdad de condición civil, enunciado por las leyes nacionales, incluyera claramente la orientación sexual. En la discusión sobre la *Carta social europea*, en 1989, el Parlamento insiste en que las discriminaciones fundadas en la orientación sexual sean integradas en el texto, pero la Comisión de los Estados miembros las rechaza en esa ocasión.

Sin embargo, el proceso de igualación estaba en marcha, y nada lo podía detener. En 1993, todo país signatario de la *Convención europea de los derechos humanos* debía proceder a la despenalización de la homosexualidad para integrarse al Consejo de Europa.³ En 1994, una resolución sobre la igualdad de los derechos de lesbianas y gays es aprobada por el Parlamento Europeo y se invita a los Estados miembros a proteger a las personas homosexuales contra toda forma de discriminación, a establecer los mismos límites de edad para las relaciones homosexuales⁴ y a alentar el sostenimiento económico de las asociaciones de lesbianas y gays. Se anuncia también un proyecto de recomendación que busca terminar con la prohibición de casarse y adoptar niños, y se plantea que las parejas de lesbianas y gays se beneficien de las disposiciones jurídicas que tienen las heterosexuales. A lo largo de los noventa varios países (Dinamarca, Noruega, Suecia,

Islandia, Finlandia, Francia y Alemania) legalizan las uniones civiles entre personas homosexuales; más recientemente ocurre en Portugal, Gran Bretaña, Hungría y Croacia, así como en algunos cantones de Suiza.⁵ Holanda (2001) y Bélgica (2003) borran toda referencia al sexo en los contratos matrimoniales, al igual que España en 2005.

A mitad de la década de los noventa el tema del matrimonio cobra actualidad política, pues lesbianas y gays no se conforman con la despenalización de la homosexualidad: quieren la igualdad civil. El clima social es cada vez más favorable, como lo muestra un artículo de la revista *The Economist* (6 de enero de 1996), que aboga a favor del matrimonio gay, señalando que el *quid* del asunto es la igualdad ciudadana: ¿por qué a una pareja de personas adultas, libres y responsables se les niega el derecho a realizar un matrimonio civil?

En 1997 el Tratado de Ámsterdam incorpora la orientación sexual entre los motivos de discriminación que deben ser abolidos. La orientación sexual se define como el deseo afectivo y sexual que puede darse entre personas del mismo sexo, de sexo contrario o, indistintamente, con personas de un sexo y del otro. Por lo tanto, puede considerarse como una elección similar a lo que ocurre con la religión, o como una condición predeterminada, parecida a la raza, pero debe ser protegida con vigor (Borrillo, 2000). En 1999 el Tratado de Ámsterdam es ratificado por los quince países miembros de la Unión Europea, con lo cual se cierra un ciclo de veinte años de avance contra la discriminación de las personas homosexuales.

A lo largo de este tiempo, la cuestión gay no ha cesado de constituir un tema recurrente en las discusiones, a propósito de los derechos humanos, en la Unión Europea. Se ha convertido en un tema crucial en el debate democrático, pues aceptar legalmente la homosexualidad no implica que las personas la admitan subjetivamente. La acción antidiscriminatoria no impulsa, por sí misma, una comprensión de qué es la sexualidad humana, sino sólo la estricta aplicación del principio de igualdad. Aunque la Corte de Justicia de Europa y el Parlamento Europeo han legitimado la homosexualidad como una conducta lícita, amplios sectores de la población aún la siguen viendo como una degeneración o una perversión, y asocian homosexualidad con pedofilia, pederastia, travestismo y prostitución.

Esta incomprensión es especialmente conflictiva en relación con el matrimonio y la familia. Ciertos sectores que no objetan el reconocimiento de las parejas homosexuales se oponen ferozmente a que dicha unión se iguale al matrimonio, y esgrimen como argumento esencial la cuestión de los hijos. Para comprender qué se juega en torno al llamado “matrimonio gay” vale la pena revisar las reservas y los miedos que flotan en el ambiente sobre sus supuestas consecuencias en la crianza infantil. Para ello resulta muy útil la discusión que se dio en Francia, pues dichos temores fueron abordados de frente, y la lógica del debate público obligó a las partes a formular sus opiniones con argumentos y no con declaraciones ideológicas. A diferencia de España, donde la discusión fue eminentemente política, en Francia se involucraron psicoanalistas, antropólogos, historiadores y sociólogos, por lo que el debate público fue un espacio privilegiado para el esclarecimiento de los temores y aprensiones que rodean a la cuestión homosexual.

Si bien la propuesta por parte de los socialistas franceses de un contrato civil para regular la relación de personas no casadas del mismo sexo, o de sexos contrarios, data de 1990, y su primera presentación en la Asamblea Nacional ocurre en 1992, no es hasta 1997, con el triunfo del Partido Socialista, que se abre la posibilidad de legislar sobre las uniones civiles. Dicha propuesta fue el llamado Pacto Civil de Solidaridad (Pacs), que otorga ciertos derechos a personas que viven juntas.⁶ A lo largo de 1998, al debatir la propuesta de ley, varios sectores de la sociedad francesa expresaron abiertamente su homofobia al dar a conocer las ideas que tenían sobre la sexualidad, el matrimonio y la familia. Pese al alegato político de igualdad republicana, es evidente que en Francia, como en todas partes, la homosexualidad es tolerada si permanece encubierta, discreta, callada; o sea, si los homosexuales siguen siendo ciudadanos de segunda.

Los días previos a la votación del Pacs, en algunos editoriales de *Le Monde*, *Libération*, *Le Nouvel Observateur* y *L'Express* aparecieron declaraciones homófobas en voz de “expertos” que vinculaban la homosexualidad con el “borramiento del fundamento de la cultura” o con la “pérdida de las raíces del erotismo” (Fassin, 2001) y expresiones de virulencia feroz, pues se habló de la “amenaza de la pedofilia”; Pierre Legendre, un psicoanalista y jurista conocido por sus posturas apocalípticas y conservadoras, denunció la

homosexualidad como “una lógica hedonista, heredera del nazismo” (Tort, 2000). Ante dichas declaraciones, figuras prominentes de la vida intelectual francesa, como Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Michelle Perrot, Michel Tort, Paul Veyne y Pierre Vidal-Naquet se pronuncian a favor del Pacs.

En octubre del 1998, el proyecto de ley del Pacs es rechazado por la Asamblea Nacional, debido a la ausencia de muchos diputados socialistas el día de la votación. La falta de mayoría de la propia izquierda se interpreta como temor de los parlamentarios de asumir abiertamente una postura clara en un tema “espinoso”. Pero entonces la opinión favorable al Pacs por parte de la sociedad francesa rebasa a los políticos. La reacción ciudadana es tan positiva que después de esa fecha los socialistas ya no necesitan ser valientes para seguir proponiendo la ley (Fabr y Fassin, 2003). En ese contexto se inscribe la buena recepción que, después del rechazo parlamentario al Pacs, tiene el *come out* de Bertrand Delano , senador socialista, que revela su homosexualidad en un canal de televisión. Delano , quien reivindica “el derecho a la indiferencia” ante la homosexualidad, se postula para alcalde de París y obtiene el apoyo mayoritario de los votantes en 2001.

La derecha comprende que la izquierda, al proponer el Pacs, se desmarca de la homofobia y gana los votos de una comunidad cada vez con mayor peso político y la simpatía de amplios sectores. Por eso el secretario general del RPR, el conservador Nicolas Sarkozy, hace un llamado a respetar todas las diferencias. Cuando en 1999 se vuelve a votar el Pacs, es aprobado sin dificultad por el Parlamento francés y la derecha suscribe la primera propuesta de ley contra la homofobia. En octubre de 2000 un sondeo muestra que 70 por ciento de los franceses favorece al Pacs y una encuesta de febrero de 2002 afirma que 74 por ciento de los franceses no estarían *shockeados* de tener un presidente homosexual. Veinte años antes, en 1981, sólo 39 por ciento se expresaba de esa forma. Ese clima de aceptación de la homosexualidad explica la necesidad de Jacques Chirac de deslindarse públicamente de las posturas homófobas de su partido, eligiendo como portavoz de su campaña de reelección a Roselyne Bachelot, una personalidad abiertamente conocida por su postura pro gay. Sólo el Frente Nacional de Le Pen persiste en su oposición al tema y la consigna en su agenda electoral.

Si bien la mayoría de la población y el grueso del espectro político francés (excepto la ultraderecha) se pronuncian contra la homofobia, esta actitud no se traduce automáticamente en una defensa del matrimonio gay. En abril de 2002, los dos principales candidatos presidenciales, Chirac y el socialista Lionel Jospin, coinciden en la misma posición: penalización a las expresiones homófobas, pero rechazo al matrimonio gay y a la homoparentalidad.⁷

Mas la comunidad lésbico-gay va tras el matrimonio y por el derecho a tener hijos, sean propios (con reproducción asistida) o adoptados.⁸ Esta vez el debate público toma otro giro: no se denigra la homosexualidad (nadie quiere ser acusado de homófobo, sobre todo después de la ratificación del Tratado de Ámsterdam), pero ahora los “expertos” inician el debate sobre los supuestos efectos nocivos de la homoparentalidad.

Como en Francia el psicoanálisis ocupa un lugar privilegiado, una de las preocupaciones más reiteradas fue qué ocurriría con la representación de la diferencia sexual dentro de una familia homoparental. De entrada, la discusión se ubicó en el ámbito de lo simbólico y provocó una inédita división dentro del propio campo de la izquierda francesa. Figuras socialistas y feministas, que abogaron públicamente por el Pacs, expresaron su rechazo, o sus dudas, ante la posibilidad de que las personas homosexuales críen niñas y niños. Un ejemplo paradigmático de esta postura es Sylviane Agacinski (1998), feminista defensora de la paridad y esposa de Lionel Jospin. La filósofa Agacinski declaró: “No creo que sea bueno para las criaturas del futuro estar ubicadas en un linaje asexuado u homosexual que borra el hecho de que todos los seres humanos nacemos de un hombre y una mujer”.⁹ La socióloga Irene Théry, cuyo informe¹⁰ sobre las parejas, la filiación y la parentalidad fue un elemento fundamental para el diseño del Pacs, declaró: “Nadie es producto de dos hombres o de dos mujeres”. Según ella, permitir las familias homoparentales sería cuestionar la sexuación del sistema genealógico. “Si se permite la adopción por parejas homosexuales, esas criaturas tendrán dos padres o dos madres, y eso negará la diferencia sexual. La humanidad es sexuada y así es cómo se reproduce. Por qué negarlo”.¹¹ A este tipo de opiniones se suman las de varios psicoanalistas, cuyos comentarios tienen gran resonancia por su supuesto

conocimiento profesional sobre el desarrollo psíquico de los seres humanos y sobre la homosexualidad.

El centro del debate consistió en la duda sobre el eventual daño psicológico que las criaturas pueden sufrir si se crían en hogares homoparentales. Se argumentaba que si una criatura es testigo cotidiano de la vida de dos sujetos del mismo sexo como pareja, se hará fantasías equívocas sobre la diferencia de los sexos, se trabará en la construcción de sus representaciones inconscientes y quedará imposibilitada, o con dificultades sustantivas, para un encuentro fecundo con personas del otro sexo. Desde esta óptica la parentalidad homosexual causa un verdadero delirio que compromete los procesos psíquicos fundamentales. De ahí que un psicoanalista conservador, Jean-Pierre Winter, se refiera a las criaturas de la homoparentalidad de manera amarillista y amenazante como “criaturas simbólicamente modificadas” (Tort, 2005). Esta noción se da sobre supuestos falsos: como si el padre y la madre biológicos de una criatura fueran siempre los que la crían.¹² La idealización del vínculo entre procreación y crianza es desmentida por la vida concreta de las personas. Evidencias irrefutables demuestran que muchísimas personas crecieron sin ese modelo biparental: infinidad de mujeres han criado a sus hijos sin el padre a su lado y algunos hombres también lo han hecho sin presencia femenina, lo que no ha implicado negación alguna de la diferencia sexual. Así como criarse únicamente con la madre y la abuela no impide que las personas aprendan la diferencia entre los sexos, ¿por qué vivir en una familia de dos lesbianas lo haría? Tampoco crecer en una familia monosexual confunde a las criaturas sobre cómo se procrean los seres humanos. Psicoanalistas con una práctica clínica con familias homoparentales¹³ aseguran que no se requiere la presencia de los dos sexos en el hogar para que la infancia asuma la diferencia sexual humana. Además, hay multitud de parejas homosexuales que viven en arreglos familiares mixtos, con personas de los dos sexos rodeando a las criaturas. Hacer de la biología de quienes crían niños el requisito indispensable para su salud mental es, precisamente, desdeñar el peso de lo simbólico y eludir, muy convenientemente, el hecho innegable de que las familias heterosexuales biparentales han estado produciendo psicóticos y personas con todo tipo de trastornos de la identidad sexual.

El psicoanálisis freudiano postula la producción de la orientación sexual a partir de procesos relacionales e imaginarios. Para el psicoanálisis, la identidad sexual de los seres humanos se construye en el inconsciente; no hay una correspondencia de identificación de las niñas con la madre y los niños con el padre. Ni el sexo ni la sexualidad de los padres son una garantía de nada en las elecciones sexuales de los hijos.

El tema de la familia homoparental también es objeto de las preocupaciones de sociólogos, antropólogos e historiadores. Algunos traen a colación el escándalo que se dio anteriormente, en relación con las familias monoparentales, las recompuestas y las “artificiales” (a partir de las nuevas tecnologías reproductivas). También entonces los conservadores pusieron el grito en el cielo y lanzaron sombrías predicciones sobre los efectos negativos que iban a tener dichos arreglos familiares en la psique de inocentes criaturas. Hoy, pese a tan tétricos augurios, estas familias se han “normalizado” ante la sociedad, al grado de que, en el caso de las que han recurrido a las nuevas tecnologías reproductivas, se “olvida” el origen biológico de los hijos. Dichas técnicas, que cimbran los supuestos consagrados de la ideología occidental respecto a la filiación y la descendencia, instauran el vínculo simbólico por encima del biológico.

En Francia, ciertos “expertos” intentaron mantener el *statu quo* de la familia heterosexual recurriendo al concepto de “diferencia entre los sexos” y a su calidad de elemento estructurante del orden simbólico. Pero, al interpretar “diferencia entre los sexos” como heterosexualidad, acabaron haciendo una apología de la sexualidad mayoritaria más que un esclarecimiento del fundamento antropológico de la cultura. Esta interpretación fue refutada por opiniones profesionales reconocidas, opuestas a situar en el mismo nivel significante la heterosexualidad y la diferencia entre los sexos. Al confundir la sexualidad mayoritaria con la diferencia entre los sexos, la sexualidad minoritaria queda colocada como una negación de dicha diferencia, cuando en la realidad no es así. La polémica llevó a la discusión fundamental sobre si la heterosexualidad es la base universal para las categorías culturales de parentesco (Fassin, 2000).

El orden simbólico está constituido por creencias que parten de la sexuación y que son orquestadas por el género, es decir, por las creencias

en lo “propio” de las mujeres y lo “propio” de los hombres (Lamas, 2002). Se puede seguir la pista de estas creencias y desconstruirlas. El orden heterosexual ha sido inscrito en “la naturaleza de las cosas” como resultado de la complementariedad reproductiva, pero la modernidad introduce cambios en las relaciones personales. Comprender que dicho orden es resultado de una historia, y por lo tanto, se transforma, fue uno de los elementos cuestionantes.

El debate francés reafirmó la necesidad de interrogarse sobre los principios fundadores de normas que se imponen como evidencias naturales. Admitir el carácter estructurante que tiene la diferencia sexual para la cultura no implica equiparar, de modo unívoco, “diferencia sexual” con complementariedad heterosexual. En nuestro esquema simbólico dualista se extrapola la complementariedad reproductiva a los demás aspectos de los seres humanos y se piensa que mujeres y hombres también son complementarios moral, intelectual y sexualmente. Pierre Bourdieu indica que, al simbolizar de manera complementaria la condición sexual humana, se produce un sistema normativo que propicia que se vean como “naturales” disposiciones construidas culturalmente y se imponga la heterosexualidad como el modelo. Dicha simbolización “transforma la historia en naturaleza y la arbitrariedad cultural en natural” (Bourdieu, 2000).

Es indispensable establecer una distinción entre heterosexualidad y diferencia sexual. Cuando se habla de diferencia sexual se hace referencia a la existencia de dos sexos,¹⁴ pero las combinaciones posibles de atracción erótica y, por lo tanto, de pareja sexual entre dos sexos son básicamente tres: mujer/hombre, mujer/mujer, hombre/hombre. Negar la realidad del deseo homosexual para preservar el modelo reproductivo tradicional como paradigma de relación sexual es flagrantemente ideológico y conduce a una situación imposible: tapar el sol con un dedo. Este deseo, que tiene visibilidad social en las parejas homosexuales y las familias homoparentales, ha forzado a una definición legal y política en la Unión Europea, ubicando el dilema del matrimonio gay en el orden de la acción colectiva y de la voluntad política.

En Francia, el triunfo de Sarkozy detuvo el proceso. Pero François Hollande retomaría la demanda de matrimonio y adopción por parejas

homosexuales desde su campaña electoral. Al ganar la presidencia en marzo de 2012, encargó a la ministra de Justicia, Christian Taubira, la realización de un proyecto de matrimonio igualitario, con todos los derechos, que fue aceptado en definitiva el 23 de abril por la Asamblea Nacional de Francia. El texto fue votado sin modificaciones con 331 votos a favor y 225 en contra, convirtiendo así a Francia en el decimocuarto país en aceptar el matrimonio entre parejas del mismo sexo, y el noveno en Europa.¹⁵ El proceso estuvo precedido de movilizaciones y protestas gigantescas de la derecha, que repitieron los mismos argumentos respecto a la diferencia sexual. Una de las mayores protestas contra el matrimonio homosexual congregó a cientos de miles de personas que llegaron en autobuses desde las provincias francesas: activistas conservadores, niños con sus padres, jubilados, sacerdotes y otras personas. La manifestación concluyó con gases lacrimógenos cuando provocadores derechistas, algunos encapuchados, cargaron contra la policía y dañaron automóviles en la avenida de los Campos Elíseos, en un intento por marchar hacia el palacio presidencial. Decenas de personas se reunieron en la protesta “La Manif pour Tous” —la manifestación para todos—, eslogan que se asemeja al de quienes reivindicaban el “matrimonio para todos”. Durante la protesta surgieron enfrentamientos de los manifestantes contra la policía, de los que varios jóvenes resultaron arrestados.

Las protestas siguieron, incluso antes de la votación, y el presidente de la Asamblea Nacional, Claude Bartolone, obligó a desalojar la tribuna de invitados por los gritos lanzados por opositores a la ley, con el argumento de que “los enemigos de la democracia no tienen nada que hacer en el hemiciclo”. Una vez aprobada la ley, la mayor parte de los diputados de la derecha abandonó la cámara, mientras que los de la izquierda, en pie, aplaudían y gritaban “¡Igualdad!”. La ministra de Justicia, Christian Taubira, que amadrinó el texto, aseguró estar “llena de emoción” ante el “avance histórico” que supone la aprobación de esta ley. “Sabemos que no hemos quitado nada a nadie, hemos dado un derecho a gente que no lo tenía. Es un texto generoso”, aseguró la ministra, que se emocionó especialmente cuando se acordó “de los adolescentes que han sido víctimas de violencia por su orientación sexual”. A ellos “quiero decirles que tienen todo su espacio en esta sociedad, sin tener que preocuparse por sus gustos,

por su orientación sexual. No tengan nunca más miedo, no tienen nada que reprocharse”, les dijo.

Los partidos de oposición apelaron ante el Consejo Constitucional, el árbitro supremo del país en materia de leyes, que se pronunció en menos de un mes, lo cual permitió que la ley entrara en vigor el 18 de mayo. Siguieron las manifestaciones, alentadas por los grupos ultracatólicos. El 26 de mayo los detractores del matrimonio homosexual volvieron a tomar las calles de París en la primera manifestación multitudinaria (150 mil según la policía, un millón según los organizadores) convocada después de que el socialista François Hollande promulgara la ley, la cual estuvo vigilada por 4,500 agentes. El único incidente de la jornada se produjo en la sede del Partido Socialista (PS) en París, donde una veintena de individuos de extrema derecha entraron en la sede del partido gobernante y desplegaron en el tejado una banderola en la que podía leerse: “Hollande, dimisión”. Fueron desalojados por la policía y el incidente no pasó a mayores.

El resto de la jornada, que coincidía con el Día de la Madre en Francia, se desarrolló en un ambiente que el diputado Henri Guaino, de la opositora Unión por un Movimiento Popular (UMP) y próximo al expresidente Nicolas Sarkozy, describió como “familiar, pacífica y paternal”. También salió a la calle el líder de la oposición conservadora, Jean-François Copé, que criticó las “inaceptables tentativas de presión y de intimidación” del primer ministro, Jean-Marc Ayrault, quien en la víspera había acusado a la UMP de contribuir a la “crispación y a la radicalización” al prestar su apoyo a los manifestantes. Copé, presidente de la UMP, ha prometido que, en caso de que su partido gane las elecciones presidenciales de 2017, celebrará un referéndum sobre esa ley, aprobada por la mayoría de izquierdas. Pancartas, música y banderas marcaron el tono general de la protesta parisina.

Una vez entrevistados, varios de los líderes subrayaron que no son ni homófobos ni de extrema derecha y, entre cánticos contra el gobierno y contra Hollande, insistieron sobre el problema de filiación entre un menor adoptado y dos mujeres o dos hombres. “Queremos defender absolutamente la ley de la familia y la filiación, porque un niño es el resultado único de la unión entre un hombre y una mujer”, explicó Laure de Cotte, una manifestante que aseguró que la protesta no era homófoba pero que

había “que defender las cosas normales y no normalizar las que están fuera del circuito y son un poco contra natura”. La adopción de menores por matrimonios homosexuales sigue siendo el punto que más inquieta a los opositores. Y el discurso psicoanalítico conservador, junto con el catolicismo, siguen influyendo en la incomprensión y rechazo.

En ese sentido es ilustrativo comparar lo anterior con lo ocurrido en España, donde el debate no se desarrolló como una discusión intelectual sobre el orden simbólico, sino que quedó enmarcado como un debate sobre igualdad y ciudadanía. En España había ya un clima social favorable hacia las parejas homosexuales, como se vio con la aceptación que tuvo la reglamentación de las uniones civiles. En 1998, Cataluña votó la primera ley que reconoció la legalidad a las llamadas “uniones de hecho”, heterosexual u homosexual, con los mismos derechos, excepto la adopción. Siguieron Aragón (1999), Navarra (2000) y Valencia (2001). Sin embargo, lesbianas y gays no se conformaron con el registro de sus parejas, pues requerían el matrimonio para poder adoptar o compartir la tutela de los hijos. Una serie de acciones desde la sociedad pusieron en el centro de atención la demanda de matrimonio. Por ejemplo, la pareja de lesbianas que en Barcelona acudió ante un notario para hacer un acta donde quedarán consignados los derechos y obligaciones de la madre no biológica (*El País*, 2001). Por esos días, el portavoz del Partit dels Socialistes de Catalunya (PSC) destacó su condición de homosexual ante el Parlamento catalán y pidió que se legalizara el matrimonio gay. La batalla legal arreció. En Navarra la ley de parejas de hecho permitía la adopción de menores por parejas del mismo sexo, pero la medida fue recurrida por el Partido Popular (PP) ante el Tribunal Constitucional. Mientras Asturias preparaba una iniciativa de ley que incluyera la adopción, Navarra ganó el juicio y poco después el País Vasco votó igual. Para 2003, en todas las demás comunidades autónomas del Estado español se discutieron o legalizaron las uniones de hecho y la adopción.

En marzo de 2004, el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) ganó las elecciones y otras reformas se sucedieron con velocidad. En abril, las Cortes de Aragón aprobaron la adopción por parejas homosexuales (*El País*, 2004a), decisión que suscitó una respuesta del arzobispo de Madrid

y del nuncio (embajador) del Vaticano (*El País*, 2004b). Poco después, el gobierno catalán anunció la modificación de varios artículos del Código de Familia y de la Ley de Uniones Estables de Pareja para permitir que las parejas homosexuales adoptasen niños (*El País*, 2004c). Las leyes reformadas desplazaron el problema a otro: el de la igualdad de derechos entre los habitantes del Estado español. ¿Por qué en ciertas partes las parejas homosexuales sí podían adoptar y en otras no? El PSOE, comprometido desde su campaña a legalizar el matrimonio homosexual si era elegido, inició ese año los procedimientos para cumplir su palabra. El 21 de abril de 2005, el Congreso español aprobó el matrimonio homosexual con una reforma que igualó en derechos y obligaciones a los contrayentes del mismo sexo, incluso para adoptar criaturas. La reforma fue enviada al Senado, que no la ratificó, lo cual no impidió que el Congreso la aprobara el 30 de junio con la mayoría del PSOE.

Ante la contundente decisión del gobierno de otorgar iguales derechos a las parejas homosexuales, y de borrar la distinción entre matrimonio hetero y unión homosexual, la Conferencia Episcopal Española (CEE) reaccionó negativamente y orquestó, junto con el conservador Partido Popular (PP), una campaña de protestas que culminó el sábado 18 de junio con una manifestación masiva. Convocada oficialmente por el Foro Español de la Familia, con asistencia de 19 obispos —entre ellos el cardenal de Madrid— y figuras del Partido Popular (PP) —como su secretario general, el portavoz parlamentario y varios exministros—, la marcha salió de la Plaza de la Cibeles y llegó a la Puerta del Sol. Los manifestantes ondearon banderas de España y del Vaticano, gritaron consignas homófobas y portaron pancartas que rezaban: “La familia sí importa”, “Eliminar a la familia es derrumbar a toda la sociedad”, “Familia = hombre + mujer”, “Por el derecho a una madre y un padre”, “Obispos, sed valientes, no estáis solos” y “Sodomía, no con mi dinero”. Como se ve, mezclaron cuestiones como las prácticas sexuales, la defensa de la moral y la idea naturalista de la familia heterosexual.

Si bien el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) de España apuntó —en un estudio realizado en 2004 en todo el país sobre *Opiniones y actitudes de la familia*— que 79 por ciento de la población opinaba que la homosexualidad era una opción tan respetable como la heterosexualidad

y que dos de cada tres españoles aprobaba el matrimonio entre homosexuales, lo obvio fue que para el 21 por ciento restante el asunto resultaba inaceptable. A pesar de que la CEE se había abstenido de impulsar la participación de los obispos en temas de mayor relevancia para los derechos humanos, en esta ocasión se decidió a hacerlo. Aunque el presidente de la CEE no participó en la marcha y hubo un obispo que se “desmarcó” públicamente de la manifestación, argumentando que él sólo iba a procesiones religiosas (2005b), la embestida de la Iglesia católica fue total. Claro que, como bien señaló *El País* (2005), los obispos “sobreactuaron”; por ejemplo, el obispo de Málaga declaró que “los católicos son objeto de torturas psicológicas, que no son menos dolorosas o graves que las otras”, mientras que el portavoz de la CEE dijo que la Iglesia católica “nunca se encontró nada parecido en sus 2000 años de historia”. Se llevó la palma el obispo de Burgos, para quien “la legalización del matrimonio homosexual es más grave que el divorcio y el aborto, aunque en éste esté en juego la vida de una persona, porque se desestructura la vida de donde puede nacer”. Que un obispo pueda calificar al contrato matrimonial homosexual como más grave que el aborto da una medida de la conmoción que dicha reforma causa en una Iglesia donde la sexualidad es sólo justificada por su finalidad reproductiva. El catolicismo valora únicamente la sexualidad dentro del matrimonio y dirigida a fundar una familia, por lo que otras sexualidades sin fines reproductivos, no heterosexuales, no de pareja, son consideradas perversas, anormales, enfermas y moralmente inferiores. Y hoy, cuando algunas parejas homosexuales también se plantean fundar una familia, son rechazadas brutalmente.

Para el Vaticano el aceptar que lesbianas y gays se casen significa poner en cuestión la norma heterosexista¹⁶ sobre la que está construido el orden simbólico católico. Por lo tanto, no sorprende que la jerarquía de la Iglesia católica esté aterrada por lo que considera el derrumbe de la Moral, y no se da cuenta que el desplome es el de su moral. No le importa que grupos de católicos de base anuncien que no obedecerán a los obispos y que muchos católicos gays declaren su desilusión e indignación ante la actitud discriminatoria de su Iglesia. El rechazo de la jerarquía es total y está acompañado de declaraciones sin sentido. El Foro de la Familia, por ejemplo, dijo que la legalización era una estrategia internacional del “lobby

homosexual” (*El País*, 2005j). Su ignorancia sobre el proceso de la UE, y sobre las resoluciones y recomendaciones que se venían haciendo desde 1979, fue patente.

Por su parte, el PP hizo y deshizo todo lo que pudo para frenar la reforma. Incluso llevó al Senado al director del departamento de psicología de una universidad católica, Aquilino Polaino, quien afirmó que la homosexualidad es una enfermedad. El escándalo fue mayúsculo pues, desde 1990, la Organización Mundial de la Salud suprimió la homosexualidad de la clasificación de enfermedades mentales.¹⁷ El “experto” del PP, que planteó la orientación homosexual como una patología, lo hizo en contra de la postura oficial de la Unión Europea. Este fiasco llevó al PP pocos días después a “desmarcarse” de él (*El País*, 2005x).

Aunque dentro de la Iglesia católica y del PP hubo voces disidentes que instaron a respetar la orientación sexual distinta, lo que las declaraciones, actuaciones y maniobras mayoritarias hicieron evidente fue la dimensión de la homofobia en esos espacios. La homofobia es un temor/rechazo irracional a las prácticas sexuales homosexuales, que encubre un miedo a sentir atracción erótica por una persona del mismo sexo. La fobia remite a una repulsión extraña, que implica cuestiones de la subjetividad. Un mecanismo psíquico común a todas las culturas es que ante cualquier diferencia los seres humanos clasifican a las personas en dos grupos: las que son iguales a mí y las que son distintas. Así se mira a los otros, a los extraños, a los diferentes. Y como todo grupo humano busca mantener su cohesión mediante la exclusión de lo diferente, de lo raro, entra entonces en acción ese mecanismo por el cual toda diferencia se traduce, en un primer momento, en antagonismo, rechazo y/o temor. Ahí se encuentran las “raíces psíquicas del odio” (Castoriadis, 2001) que alimentan el fundamentalismo, generando una actitud irracional que expresa: el *diferente* amenaza mi existencia, me invade, me contamina, me pone en riesgo, o simplemente me obliga a reconocer que hay otras formas de ser, lo cual atenta contra mis creencias o cuestiona mi idea de mí mismo y del mundo.

Las creencias sociales que troquelan la organización de la vida colectiva estigmatizan lo distinto, lo diferente, lo que se aleja de la norma. Es un hecho que las personas toman por “natural” un sistema de reglamenta-

ciones, prohibiciones y opresiones que han sido sancionadas por el orden simbólico. Sin embargo, el orden simbólico no es inamovible, y se ha ido transformando. Por eso, por ejemplo, el estatuto social y político de las personas vistas como “diferentes” ha ido cambiando. Hasta hace poco los negros, los indígenas y las mujeres eran considerados seres de segunda, y sus derechos humanos estaban restringidos. Ahora les toca el turno a las personas homosexuales, cuya “diferencia” radica en el hecho de que su objeto erótico/amoroso es una persona de su mismo sexo. Y aunque cada vez son menos las lesbianas y gays que se niegan a sí mismos hasta el punto de casarse con personas del sexo opuesto como si fueran heterosexuales, todavía hoy, para tener una familia, las personas con un deseo homosexual lo tienen que reprimir o esconder. Son pocas las parejas homosexuales que valientemente asumen, de manera abierta, su deseo distinto, pagando costos personales altísimos. En Francia las personas solteras pueden adoptar criaturas, por lo que una pareja homosexual enfrenta la contradicción de que uno de ellos podría adoptar legalmente, y luego vivir en pareja sin casarse. Pero justamente es la cada vez más amplia y decidida participación de lesbianas y gays en la vida política y cultural lo que ha ido transformando la política respecto a la vida sexual. Y esto empieza a modificar algunos aspectos del orden simbólico en relación con la normatividad sexual.

En todo el proceso europeo resalta la importancia del elemento crucial que modifica el orden simbólico: la acción colectiva. En España y Francia tal vez lo más positivo fue la manera decidida en que las parejas homosexuales y las familias homoparentales¹⁸ salieron a dar la cara y a luchar por sus derechos. Además de esta activa participación de los colectivos de lesbianas y gays, lo notable fue que los socialistas de ambos países pasaron por alto la dura resistencia católica e impusieron sus principios igualitarios, confirmando claramente que lo que cuenta, en última instancia, es que se respete la voluntad política de la ciudadanía. El Partido Socialista Obrero Español (PSOE) abordó el tema del matrimonio homosexual desde una óptica totalmente política, como una importante demanda en materia de derechos civiles y como un compromiso asumido durante su campaña electoral. También Hollande, en Francia, lo planteó durante la campaña electoral del Partido Socialista. La diferencia, tal vez, radica en que el gobierno del PSOE

no pretendió apoyarse en opiniones de “expertos” para legitimar una decisión antidiscriminatoria. A los socialistas españoles no les interesaron los argumentos del psicoanálisis, la antropología o la sociología para la aplicación del principio de igualdad. Sin embargo, el hecho de que no se utilice una argumentación científica para fundamentar las decisiones políticas no significa que la reflexión académica deba clausurarse. La función política del debate intelectual es ampliar el debate democrático. Por eso es necesario que el trabajo intelectual se dé al lado de los debates políticos, y que ambos se retroalimenten, como ocurrió en Francia.

Lo más positivo del debate francés fue la forma en que la intelectualidad se comprometió y la profundidad y amplitud del debate que suscitó su participación. Desde antes, durante el proceso de legalización del Pacs, Francia mostró que la reflexión académica no se circunscribe al debate parlamentario, y que nada prohíbe pensar “más allá” de lo que se está discutiendo políticamente. Lo que ayudó a definir los términos de la relación entre los intelectuales y los políticos fue, paradójicamente, la participación de los eruditos. El debate puso en evidencia los abusos de ciertos “expertos” y ayudó a desmontar la eficacia política adjudicada a la *expertise* al convocar a otros especialistas de las disciplinas invocadas por los expertos: a los psicoanalistas, antropólogos y sociólogos conservadores se opusieron sus colegas progresistas. Un caso ejemplar fue el de Claude Lévi-Strauss. Eric Fassin, quien encontró que algunos antropólogos se apoyaban en el estructuralismo lévi-straussiano para argumentar contra las demandas de las familias homoparentales, se dirigió en una carta a este tótem intelectual pidiéndole su opinión (Fassin, 2001). La respuesta de Lévi-Strauss fue impecable:

El abanico de las culturas humanas es tan grande, tan variado (y de un manejo tan fácil) que se encuentran sin dificultad argumentos para apoyar cualquier tesis. Entre las soluciones concebibles a los problemas de la vida en sociedad, el etnólogo tiene como papel registrar y describir aquellos que en condiciones determinadas se muestran como viables. La familiaridad adquirida con los usos más diversos le enseña, en el mejor de los casos, una cierta sabiduría que puede serle útil a sus contemporáneos; sin olvidar, de todas maneras,

que las decisiones de la sociedad no pertenecen al *savant* en tanto tal sino —y él mismo lo es también— al ciudadano (Fassin, 2001).

Este comentario colocó en su punto justo los términos del debate: las decisiones de la sociedad no pertenecen a los *savants*, sino a los ciudadanos.

Es un hecho que los saberes, por sí solos, no tienen el poder de una verdad política. Pero es indudable que hay que poner al día el conocimiento acerca de la sexualidad, principalmente si se va a legislar sobre ella. A lo largo de los siglos la sexualidad ha estado imbuida de un conjunto de aspiraciones y regulaciones políticas, legales y sociales cuyo objetivo ha sido inhibir o alentar, estigmatizar o alabar, determinados deseos y formas de expresión sexual. Por eso resulta prioritario distinguir lo que es el carácter del intercambio sexual en sí mismo de los contenidos simbólicos que les adjudican las personas. Mientras que para unas personas ciertas prácticas *per se* son ilegítimas, para otras lo definitorio como validación ética de un acto sexual no radica en un acceso preestablecido al sexo opuesto, junto con determinada forma de usar los órganos y orificios corporales, sino en la libre elección y en la relación de mutuo acuerdo y de responsabilidad de las personas involucradas. Así, para la Unión Europea, un intercambio sexual donde haya verdaderamente autodeterminación y responsabilidad mutua es ético, independientemente de si lo llevan a cabo dos personas del mismo sexo o de sexos diferentes. Un valor de suma importancia es el consentimiento, definido como la facultad que tienen las personas adultas, con ciertas capacidades mentales y físicas, de decidir su vida sexual. Frente al atraso conservador, que invoca una única moral “auténtica” para restringir la sexualidad a sus fines reproductivos, se alza esta postura ética que defiende la posibilidad de una relación placentera, consensuada y responsable.

¿Qué lecciones dejan los procesos ocurridos en Francia y en España? El dato vital que coincide en ambos casos es el del convencimiento de que hay que preservar la deliberación democrática. Curiosamente, la UE llega ahora a lo que Freud postuló un siglo antes: la calidad indiferenciada de la libido. El psicoanálisis freudiano define la producción de la orientación sexual a partir de procesos relacionales e imaginarios. Freud encuentra flexibilidad en la orientación sexual, por ello habla de una bisexualidad

inicial, común a todas las personas; a medida que vamos creciendo, dicha bisexualidad se decanta para un sexo o para el otro. Sin embargo, todas las personas tenemos disposiciones homosexuales y heterosexuales. Las tendencias homosexuales son parte integral de las inclinaciones de todos los sujetos desde el inicio de la vida. Por eso Freud subraya que el psicoanálisis se opone a separar a las personas homosexuales en un grupo aparte.

Mistificar la heterosexualidad y negar la maleabilidad sexual humana deriva en la heteronormatividad imperante, que es la base ideológica de la homofobia. Distinguir la reproducción de la sexualidad es el primer paso para desechar la idea de que la sexualidad humana requiere complementariedad. La distinta función reproductiva de mujeres y hombres no determina los deseos eróticos ni los sentimientos amorosos. La sexualidad es un *continuum* de elementos variables y variantes, y su concreción (la conducta específica que se vive) es producto del proceso de socialización, de las prácticas disciplinarias y de las tradiciones y ritos culturales.

Hoy día resulta inútil tratar de censurar la libido. Una de las cuestiones más importantes de la democratización es que, en vez de enviar el tema sexual a la vida privada, ahora se ventila, y la batalla por la libertad sexual se libra a la luz de la plaza pública. Cuando la actualidad sexual cobra actualidad política, en vez de seguir la actitud del avestruz resulta imprescindible desarrollar una comprensión distinta de la sexualidad humana, apuntalada por información científica. Desmontar el determinismo biológico y enfrentar el conservadurismo político son tareas necesarias para exhibir el contenido de los discursos ignorantes que sostienen la “naturalidad” de la relación mujer/hombre. Postular lo “antinatural” de la homosexualidad es negar la “naturalidad” de las prácticas homosexuales en todas las sociedades, a lo largo de la historia. Además, no es válido fijar un imperativo moral a partir de un inexistente orden “natural”. Lo “natural” en la conducta humana no existe; a menos que se le otorgue el sentido de que todo lo que existe, todo lo humano, es natural. Con el término “natural” grupos conservadores quieren validar ciertas conductas sociales, estigmatizando determinadas prácticas y proponiendo la “normalización” de los sujetos y, en algunos casos, su represión. Desde una mínima información científica no se puede pensar que la sexualidad humana deriva de un

orden “natural”, a menos que se lo haga con el sentido pluralista de que vale todo lo que existe. Esta perspectiva libertaria no puede evitar que surja un dilema de trascendencia: ¿cómo plantear una ética sexual que reconozca la legitimidad de la gran diversidad de conductas sexuales que existen en el amplio espacio social y, al mismo tiempo, distinga, condene o excluya las prácticas negativas, que atentan contra la integridad del otro?

Es fundamental para la vida democrática reconocer que las acciones de los ciudadanos van ampliando y transformando los márgenes de lo que tradicionalmente se considera aceptable o moral. Las leyes que rigen la convivencia son la concreción de esas concepciones, por eso cuando la sociedad cambia y las leyes no reflejan esas transformaciones, el orden social entra en conflicto. En cambio, cuando sí reconocen las modificaciones en las conductas y las aspiraciones éticas, los procesos legales consolidan el avance social. Por eso no hay que olvidar que si hoy la orientación sexual es un valor defendible en la Unión Europea, es por el impulso ciudadano a una acción política antidiscriminatoria, basada en el respeto al consentimiento mutuo, a la libertad responsable y a la diversidad sexual. Así, la pluralidad de la vida sexual actual se constituye no sólo por nuevas subjetividades y transformaciones culturales, sino, además, por políticas públicas y cambios legislativos fundamentados en los principios de igualdad y libertad. La demanda de igualdad ciudadana en relación con el matrimonio homosexual toca la definición misma de sociedad democrática. Como la democracia se cumple también en la ética de las normas sexuales, respetar la orientación sexual implica defender la vida democrática de nuestra sociedad.

Género y violencia simbólica

Todas las sociedades toman la diferencia biológica entre los sexos como un dato fundamental en torno al cual se construye un orden supuestamente “natural”. Cada sociedad desarrolla una matriz cultural que sobredetermina sus concepciones sobre las mujeres y los hombres mediante un proceso simbólico; de ahí derivan las creencias sobre cómo las personas deben desempeñar sus papeles laborales y afectivos, políticos y sexuales. Así, en cada sociedad la pregunta por la diferencia entre los sexos despliega dos líneas de significaciones “complementarias”, que producen asimetrías en los derechos y las obligaciones de las mujeres y los hombres, y que se traducen también en capacidades y comportamientos distintos. La simbolización de la anatomía, con sus procesos reproductivos tan dispares en mujeres y hombres, desemboca en el establecimiento de un conjunto de prácticas, ideas y discursos que especifican papeles, tareas y sentimientos “propios” de unas y “propios” de otros. A este sistema de códigos sobre lo masculino (lo “propio” de los hombres) y lo femenino (lo “propio” de las mujeres) los científicos sociales lo llaman *género*.

Lo que da fuerza al conjunto de mandatos culturales del género es la acción simbólica colectiva. Cada cultura marca a los sexos con el género y éste marca todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. Una vez que se establece como un sistema objetivo de referencias, el género estructura la percepción de los seres humanos y da forma a la organización material de toda la vida social. Los modelos de masculinidad y

feminidad inciden en la constitución de la subjetividad y moldean a los sujetos, a sus deseos y necesidades, en función del cuerpo que tienen. Los procesos de significación se tejen en el entramado de la simbolización cultural y producen efectos en el imaginario de las personas. Las representaciones sociales de lo que se espera y acepta socialmente dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas. La forma en que las personas se ven a sí mismas, la identidad que asumen, los valores que profesan, son expresiones de esa simbolización que hoy llamamos *género*.

Si algo destaca persistente y notoriamente en la trama de género de nuestra cultura es que la diferencia se traduce en desigualdad. Este mecanismo de traducción vuelve al *género* el fundamento y el entramado de la subordinación social de las mujeres. Un hilo central en esta trama es el hecho de que las mujeres son estigmatizadas por su vida sexual.¹ La valoración desigual de algo que debería ser común a ambos sexos —la actividad sexual, gratuita o mercantil— es el andamiaje moral que sostiene la vida social.² Con una moral distinta para los hombres y para las mujeres (una doble moral) se clasifica a éstas como decentes o “putas”.³ Todas las mujeres están sujetas a esta valoración, que es una forma de violencia simbólica.

Retomando la definición clásica de Bourdieu (1988) la violencia simbólica es la violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad o consentimiento. Bourdieu señala que la forma paradigmática de violencia simbólica es la lógica de la dominación de género. Existe gran dificultad para analizar esta lógica ya 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 señala que el orden social masculino está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone a sí mismo como auto-evidente, y se toma como algo “natural” gracias al acuerdo “casi perfecto e inmediato” que obtiene, por un lado, de estructuras sociales como la organi-

zación 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. Así,

las personas dominadas, o sea las mujeres, aplican a cada objeto del mundo (natural y social) y en particular a la relación de dominación en la que se encuentran atrapadas, así como a las personas a través de las cuales esta relación se realiza, esquemas no pensados de pensamiento que son el producto de la encarnación de esta relación de poder... y que por lo tanto las llevan a construir esta relación desde el punto de vista del dominante como natural.

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”. Para él este acto se encuentra en las oscuridades de los *habitus*, o sea, en el conjunto de relaciones históricas depositadas en los cuerpos individuales, en la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción.⁴ Estos esquemas son de género y, a su vez, engendran género en sus diversas expresiones: normas, constreñimientos, represión.

La violencia simbólica reproduce las estructuras de dominación de género a través, por ejemplo, de la doble moral sexual imperante, que afirma la existencia de mujeres supuestamente decentes y las llamadas “putas”.⁵ El término *puta*, un elocuente ejemplo de la doble moral inherente a la cultura judeocristiana, funciona como estigma. Estigma, que en latín quiere decir marca o señal en el cuerpo, en sentido figurado es una mancha, un acto o una circunstancia que constituye una deshonor para alguien (Moliner, p. 1227); también se define como desdoro, afrenta o mala fama (Real Academia, p. 644). Encuentro que la definición más adecuada es la de Erving Goffman (1963), para quien estigma es “la situación del individuo inhabilitado para una plena aceptación social” (p. 7). Eso es, precisamente, lo que ocurre con las “prostitutas”: no logran una total aceptación en la sociedad.

En México el comercio sexual ha sido una actividad constante a lo largo del tiempo: existía entre los antiguos mexicanos y cobró una forma

más nítida con la llegada de los españoles. A lo largo de la Colonia evoluciona y pasa de un trato casi doméstico, o familiar, hasta convertirse en una actividad más pública;⁶ en el siglo XIX pasa por la etapa higienista y en el XX adopta las formas que impulsó la modernización: ante el intento gubernamental por abolir el comercio sexual, se sumerge en la clandestinidad, y después, al relajarse la prohibición, florece en una variedad de servicios sexuales (para clientela heterosexual y homosexual). Desde la lógica del mercado, y con apoyo en el discurso liberal, la ley no prohíbe a las personas que dispongan del propio cuerpo como una mercancía que se puede vender abiertamente; la penalización radica en el aprovechamiento que terceras personas hagan de la compraventa de sexo.⁷ Sin embargo, a pesar de múltiples transformaciones en las pautas del comercio sexual, en México persiste una situación: la moral pública no estigmatiza a los hombres y sí lo hace con las mujeres⁸ con quienes los primeros se relacionan sexualmente fuera del marco de legitimidad que representa una relación estable. El estigma ofrece una interpretación sobre el lugar de las mujeres en la sociedad, lugar que, aunque ha pasado por muchas e importantes transformaciones a lo largo del siglo XX, sigue todavía teñido con la doble valoración de la moral sexual. Por eso la mala fama o reputación sigue siendo, a principios del siglo XXI, instrumento de control ideológico y también castigo sexista.

El mercado del sexo: las mujeres se degradan, pero los hombres satisfacen una necesidad

Entre 1989 y 1991 realicé un trabajo de acompañamiento político a trabajadoras sexuales, y posteriormente desarrollé una investigación antropológica usando como metodología la observación participante y las entrevistas. Así conocí a un centenar de trabajadoras sexuales de las calles de la ciudad de México. Traté de manera cercana a una docena y entablé una relación de amistad con una de ellas. También departí socialmente con varias y conversé, en grupo y a solas, sobre muchas cuestiones relativas a su trabajo.⁹

Al año de la asesoría política, recibí una invitación a participar en la investigación internacional *Multi-Center Intervention Study on Commercial Sex*

Workers and HIV Transmission, que la AIDS and Reproductive Health Network llevó a cabo en México, Etiopía, Estados Unidos y Tailandia. El objetivo central era explorar el uso del condón entre las trabajadoras sexuales de la calle. En México esta investigación (Uribe *et al.*, 1991) integró métodos cualitativos y cuantitativos con una muestra de 914 trabajadoras sexuales a las que se les aplicó un cuestionario con ciento veinte variables; además, hubo ocho reuniones con grupos focales. Como la observación participante estuvo a mi cargo, realicé entrevistas a profundidad. El objetivo principal de mi trabajo de campo fue detectar y registrar las modalidades en la negociación del uso del condón, tanto de las trabajadoras como de los clientes; las actitudes de ellas frente a los clientes, la forma en que les proponían usar condón, las respuestas verbales de ellos, etcétera.

Cuando inicié formalmente el proceso de observación participante, aproveché mi experiencia en el trabajo político y mi relación de amistad con una de ellas. Por eso, para llevar a cabo la investigación, elegí los mismos cuatro *puntos*¹⁰ de comercio sexual en la ciudad de México que ya conocía: la calle de Sullivan, la zona alrededor de la Comisión Federal de Electricidad (CFE), el puente de Insurgentes y El Oro (ubicado entre Monterrey y Colima, en la colonia Roma). La duración del proceso de observación fue de casi diez meses, entre enero y octubre de 1990, con un periodo más intenso en El Oro. Organizado con el apoyo de las autoridades de la dirección de Epidemiología de la Secretaría de Salud y de Conasida, el *punto* de El Oro se convirtió en el lugar donde, durante varios meses, me “paré” cuatro o cinco noches a la semana, de diez de la noche a dos, tres o cuatro de la madrugada, dependiendo de la afluencia de clientes.

Además de pararme en ese *punto* con las *chicas*,¹¹ pasé muchas noches en los vestíbulos de los hoteles adonde llevan a los clientes. También visité otros *puntos* (Libertad, Meave) y merodeé por la Merced. En El Oro excepcionalmente me tocó hacer de chofer y conducir las junto con algún cliente de “a pie” (en general, los clientes se ponen de acuerdo desde el auto y quedan de verse en el hotel). Esto me dio la posibilidad de escuchar muchas pláticas y presenciar distintos tipos de intercambios y negociaciones.

Antes de documentar las estrategias de negociación del uso de condón para la prevención del contagio de sida, durante el tiempo de la asesoría

política observé algunos aspectos de la organización laboral de las mujeres que trabajan en la vía pública, en la ciudad de México, y me hice una idea general de las condiciones y rutinas del trabajo sexual femenino en “la calle”. Paulatinamente comprendí el sistema de trabajo de los *puntos*, el papel de las representantes y la multitud de negociaciones que se entretienen en torno a la actividad: desde la venta de ropa y maquillaje en abonos, hasta servicios de salón de belleza, transporte y cuidado infantil. La observación participante me permitió verificar la discrepancia entre lo que decían las *chicas* y lo que en realidad hacían. Aunque me apoyé en algunas entrevistas, la observación, el mero hecho de estar un buen número de horas con ellas, fue lo que me proporcionó la información crucial.¹²

A partir de lo que observé, entendí el trabajo sexual desde otra perspectiva. En los discursos que circulan sobre la llamada “prostitución”, en especial el de cierta tendencia del feminismo,¹³ esta actividad se considera como algo espantoso y terrible, un inframundo de víctimas femeninas. Me di cuenta de que la situación social de las trabajadoras sexuales es mucho más compleja que los estereotipos y los discursos que hay sobre ellas. Tal vez lo más impactante para mí fue comprobar que el mundo de la llamada “prostitución” no es un mundo distinto. El comercio sexual forma parte de la vida cotidiana, está inserto en procesos sociales que atraviesan toda la sociedad y tiene facetas muy sorprendentes. Además es un mundo que, aunque tiene su lógica propia, comparte la lógica cultural general; su funcionamiento obedece a procesos económicos hegemónicos y sus rutinas se incorporan en el imaginario colectivo mediante la literatura y el cine.

El discurso que hace aparecer al trabajo sexual como un “problema” de la mujer argumenta ciertas cuestiones básicas: falta de carácter, gusto por el dinero, degeneración sexual, etcétera. No se reconoce que las trabajadoras no actúan solas, ni que “la prostitución” es una forma de socializar a las mujeres. Por eso tampoco es algo que las deje absolutamente desprotegidas. Tienen un ambiente que no sólo las acepta, sino que las protege y las premia con una buena remuneración. Para todas las *chicas* con las que hablé, el tema del dinero aparecía como lo determinante en su opción laboral, y todas coincidían en señalar que el trabajo sexual era

el mejor pagado que podían conseguir, al tomar en cuenta su nivel escolar y profesional.¹⁴

A lo largo de mi estancia en el ambiente no sólo registré los contrastes de intereses y conductas de la diversidad de mujeres que conocí; también descubrí a los clientes. Sólo hablar de las mujeres que “venden sus cuerpos” y callar sobre los hombres que los “compran” es persistir en una concepción sexista. Desde la perspectiva tradicional, la sexualidad se piensa como un servicio que las esposas, supuestamente decentes, dan gratuitamente en el ámbito privado y que las trabajadoras sexuales venden en el ámbito público; en medio se encuentran mujeres que acceden a la actividad sexual por amor y por interés, y que, dependiendo de cómo se comporten públicamente, serán clasificadas como “decentes” o “putas”. Lo cierto es que el intercambio sexual (gratuito o comercial) fuera del matrimonio degrada *exclusivamente* a las mujeres. Los hombres no corren riesgo de afectar su reputación, pues la virtud en los hombres no se relaciona con su actividad sexual. Precisamente por esto la “prostitución” aparece como un síntoma que expresa lo que la escritora anarquista Emma Goldman (1977) denominó la síntesis del problema femenino:

No existe sitio alguno donde la mujer sea tratada de acuerdo con su capacidad, sus méritos, y no su sexo. Por lo tanto, es casi inevitable que deba pagar con favores sexuales su derecho a existir o mantener una posición. No es más que una cuestión de grados el hecho de que se venda a un solo hombre, dentro o fuera del matrimonio, o a muchos (Goldman, p. 29).

El comercio sexual resulta un campo privilegiado para estudiar las relaciones entre mujeres y hombres, pues no es sólo una actividad: es una institución social que refleja el ordenamiento social jerarquizado de género. Al comprender la estructura del modelo de valoración social de los sexos asentado en el género, se puede observar que en la “prostitución” se entrelazan las simbolizaciones a partir de pautas culturales que moldean lo sexual con marcas de dominación, subordinación, control y resistencia. Esto tiene un impacto en los procesos psíquicos que estructuran las necesidades

sexuales, de acuerdo con cierta organización de los significados de género, por ejemplo, lo que se considera “decente”. Que los varones no sean estigmatizados por su actividad sexual tiene que ver con la libertad que tienen como sujetos en relación con el uso del propio cuerpo. También los conflictos que surgen en relación con el uso del cuerpo femenino están vinculados con el estatuto de las mujeres, sólo que éstas no son sujetos, sino objetos. Por eso, en el caso de las mujeres, hay problemas no sólo cuando hay dinero de por medio, sino también en otras formas del uso del cuerpo femenino en las que no lo hay.¹⁵

De víctimas a luchadoras

Si se analiza el mundo de la llamada “prostitución” como un conjunto estructurado de posiciones, vemos que funciona como un campo, en el sentido que Bourdieu (1990) le otorga al concepto: una arena social donde las luchas y maniobras se llevan a cabo sobre y en torno al acceso a recursos. En ese campo, en México, hasta finales de los ochenta, las mujeres monopolizan el capital específico de objetos sexuales para la población masculina heterosexual. A partir de los noventa hay un crecimiento notable de travestis (hombres con apariencia de mujeres) como objetos de consumo de hombres heterosexuales. Sin embargo, a la fecha persiste el hecho de que el trabajo sexual, sea realizado por mujeres o por hombres, es culturalmente una posición femenina, marcada por la jerarquía de género, y quienes compran esos servicios son, casi exclusivamente, hombres.¹⁶ En el campo del comercio sexual las posiciones que ocupan las trabajadoras y los clientes/consumidores reproducen la configuración de las relaciones de *género*.

La reflexión sobre la “prostitución” conduce a muchas vertientes. Estas páginas se centran en aspectos vinculados con el estigma. Hoy es vigente lo que Jacques Rossiaud (1978) afirmó respecto de la época medieval: el destino de una mujer es tributario de su fama pública (Rossiaud, p. 44). Y si la reputación sexual de las mujeres es un bien que se mancha con simples alusiones, la situación es irreversiblemente definitiva para las “prostitutas”.

El estigma afecta su identidad social y opera como el mayor obstáculo para sacar provecho de la situación económica, y para organizarse y transformar sus condiciones de trabajo.

En promedio, las trabajadoras sexuales que traté tenían un mayor ingreso económico que las demás mujeres de su mismo grupo de pertenencia; sin embargo, esto no redundaba necesariamente en una mayor independencia, ni las liberaba de sus obligaciones domésticas. Además del estigma, ellas vivían todas las formas de opresión de género ligadas al machismo. En la relación amorosa o familiar, se les exigían las “virtudes” femeninas más valoradas: la sumisión y la abnegación. La identidad social que reivindicaban por encima de todo era la de madres.¹⁷ Cuando tenían que emitir un juicio u opinión sobre algo, usaban esa identidad como “escudo” e iniciaban su frase con: “Yo, como madre, pienso que...”.

Si bien el ser trabajadoras sexuales implica estigmatizarse públicamente, también en lo privado les genera culpa. Encontré que entre las trabajadoras sexuales el estigma incrementa el estancamiento en el sacrificio que se suele dar bajo la identidad de “madre”. El discurso de sacrificarse por los hijos era compartido ampliamente y su compromiso materno se expresaba como amor incondicional, abnegación absoluta y decisiones heroicas.

Nuestra cultura favorece una mentalidad victimista que homologa maternidad-amor-servicio-victimización, y la hipervaloración social de la maternidad facilita la aceptación que las propias mujeres hacen de cualquier sacrificio y justifica, ante ellas mismas, el hecho de “prostituirse”. Así, el sufrimiento aparece como elemento constitutivo del amor materno y resulta la coartada perfecta para expiar la culpa provocada por el estigma.

La mistificación que las trabajadoras sexuales hacen en torno a la abnegación materna deriva en una dificultad de asumir una postura política distinta. Si bien las loas que hacían a la maternidad eran muy similares, encontré diferencias generacionales. Por ejemplo, la forma en que decían manejar su tiempo en la casa es muy distinta: las más jóvenes tenían una actitud menos victimista, hablaban de cómo se divertían cuando estaban en sus casas, mientras que las respuestas de las de más de treinta y cinco años iban en el sentido de que ellas no se divertían, *puro sacrificio para sacar a los hijos adelante*; en el tiempo libre hacían el trabajo doméstico, y algunas

aceptaron que veían *un poco* la televisión. En cambio, las chicas más jóvenes, que ya tenían uno o dos hijos, sí encontraban tiempo para divertirse.¹⁸

Me sorprendió la multiplicidad de actitudes y recursos que estas mujeres desplegaban, ante los clientes y ante el propio círculo de compañeras. Pero, a pesar de que a veces sus tácticas funcionaban para sacar ventaja de la situación en el corto plazo, era evidente que les dolía la estigmatización. De ahí la resignación o el cinismo que expresaban. Una respuesta agresiva se dio en relación con las otras mujeres, las “decentes”. Escuché varios comentarios resentidos contra las mujeres casadas, por ejemplo, la afirmación de que la mujer casada es más “puta”: *Las casadas no son tan decentes como creen, son más “prostitutas” que nosotras porque tienen relaciones sexuales gratuitas, las dan por gusto*. Estas actitudes son fruto, también, de la violencia simbólica.

Aunque la mayoría de las *chicas* compartía dos estereotipos culturales —el de la pecadora y el de la víctima—, a finales de los años ochenta y principios de los noventa, en la ciudad de México, el trabajo de prevención del sida se introdujo en el ambiente de la “prostitución” como un elemento que permitió a muchas empezar a abordar su actividad, y el estigma, de una manera diferente. Con la campaña de Conasida no sólo se logró generar una conciencia de la realidad fatídica de esa enfermedad, ya que la desinformación estaba muy generalizada, sino que se logró despertar la necesidad de organizarse.

La posibilidad de sentarse a una mesa de negociación con las autoridades, más el apoyo de algunas figuras públicas, provocaron el inicio de un cambio simbólico en su autoimagen. Por primera vez funcionarios gubernamentales las trataron con respeto y se las nombró “promotoras del sexo seguro”. Esto motivó a un gran número de trabajadoras a incorporarse a la campaña de uso del condón promovida por Conasida. Al revalorar su papel como colaboradoras clave en la prevención, algunas empezaron a considerarse luchadoras sociales y a exigir ser tratadas como agentes del cambio por su esfuerzo en la lucha contra el sida. Un pequeño grupo politizado empezó a autonombrarse “trabajadoras del sexo comercial” o “sexoservidoras”¹⁹ e inició un cuestionamiento sobre la discriminación que desembocó en procesos personales de politización y autoestima. Aunque fueron muy

pocas las que vivieron esta transformación, su influencia se dejó sentir en el ambiente del trabajo sexual en algunas zonas de la urbe. Sin embargo, de manera rápida y triste, las *chicas* se dieron cuenta de que aunque ganaban un mejor trato no lograban respetabilidad: el estigma de “puta” no se borra fácilmente.

El elemento que más alentó a las trabajadoras sexuales a involucrarse en el proceso de prevención del sida, además de la preocupación por el destino de las compañeras infectadas, o la necesidad de lograr una cierta protección a su actividad, fue lograr un cambio de su valoración social. Ahora bien, para que las trabajadoras sexuales puedan reconocerse de otra manera, requieren comprender el carácter político de esa esfera que han vivido como “personal”. Si ellas tuvieran una visión más amplia de las contradicciones capital-trabajo, dejarían de ver la llamada “prostitución” como un problema individual y la podrían interpretar como una respuesta al acceso desigual a las oportunidades educativas, a la carencia absoluta de seguridad social y al hecho incontrovertible de que la prostitución es la ocupación mejor remunerada para las mujeres.

Nuevas prácticas, nuevas subjetividades, ¿nueva moral?

Bourdieu comenta en su análisis de la violencia simbólica que la persona que es confrontada por actos de violencia simbólica no puede decodificar los signos relevantes para comprender la significación social escondida y se vuelve cómplice al reproducirla. Las expresiones resentidas de mujeres estigmatizadas como “putas” sobre las supuestamente “decentes” son un claro ejemplo de la reproducción de la violencia simbólica, y de su incapacidad para entender hasta qué punto unas y otras son víctimas de la misma valoración sexista. Bourdieu afirma que las mujeres lograrán liberarse sólo mediante una acción colectiva: una lucha simbólica capaz de desafiar prácticamente el acuerdo inmediato de las estructuras encarnadas y objetivas. Se trata, nada menos, que de una revolución simbólica que cuestione los propios fundamentos de la producción y reproducción del capital simbólico. Lograr eso requeriría, sólo para empezar, una comprensión compartida

de ambas, “putas” y “decentes”, sobre su colaboración inconsciente en la reproducción del estigma.

Si la única forma de enfrentar la violencia simbólica es redefinir los términos simbólicos, lograr esto resulta muy complejo para las trabajadoras sexuales, pues para modificar las pautas valorativas de su actividad necesitarían poner en evidencia una contradicción del comercio sexual: venderse sexualmente es abyecto, mientras que comprar sexo es una necesidad. El no tener un apelativo para nombrar a los clientes²⁰ encubre el sentido relacional de dicha práctica y deposita exclusivamente en las mujeres la degradación. También sirve para eludir la persecución policiaca y moral de los clientes, misma que recae exclusivamente en las trabajadoras, mientras que a ellos no se les exige la menor responsabilidad legal, ni siquiera un control sanitario.²¹ Es necesario registrar que existe el otro lado de la moneda para deslindar que en la “prostitución” no está juego en una cuestión de debilidad o perversión del carácter femenino, como todavía se cree, sino algo de la relación hombre-mujer, donde se juegan elementos de poder, control y, de manera inconsciente, necesidades psíquicas.²²

El proceso de toma de conciencia y de acción política ha resultado muy difícil para las trabajadoras sexuales, tanto porque en la violencia simbólica comparten la concepción desvalorizada que hay sobre ellas, como porque se trata de mujeres, o sea, de personas con dificultades ante las formas tradicionales de la participación política. Además, hasta muy recientemente las trabajadoras sexuales carecían de instancias de organización propia y no se movilizaban públicamente. Hasta la fecha, representan un sector por el cual los partidos y grupos políticos no tienen interés.

Ahora bien, la transformación de los usos y costumbres que gobiernan la vida cotidiana no se realiza de un día a otro. Redefinir simbólicamente el comercio sexual supone un trabajo cultural a muy largo plazo. Una perspectiva de largo alcance permite registrar los vaivenes del modelo cultural sobre el cual se asientan nuestras prácticas actuales. Por ejemplo, otra expresión de la violencia simbólica, menos obvia que la estigmatización, pero muy insidiosa, es la conceptualización de la “prostitución” como un trato de carácter privado de compraventa de servicios. Esta concepción contractualista plantea que la “prostitución” es un trabajo como cualquier otro, y

que quienes se dedican a esta actividad son simples trabajadoras. Bourdieu señala que una manera de llevar la violencia simbólica a un grado más alto es la negación y disimulación. Conceptualizar la “prostitución” como sólo un trato privado entre una persona que vende y otra que compra encubre su aspecto de institución social, oculta la ausencia de los mínimos derechos laborales de estas trabajadoras y no registra el estigma. Sin embargo, dentro de las coordenadas liberales y del mercado se da una interesante contradicción en el contractualismo del ámbito sexual:²³ la que hay entre la supuesta libertad individual en el uso del propio cuerpo y la prohibición de utilizar la sexualidad como mercancía. Por eso, en la medida en que las trabajadoras sexuales se organizan para la defensa de sus derechos básicos, redefinen los términos simbólicos desde la revalorización de su trabajo.

En este sentido, es importante el fenómeno que despunta con fuerza en los países desarrollados y que nos enfrenta con uno de los dilemas menos comunes en México: la reivindicación de las trabajadoras sexuales que plantean la libertad de elección de su trabajo en el marco de la defensa de sus derechos humanos.²⁴ ¿Qué significa ver a la llamada “prostitución” como un trabajo elegido? ¿Hasta dónde se trata de una racionalización a posteriori? ¿Qué supone entrar en el mercado del sexo? ¿Qué implica estar en la ilegalidad del mercado? ¿Por qué las mujeres quieren establecer legalmente contratos de compra y venta de sexo?

Si tomamos como referencia lo que ocurre en Europa, la demanda de la libre elección de ese trabajo quiere decir “estar conscientemente en el escenario del sexo comercial: cada gesto, cada fingimiento, cada prestación, forma parte del ingreso con todas las de la ley en el escenario del mercado: hacer como que se da más para obtener lo más posible, como cualquier otro comerciante” (Tabet, 1987). Esta postura se desmarca del estigma y aprovecha la ventaja fisiológica de ser mujer.²⁵ Pero, sobre todo, introduce un elemento subversivo: la dimensión imaginaria de las mujeres sobre ellas mismas evoluciona, y de sentirse “putas”, pasan a asumirse como trabajadoras. Aceptar la “prostitución” como un trabajo elegido es una forma de neocontractualismo de las “prostitutas” politizadas, que plantean su derecho a elegir y a ser *putas honestas*. Esta demanda obliga a admitir los nuevos procesos psíquicos y sociales de las personas que se

dedican voluntariamente al comercio sexual. Así, poco a poco, se construye una reconceptualización de la “prostitución” que favorece una nueva manera de hacer compatible la aspiración de igualdad social entre mujeres y hombres, con una inédita igualdad sexual entre los seres humanos que acceden al comercio sexual en cualquiera de las dos posiciones: la persona que compra o la que vende. Si bien es temprano para medir el impacto de este proceso en las mentes de una generación de jóvenes trabajadoras, resulta evidente que el ingreso en el país de otros valores respecto al trabajo sexual y al papel de las mujeres está trastocando los patrones básicos de la valoración social.

Quiero vincular la actitud de las trabajadoras sexuales de este movimiento neocontractualista y la existencia de la figura de *puta honesta* de los antiguos mexicanos. Mi intención es, por un lado, mostrar que las caracterizaciones de las personas que se dedican al trabajo sexual han cambiado históricamente, y seguirán cambiando; y por otro lado, que como las batallas por la resignificación simbólica también se libran en el lenguaje, eliminar términos con connotaciones denigrantes —como el de “prostituta”— e introducir términos políticamente correctos, como el de trabajadora sexual, sexoservidora o *puta honesta* son un primer paso en la resimbolización de esta actividad.

Al reflexionar sobre su condición y rechazar el moralismo con que se trata el tema, las trabajadoras sexuales instauran el oxímoron de las *putas honestas*. El término *puta honesta*, que las europeas utilizan para referirse a su voluntad de estar dentro de la ley, pagar impuestos y tener seguridad social, suena extraño en el contexto actual. Sin embargo, dicho apelativo tiene en México un antecedente histórico que vale la pena traer a colación, no sólo como coincidencia curiosa, sino también como recordatorio a propósito de la maleabilidad de usos y costumbres, que cambian, y pueden volver a cambiar.

La visión católica española: tolerancia, manga ancha y vista gorda

Para desarrollar una comprensión distinta sobre el comercio sexual es imprescindible aceptar que las formas de intercambio sexual que hoy conocemos no son naturales, sino que han sido, y siguen siendo, construidas. Ya Foucault (1977, 1986 y 1987), en su análisis histórico de la sexualidad occidental, tocó el corazón del asunto: en el pasado el sexo existía como una actividad o una dimensión de la vida humana, mientras que en la actualidad se vive como una identidad. Nuestra cultura ha establecido un lazo poderoso entre la identidad de las mujeres y su actividad sexual. Esto provoca su vulnerabilidad social de cara a los varones con quienes tienen relaciones sexuales.

En el México prehispánico, a la llegada de los españoles, la existencia del comercio sexual era un hecho corriente, aunque el verdadero sentido de esta actividad no se ha desentrañado. Roberto Moreno de los Arcos (1966) infiere que existieron varias formas de “prostitución”, lo cual deduce a partir de los distintos nombres con que se designaba a las mujeres que entraban en tratos carnales. El más común era *ahuianime*, del verbo *ahuia*, alegrar, por lo cual Moreno de los Arcos, siguiendo a Miguel León-Portilla, las designa como “las alegradoras”. Alfredo López Austin discrepa de tal traducción y propone, a su vez, que se trata simplemente de “las alegres” (López Austin, 1998). La diferencia es sustancial: una alegradora se define en relación con otra persona, a la que alegra, mientras que una mujer alegre lo es en sí misma.

Había otros nombres distintos: la “que se da a alguien”, “la que vende su trasero”, la “mujer de muchos meneos”, “la que vive mirando a todas partes”, la “mujer deshonesto”, la “persona carnal y lujurioso” y, muy desconcertante para la mirada actual, “la prostituta honesto”. Moreno hace un repaso de cómo los textos clásicos se refieren a estas mujeres. Empieza por fray Toribio de Benavente, quien señala que “no había lugares particulares ni casas diputadas donde estuviesen”. También Torquemada sostiene lo mismo: “puesto que no tenían casa señalada, ni pública para la ejecución de su mal oficio, sino que cada qual moraba donde le parecía y el acto deshonesto en que se ocupaba servía de lugar público, y en el mismo vicio se hacía pública y se manifestaba”.

Sahagún (1956) es quien trata con más extensión el asunto, describiendo con todo detalle a la prostituta y sus actividades. Entre sus costumbres están: “es andadora o andariega, callejera y placera, ándase paseando, buscando vicios, anda riéndose, nunca para y es de corazón desasosegada...” (tercer tomo, pp. 129-130).

Eso no obsta para que en los códices Matritense y Florentino las referencias a las “putas” sean muy duras: malvada, lujuriosa, vendedora de su cuerpo, borracha, afligida, pervertida, víctima para el sacrificio, cautiva de los dioses, destruida para los dioses, vanidosa, presuntuosa, libertina. Pero a pesar del repudio social, las prostitutas nahuas andan alegres por la calle y se enorgullecen de lucirse y embellecerse.

En su texto, Moreno establece la distinción entre “prostitución” hospitalaria, religiosa y civil o legal, y afirma que, al menos durante la Conquista, la sociedad azteca conoció la fórmula de recibimiento a los extranjeros, que él llama “prostitución” hospitalaria. Es probable que la “hospitalidad sexual” se haya ido transformando hasta convertirse en una “hospitalidad sexual religiosa” que dio pie a lo que se llamó “prostitución sagrada”. Sin embargo, Moreno también señala que la “prostitución” religiosa podría haber tenido la función de “prostitución” con beneficio militar. Ana María Atondo (1992), en su espléndida investigación sobre la “prostitución” novohispana, consigna una tipología que estableció Serge Gruzinski. Según ella este historiador distingue:

una prostitución “ritual”, valorizada porque tenía un papel social y religioso, en la medida en que alegraba “el reposo del guerrero o las últimas horas de las víctimas destinadas al sacrificio”; al mismo tiempo existía una prostitución “fatal”, percibida como efecto del destino. La tercera variante era la prostitución desviante (Atondo, pp. 19 y 20).

En lo que todos los estudiosos coinciden es en que no había espacios especiales para el comercio sexual. Esto resulta muy significativo, pues alude a la ausencia de las ideas de contaminación y pureza por las cuales, en la España medieval, las ramerías estaban obligadas, mediante una reglamentación

estricta, a distinguirse y separarse de las mujeres supuestamente decentes. Tal vez el ejemplo más conocido sea el del reino de Valencia, donde existió la mayor y más importante zona de “prostitución” de la época. Ahí se desalojó a las mujeres de las casas que habitaban, tanto dentro de la ciudad como en los arrabales, y se las obligó a que fueran a residir forzosamente al barrio de las “malas mujeres”, con la intención de controlar el ejercicio de la “prostitución”, además de instaurar espacios delimitados para ella. En España, al igual que en Francia, se dictaron normas sobre el atuendo diferenciador que debían usar las mujeres.²⁶ Pero de nada sirvió vestir las mujeres distinto, ya que las mujeres del pueblo copiaron inmediatamente la moda. Cuando Alfonso XI las obligó a vestir tocas azafranadas para distinguirlas de las mujeres honradas, las amas de casa españolas dieron también en usar ese aditamento (Núñez Roldán: 85).

Atondo (1992) señala que la “prostitución” que se practicaba en España, a finales del Medioevo, se ejercía, generalmente, bajo el control de proxenetas o alcahuetas, con un limitado margen de acción de las mujeres. Atondo rastrea el proceso desde finales del siglo XIV, mismo que va mostrando la tendencia medieval europea hacia “la exclusión de estas desviaciones de la conducta” que la Corona considera que deben vigilarse (Atondo: 331), por lo cual las mujeres “públicas” requerían de celestinas, alcahuetes y lenones.

Apenas en el siglo XVIII despuntan formas distintas de establecer relaciones de compra-venta sexual, y por primera vez, en 1711, aparece el término “prostitución”. La actividad represiva de la justicia real o eclesiástica se dirigía principalmente contra los intermediarios; por ello la mayoría de las alcahuetas o celestinas tenían un *cover up*, otro oficio que les servía de tapadera. Sin embargo, poco a poco la tolerancia hacia las mujeres se empieza a extinguir y aumenta la represión contra las mujeres públicas y las cortesanas (la diferencia básica entre unas y otras es que las mujeres públicas se mueven en el ámbito doméstico, mientras que las cortesanas se ubican en el ámbito público).

El panorama de lo que ocurría en la España medieval es el de una sociedad vitalista y carnal, donde las oscilaciones y ambigüedades de la Iglesia católica construyeron posiciones hipócritas con respecto al comercio

sexual. Ésa fue la moral sexual con la cual los conquistadores llegaron a América. Y aunque las leyes eran, al menos en teoría, las mismas, la realidad imponía “tolerancia, manga ancha y vista gorda” (Núñez Roldán: 109) ante cuestiones que en España habrían sido perseguidas.

Desde el catolicismo, la Corona española impulsa el modelo dicotómico de mujer “decente” y “puta”, que confluye, desde finales del siglo XVIII y a lo largo del XIX, con la idea, en la cultura europea, de la mujer pura y casta (Leites, 1990). Bourdieu y Wacquant (1995) elaboran sobre la asimetría de estatus adscrito a cada sexo en la economía de los intercambios simbólicos:

En tanto que los hombres son los sujetos de las estrategias matrimoniales a través de las cuales procuran mantener o acrecentar el capital simbólico, las mujeres siempre son tratadas como objetos de estos intercambios dentro de los cuales ellas circulan como símbolos predispuestos a sellar alianzas. Estando así investidas de una función simbólica, las mujeres se ven obligadas a trabajar continuamente para salvaguardar su valor simbólico, conformándose al ideal masculino de la virtud, definida como castidad y pudor, y proveyéndose de todos los atributos corporales y cosméticos susceptibles de acrecentar su valor físico y su poder de atracción (Bourdieu y Wacquant, p. 124).

Así, desde esta valoración desigual, la reputación sexual de las mujeres se vuelve un mecanismo de control. Esta doble moral sexual no sólo libera a los hombres de tener que llevar una vida similar a la de las mujeres, sino que también refuerza su papel como el más poderoso de los dos sexos (Leites, p. 136).

La puta honesta o *maauiltiani*

La ola moralizadora de los evangelizadores logró imponer y afianzar las costumbres que traían los conquistadores, y borrar no sólo las formas autóctonas

de comercio sexual, sino también la moral más libre que las acompañaba. Tanto Dávalos como Moreno y Gruzinski comparten una certeza: los textos permiten atisbar formas de intercambio sexual no marcadas por el estigma. En esto es clave el término que alude a la “puta honesta”. El padre Molina en su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* establece la distinción entre “maauiltia” (ramera) y “maauiltiani” (puta honesta). Aunque no hay más elementos que la traducción en cuestión, tanto Moreno de los Arcos como Dávalos ponen en evidencia ese término extraordinario. Si hoy nos resulta incomprensible la existencia de una puta sin estigma ¿qué decir de los españoles, que traían introyectada la moral católica y no podían concebir a una “puta honesta”, o sea, al hecho de prostituirse sin cargar con el estigma?

El conflicto que los frailes historiadores deben de haber vivido ante formas de la relación sexual ajenas a las normas occidentales también puede ser atisbado en algunas lecturas de sus crónicas. Enrique Dávalos López (2002) hace una notable exploración crítica de los discursos acerca de las culturas sexuales del México prehispánico, a partir de las concepciones, creencias y valores sexuales de un determinado núcleo de frailes.²⁷ En su ensayo “Templanza y carnalidad en el México prehispánico”, Dávalos señala que los frailes historiadores formaron un grupo bastante homogéneo en cuanto que “representaron los valores del clero regular reformado, sumamente riguroso en los votos de pobreza y castidad, y crítico ante las costumbres sexuales de la sociedad y la Iglesia de su época” (p. 6). Para estos historiadores religiosos era “inconcebible tratar el deseo, el placer y las prácticas sexuales sin condenarlas a la vez” (p. 81). Seguramente esta actitud condicionó su trabajo, desde la selección que hicieron de sus informantes, la reserva con que manejaron ciertos temas y el silencio que guardaron sobre ciertos aspectos. Por eso su censura, voluntaria o involuntaria, está presente en los textos que escribieron.

No obstante, Dávalos atisba en las crónicas una cultura sexual indígena muy distinta, donde se rendía culto al erotismo con diversas clases de actividad sexual ritual, además de que las relaciones premaritales eran una práctica común y que la poligamia permitía a los hombres disponer de un grupo de mujeres, como servidoras y amantes. Por ello Dávalos relativiza el sentido de la unión marital, que los frailes subrayaron con vigor occidental.

En el caso de la prostitución, Dávalos cuestiona la división entre prostitutas y sacerdotisas que los frailes quisieron remarcar a partir de su modelo europeo: las rameras y las monjas. Esa oposición respondía al esquema ideológico que traían los frailes, pero no estaba tan tajantemente marcada en las culturas locales. Como las prostitutas en sí no representaban un conflicto doctrinal para los frailes, pues la Iglesia católica medieval en ese momento las aceptaba y el gobierno español las protegía y regenteaba, los historiadores no se escandalizan cuando parecen encontrar en las prácticas que veían algo similar a lo existente en la Nueva España. Estos religiosos buscan cierto paralelismo entre la prostitución indígena y la española, por eso les sorprende tanto que los indios no tuvieran a las rameras segregadas en barrios, calles y casas especiales, y que se confundieran con las buenas mujeres. El sentido de esto alude, claramente, a la ausencia de estigma.

Dávalos propone que si se revisan los textos con más atención, no resulta tan fácil establecer una dicotomía entre las putas y las decentes. “En primer lugar, porque las alegres, o rameras indianas, contaban con un singular reconocimiento social y religioso.” En la prostitución religiosa entre los mexicas las putas aparecían no sólo como “una especie de premio para los guerreros destacados” (p. 23), sino que además eran protagonistas de ceremonias religiosas.

En segundo lugar, porque “ciertas sacerdotisas o monjas de los templos escuelas cumplían funciones sexuales-religiosas”. Las estudiantes sacerdotisas del *telpochcalli* gozaban de ciertas licencias en su comportamiento sexual. Los nobles ofrecían regalos y comida a las sacerdotisas a cambio de pasar la noche con algunas de sus alumnas. Al cotejar fuentes en náhuatl, Dávalos insiste que la traducción castellana de Sahagún oscurece esa posible forma de intercambio sexual.

Dávalos muestra cómo los significados culturales sobre la prostitución no coincidían y exhibe varios elementos que sugieren que las sacerdotisas o monjas del *telpochcalli* realizaban prácticas sexuales, las prostitutas participaban en las fiestas religiosas, y probablemente sacerdotisas y mujeres alegres no estaban tan diferenciadas como entre los españoles. No es de extrañar que los frailes resolvieran esa contradicción eliminando las referencias relativas a esa situación, aunque algunas se les colaron.

A estos cronistas no sólo les resultó escandalosa la forma en que estos indios tenían relaciones sexuales, de manera abierta, sin estigma, sino que además, al escribir sus crónicas y relatos, censuraron, consciente o inconscientemente, ese intercambio sexual. Con el tiempo, en especial con el impacto cultural de la Conquista, esa forma de comercio sexual se transforma en un fenómeno objeto de regulación y estigmatización.

La referencia histórica de la *maawiltiani* muestra que en la estigmatización de la “prostitución” femenina por los conquistadores españoles se diluyeron los *habitus* de los antiguos mexicanos. Esto tiene que ver con el proceso de encarnación (de *embodiment*, es decir, de organización en el cuerpo) de las prescripciones culturales. La cultura se encuentra codificada en el cuerpo —encarnada e introyectada psíquicamente— y se expresa en las prácticas y representaciones. Desde la perspectiva de hoy, resulta apasionante analizar cuáles son los límites que la cultura española impuso al comercio de la sexualidad. Habría también que investigar las resistencias que se tejieron en torno a ella. Lo que deja ver este atisbo al pasado es que el comercio sexual ha vivido una transformación en el imaginario colectivo y en las prácticas sociales. A partir de la época novohispana se pasó de las “putas honestas” a las “putas”, llanamente. Pero así como de un modelo aceptador se pasó a uno estigmatizante, de la misma manera se puede suponer que por las nuevas demandas y ofertas de quienes compran y quienes venden²⁸ sexo es muy probable que se dé una reformulación del trabajo sexual.

Así como el discurso de los frailes ocultó una relación que desentonaba con la mentalidad europea, pues claramente no podían concebir que se podía ser al mismo tiempo puta y honesta, de la misma manera hoy se tienen dificultades similares para reconceptualizar el “oficio más antiguo”, según dice el lugar común. Una nueva forma de entender el comercio sexual tiene que fundarse en la aceptación de que el trabajo sexual no significa siempre ocupar un lugar degradado, de sumisión o de victimización. En México, las actitudes vitales de varias trabajadoras sexuales y las formas de manejar su vida laboral distan de una posición de víctima; al contrario, se acercan a subvertir muchas definiciones tradicionales de género. ¿Cómo interpretar, pues, los nuevos fenómenos asociados al comercio sexual?

El necesario análisis que hay que realizar sobre la “prostitución”

debe arrancar de la certidumbre de que el fondo del problema no es la mercantilización de la actividad sexual. La llamada “prostitución” está, sin duda, cruzada por el dinero, pero no se circunscribe a la comercialización de servicios sexuales, sino que alude a una concepción dual de la Mujer. En esta concepción binaria que hay de las mujeres —“putas” y “decentes”— parecería que unas son el complemento de las otras, que son las dos caras de una misma moneda, y que unas desean lo que las otras parecen tener.

El *continuum*: las decentes deshonestas y las putas honestas

Al interrogarse con rigor sobre las circunstancias en las que las mujeres acceden a una relación sexual y descubrir que no son tan diferentes entre sí las que se venden abiertamente de quienes acceden a distintas formas de intercambio de servicios sexuales (por seguridad económica, por una posición social), el pensamiento feminista delineó una tenue frontera.²⁹ Aunque la llamada “prostitución” es la actividad exclusiva de un grupo determinado de mujeres, también es una actividad complementaria de un grupo muy amplio de amas de casa, estudiantes y trabajadoras que aumentan sus ingresos económicos de esa manera. Esto llevó a que muchas feministas afirmaran en un momento: “Todas las mujeres somos putas”, una afirmación provocadora que debe matizarse para que se capte el sentido en que se formuló.

De alguna manera, aceptar que apenas hay una tenue línea entre la actividad exclusiva y la esporádica era también reconocer que la mayoría de las otras mujeres trabajadoras (profesionistas, secretarias, amas de casa, enfermeras, etcétera) también usan su sexualidad para otros fines más allá del puro placer sexual. De ahí que decir *todas somos putas* era una forma de decir *las putas son honestas*. Con la frase provocadora se explicitaba la percepción de que el estigma es injusto, y que se debe acabar con él. Por eso me parece importante una línea de pensamiento como la de Paola Tabet (1987), quien señala que se debe dejar de pensar que existe un modelo único de relaciones prostituidas frente a otro modelo único de relaciones sexuales gratuitas y, en vez de ello, ver un *continuum* de formas más

o menos reguladas de servicios sexuales que tienen mujeres y hombres, a cambio de varios tipos de intercambio y/o compensación.

Entre las aproximaciones que deben hacerse al analizar la situación social de las trabajadoras sexuales, además de reconocer el *continuum* entre ellas y las amas de casa, está la de interpretar la relación sexual como una acción instrumental, en vez de como una acción expresiva.³⁰ Dicho en otras palabras, para las mujeres la tradición perfila la relación sexual como la forma de expresar emociones, especialmente amor; pero sabemos que en la práctica la relación sexual es también un intercambio. ¿Por qué se acepta moralmente la transacción que hace el ama de casa, con el servicio sexual implícito, y se rechaza el caso explícito de la “prostituta”? Si revisamos los intercambios sexuales entre mujeres y hombres se derrumba la idea de una división tajante entre prostitutas y amas de casa, y en cambio aparece el *continuum* entre ellas y también entre lo que se considera una conducta normal y una patológica. Son claras las similitudes que hay entre la rutina laboral, tan estigmatizada, de las trabajadoras y la de muchísimas mujeres “decentes”, que frígidamente cumplen su rutina sexual con el marido a cambio de diversos grados de sustento o gratificación. Hay dificultad para reconocer el nexo entre aquello que se presenta como patología social (el trabajo sexual retribuido monetariamente llamado “prostitución”) y lo que se presenta como normalidad social (el trabajo sexual del ama de casa, retribuido en bienes y servicios). Aunque hay un umbral entre la “prostitución” profesional y otras formas de servicios sexuales retribuidos, el fondo es demasiado parecido como para no interrogarse sobre él.

Hoy en día, en México, el comercio sexual tiene una dimensión permanente en la vida urbana. Transformándose a lo largo del tiempo, entretejiéndose con aspectos económicos (como el mercado laboral y el desempleo), y cruzándose con los ajustes y desajustes causados por cambios demográficos o en el mercado matrimonial, a finales del siglo xx, la “prostitución” se torna en un fenómeno muy extendido, que engloba diversos tipos de actividades, jerarquizadas económica y socialmente, algunas clandestinas, otras más públicas como el *taloneo* en la calle, y unas cuantas más semificiales, como la refinada atención de *call girls* de alto

nivel, parte de las transacciones políticas y de negocios respetables y con prestigio.

Aunque la “prostitución” no está prohibida, pues la ley no impide a las personas que dispongan del propio cuerpo como una mercancía que se puede vender abiertamente, hay una penalización: el aprovechamiento que terceras personas hagan de la compraventa de sexo. La íntima relación del comercio sexual con el poder se refleja en varias cuestiones, entre las que destacan la magnitud del involucramiento de las autoridades policíacas y judiciales, y la impunidad del negocio de lenones y lenonas de diversos rangos. Están los de altura, que manejan circuitos de artistas, modelos y edecanes, *call girls* para políticos y empresarios; los de en medio, dueños de hoteles, bares y estéticas; y los de abajo, los padrotes y madrotas, algunos asumidos como representantes ante las autoridades. Las escasas denuncias por lenocinio que llegan a tribunales no afectan realmente a quienes controlan la “prostitución”, y en cambio la amenaza de ser acusadas de lenonas sí impide a las “prostitutas” trabajar autónomamente e independizarse.

Para las mujeres, trabajar aisladas significa un riesgo mortal, y necesitan arreglos colectivos que las protejan de los clientes locos, drogados y violentos que con frecuencia les llegan. Sin embargo, por la actual tipificación del delito de lenocinio un grupo de mujeres no puede rentar un espacio y trabajar por su cuenta, pues quien tenga el contrato del departamento a su nombre puede ser consignada por las autoridades como lenona. Ante la dificultad para asociarse laboralmente entre ellas, las trabajadoras sexuales tienen que ingresar en los esquemas organizados del comercio sexual. Por eso, para detener los atropellos, una exigencia de algunas trabajadoras es la de retipificar el delito de lenocinio, de tal manera que no pueda ser usado contra ellas mismas. Así, la apertura de sus propias microempresas, lejos de las mafias, se perfila como un mecanismo para obtener una mayor reapropiación de los beneficios de su trabajo.

No hay que creer que el trabajo sexual va a desaparecer en un futuro próximo. La persistencia de servicios sexuales comerciales en países donde la sexualidad tiene un estatuto más aceptado que en México y donde existen variados apoyos del Estado hace pensar que la “prostitución” no se acaba con una mayor liberalidad sexual, ni con un amplio sistema de

seguridad social. Por ello es imprescindible desarrollar una comprensión no moralizante de esta actividad, desligándola de las valoraciones sexistas de género. Esto debería conducir a una decidida defensa de los derechos humanos, civiles y laborales de quienes se dediquen a esta forma de subsistencia. Para ello es crucial distinguir entre lo que significa estar en ese escenario como comerciante, y haber llegado por la vía de la violencia del secuestro u otro tipo de abusos y engaños. No es lo mismo el comercio sexual dentro de la ley, que el tráfico ilegal. Las trabajadoras sexuales deberían contar con condiciones de trabajo seguras y mecanismos fiscales adecuados, y tener derechos y obligaciones similares a los de otras trabajadoras. La elección del comercio sexual como la opción menos mala o mejor retribuida se está dando de cara al desempleo y a las opciones mal pagadas del trabajo femenino tradicional. Esta revaloración del trabajo sexual, totalmente distinta a ser engañada, secuestrada o mantenida drogada, requiere una nueva normatividad legal con la cual enfrentar el verdadero lenocinio.

Habría, tal vez, que intentar responder qué significa, en una sociedad en la cual todo se mercantiliza, que esté estigmatizado aquello que las mujeres pueden vender comparativamente mejor de su fuerza de trabajo. ¿Dónde radica la justificación para aceptar el sexo como valor de uso y rechazarlo como valor de cambio? Al ver el comercio sexual como un campo privilegiado para desentrañar la lógica de las ideas que articulan las relaciones entre mujeres y hombres, el estigma y las dificultades legales a la venta de sexo aparecen como mecanismos necesarios para sostener la subordinación femenina. Es necesario revisar la comprensión vigente del orden cultural a partir de los conflictos que genera la aceptación de dicho orden, en especial, a partir de la capacidad de acción consciente (de *agency*) de los sujetos frente a la violencia simbólica. El análisis del sexismo en la estigmatización unilateral del comercio sexual ayuda a comprender cómo los sujetos femeninos y masculinos aprehenden y vuelven subjetivas las relaciones sociales e históricas.

Eso me remite de nuevo a que el trabajo sexual o “prostitución” es un campo privilegiado para analizar la lectura sexista que hace nuestra sociedad del cuerpo femenino. Ahondar en la simbología cultural de la sexualidad femenina me recuerda lo que ya señaló Freud sobre la cultura

como represión de la sexualidad. ¿Por qué el ejercicio sexual de las mujeres, sea o no mercantil, produce tanto malestar? ¿Acaso no son evidentes los límites que la cultura impone a la libertad de las mujeres justamente en su actividad sexual? Bennett Berger (1995) planteaba que el gran desafío del estudio de la cultura radica en que implica nuestra comprensión de la libertad. Tratar de comprender qué es, culturalmente hablando, ese fenómeno sexista llamado “prostitución” tiene que ver, también, con poner al día la reflexión sobre las condiciones de la libertad.

LA BATALLA POR EL ABORTO

Algo de historia

Heredero de la tradición gubernamental española, México se esforzó por separar el Estado de la Iglesia católica desde mediados del siglo XIX. La generación liberal, que según Carlos Monsiváis le impone a la nación “un proyecto histórico y muy a medias un modelo de sociedad” (2008: 14), se da a la tarea de formular leyes que plasmen esa nueva visión. Entrelazadas con las reglamentaciones de la época se encontraban ideas sobre el honor de la mujer, su vulnerabilidad biológica constitutiva y otros aspectos relacionados con la diferencia sexual. Fernanda Núñez encuentra en el último tercio del siglo XIX una “proliferación de artículos, tesis y ensayos médicos sobre el aborto” en México (2008: 135), muchos de ellos producto de la influencia del positivismo francés y de las corrientes higienistas. Para esta historiadora ése es el momento en que los médicos cobran conciencia de su papel en la sociedad y de su gran ascendiente en las familias, por lo cual sus publicaciones tienen que ver no sólo con la obstetricia y la medicina legal, sino también con la moral. Los documentos que estudia Núñez muestran un claro interés de los médicos ante el dilema de distintos tipos de aborto, como los espontáneos y los provocados.¹

Hay que recordar que en 1871 se promulga lo que Eduardo Barraza califica como el “primer código penal netamente liberal” (2003: 21). En este código, llamado Código Juárez, el aborto se clasifica, por primera vez, en un apartado distinto al del homicidio y, para el Distrito y Territorios Federales, se considera necesario cuando, de no efectuarse, corra peligro de

muerte la mujer (art. 570); no se castiga cuando el aborto es imprudencial o culposo (art. 572) y el aborto intencional tiene atenuantes por cuestiones de honor: que la mujer no tenga mala fama, haya logrado ocultar su embarazo y éste sea fruto de una unión ilegítima (art. 573).

Barraza señala que el Código Juárez dominó por muchos años la legislación penal mexicana hasta que fue sustituido por el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales de 1931. Pese a que la Constitución de 1824 establecía el federalismo y, por lo tanto, que cada estado redactara sus leyes y reglamentos, la mayoría de las entidades federativas adoptó gran parte del ordenamiento jurídico federal tal cual. La novedad fue considerar el aborto no punible cuando el embarazo fuera resultado de una violación (art. 333). Esta exculpación de responsabilidad penal introdujo una importante variable de ética laica (De la Barreda, 1991: 41), producto de la influencia de juristas de tendencia socialista sobre el Código Penal de 1931.

Hay que recordar que, luego de concretar la primera revolución social del siglo xx en 1910, en la esfera política de México campeaban los valores socialistas. A lo largo de los años veinte y hasta mitad de los treinta hubo violentos enfrentamientos por la prohibición de la existencia legal de la Iglesia, y la “guerra cristera” desembocó en un “acuerdo de caballeros” que permitía la existencia de conventos, monasterios y escuelas religiosas, mientras no se exhibieran públicamente. Sin embargo, el discurso religioso estaba prohibido en la esfera pública. Eso permitió la introducción de ciertos términos y tratamientos laicos en las legislaciones, como la no penalización cuando el embarazo fuera producto de una violación. Pero como la mayoría de los abortos no se llevaban a cabo por las razones aceptadas (por violación, cuando el aborto se hubiera causado por imprudencia y cuando se realizara para salvar la vida de la mujer), sino por una más básica y general (el deseo o la necesidad de las mujeres de interrumpir un embarazo), esas causales de no penalización no resolvían las riesgosas prácticas clandestinas.

Esta situación hizo que, cinco años después de que se expidiera el Código Penal de 1931, durante la Convención de Unificación Penal (1936), la doctora Ofelia Domínguez Navarro propusiera que se derogara la legislación penalizadora (Cano, 1990). El texto, titulado “El aborto por causas

sociales y económicas”, tomaba como eje la injusticia social y concluía que el aborto era un problema cuya reglamentación competía a la salubridad pública y no al derecho penal. Las feministas de la época retomaron la argumentación y la llevaron a otros foros. Por ejemplo, la doctora Matilde Rodríguez Cabo (la tercera esposa del general Francisco J. Múgica) expuso la dimensión social del aborto ilegal ante el Frente Socialista de Abogados y repitió la argumentación de Domínguez Navarro: había que despenalizar.

La reivindicación salió del debate político en la medida en que el Frente Único Pro Derechos de la Mujer se concentraba en la consecución del sufragio femenino y fue evitado, tanto en las discusiones jurídicas como en las médicas. Hubo que esperar al resurgimiento feminista de los años setenta,² cuando el activismo de los grupos que se unieron en la Coalición de Mujeres Feministas se articuló en torno al reclamo del derecho sobre el propio cuerpo (Lau, 1987; González, 2001; Lamas, 2001). Tres demandas concentraron los reclamos: a favor de la maternidad voluntaria, contra la violencia sexual y por el respeto a la libertad sexual. En 1976 las feministas acudieron a la sede de la Cámara de Diputados de Donceles con el proyecto de ley sobre “Maternidad Voluntaria”. Como ningún partido de izquierda tenía registro legal, se entregó al representante del PRI, mismo que velozmente lo despachó al congelador.

Ese mismo año, el Consejo Nacional de Población había convocado a un Grupo Interdisciplinario para el estudio del Aborto (GIA), compuesto por más de ochenta especialistas, demógrafos, economistas, psicólogos, médicos, abogados, antropólogos, filósofos, un sacerdote católico, un pastor protestante y un rabino judío. El GIA culminó sus trabajos en la ciudad de Querétaro con la recomendación de suprimir toda sanción penal cuando el aborto fuera voluntario y expedir normas técnicas sanitarias pertinentes para ofrecer el servicio. Luis Echeverría hizo caso omiso de tal pronunciamiento y, además, ordenó que no se diera a conocer.

Las feministas continuaron su lucha: organizaron las Jornadas Nacionales sobre Aborto, dieron conferencias y realizaron marchas.³ En 1979 se crea el Frente Nacional de Lucha por la Liberación y los Derechos de las Mujeres (Fnalidm), que se suma al proceso de lucha por la despenalización del aborto. A pesar de sus diferencias, la Coalición de Mujeres Feministas

y el Fnalidm reforman conjuntamente el proyecto de ley que las organizaciones feministas habían presentado en 1976; el siguiente año lo llevan a la fracción parlamentaria del Partido Comunista (que había ganado su registro en la reforma política) para que ésta lo presentara, pero manteniendo el nombre de “Maternidad Voluntaria” (González, 2001; Lamas, 2001). Esto desató una feroz campaña de la derecha, con carteles con las fotos de los diputados y el lema “Éstos son los asesinos”. En 1983, durante el gobierno de De la Madrid, la Procuraduría General de la República, la Procuraduría General de Justicia del D. F. y el Instituto Nacional de Ciencias Penales proponen una reforma al Código Penal en materia de aborto, que es frenada por el escándalo que organiza la Iglesia católica (Tarrés *et al.*, 1991).

En 1989, durante el gobierno de Salinas de Gortari, unos agentes judiciales llegan a una clínica donde se practican abortos clandestinamente, detienen a algunas mujeres que acaban de abortar y al personal médico y los llevan a los separos policiacos de Tlaxcoaque. A los pocos días, una de las víctimas decide denunciar y se genera una reacción social de indignación. El 5 de abril las feministas publican un desplegado en *Excélsior*, *La Jornada* y *El Día*, firmado por una pluralidad de mujeres: funcionarias gubernamentales, artistas e intelectuales, políticas del PRD y del PRI, y feministas de variado signo. El desplegado genera una ola de adhesiones externas y el secretario de Salud invita a algunas de las firmantes a una reunión que termina en un mero acto ritual, donde se confirma el desinterés total del gobierno por abordar seriamente el problema.

En diciembre de 1990, la prensa nacional da a conocer que el Congreso de Chiapas, con mayoría priista, amplía las razones por las que el aborto no ha de ser punible: si lo solicita una pareja con el fin de planificación familiar, o si lo pide una madre soltera o alguien por razones económicas. Además del apoyo de intelectuales y científicos de primer nivel hay pronunciamientos inesperados a favor de la despenalización, como el del Congreso del Trabajo. La Iglesia católica reacciona con una manifestación de protesta en Tuxtla Gutiérrez; el obispo de Chiapas, Samuel Ruiz, preside la marcha y condena a las feministas que “promovieron la ley”. El Congreso local “congela” la nueva ley y la turna para dictamen a la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, presidida por Jorge Carpizo, quien se niega

a dictaminarla, pues considera que su función es sólo defender los derechos de las personas ya nacidas.

Como respuesta a lo ocurrido en Chiapas, el 8 de enero de 1991 la Coordinadora Feminista del Distrito Federal y 62 organizaciones sociales, sindicales, femeninas, etcétera, fundan el Frente Nacional por la Maternidad Voluntaria y la Despenalización del Aborto (FNMVDA). El 13 de enero el Partido de la Revolución Democrática (PRD) toma por unanimidad una resolución favorable a la despenalización del aborto. El 15 de enero se realiza el primer acto público del FNMVDA: una marcha de protesta por la suspensión de las reformas chiapanecas, con la consigna “Yo he abortado”. Las mujeres que llegan hasta la sede de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos entregan un escrito en el que, por primera vez en México, se reivindican los derechos reproductivos, incluyendo el aborto, como parte de los derechos humanos de las mujeres.

El resto del año hubo mucha movilización: en mayo, el FNMVDA hace un plantón en la sede de la representación del gobierno de Chiapas en el D.F. En junio se llevó a cabo el Primer Foro Nacional por la Maternidad Voluntaria en Chiapas, organizado por el Frente Chiapaneco y el FNMVDA, con el apoyo de Católicas por el Derecho a Decidir. El Foro concluyó con la firma de un documento que se dio a conocer como *Pacto Federal de Chiapas*. En agosto se realizó una jornada por la maternidad voluntaria que incluyó una conferencia de prensa en la sede de la representación de Chiapas en el D.F. y un acto en el Monumento a la Madre en la ciudad de México, donde se colocó, justo debajo de la placa con la leyenda: “A la que nos amó aun antes de conocernos”, otra placa feminista que dice: “Porque su maternidad fue voluntaria”.

Por otro lado, Carlos Salinas de Gortari reforma el artículo 130 de la Constitución, que impedía la existencia jurídica de las Iglesias. La medida, argumentada como “moderna”, establece la libertad de creencias y da a las Iglesias la posibilidad de operar abiertamente. Un grupo de intelectuales, previendo los conflictos por venir, publica un llamamiento donde señala una serie de cuestiones que también la Iglesia católica debería respetar, entre las cuales se encontraba el derecho a decidir sobre el propio cuerpo.⁴

Poco después, algunas feministas, preocupadas por las consecuencias previsibles de esa reforma constitucional, deciden formar un grupo de incidencia ciudadana para responder sistemáticamente con información seria al discurso arcaico y amarillista del Vaticano y sus aliados nacionales, y nace el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE).⁵ Para contar con personalidad jurídica, se constituyen legalmente como una asociación sin fines de lucro en abril de 1992. GIRE funciona como esa “minoría consistente” de la que habla Serge Moscovici (1981)⁶ en *Psicología de las minorías activas*. Moscovici señala que las fuentes de influencia desencadenan procesos cognitivos que tienen efectos transformadores sobre el proceder de los demás miembros del grupo social, y que el estilo de comportamiento adoptado por las partes al defender su punto de vista es más decisivo que su pertenencia a una mayoría. Moscovici subraya la importancia de una conducta consistente como factor de influencia eficaz. Y al explicar que no está en juego simplemente un intercambio de información, sino también un intercambio de influencia y otras cuestiones más inconscientes y elusivas, como el prestigio, abre un horizonte nuevo para comprender la labor de *advocacy*.⁷ Desde esa concepción, GIRE armó una red de apoyo de mujeres con prestigio social (intelectuales, científicas, artistas, políticas y señoras de sociedad), y también promovió la participación de intelectuales, científicos y artistas hombres, para que expresaran públicamente su apoyo a un cambio legislativo relativo al aborto.⁸

GIRE subrayó que en el debate sobre la despenalización del aborto están implicados principios democráticos fundamentales: la libertad de conciencia, el laicismo y el derecho a la no intervención del Estado en cuestiones de la intimidad y privacidad. También se relacionó con organizaciones hermanas en América Latina. En los encuentros feministas latinoamericanos y del Caribe, junto con el fortalecimiento de los lazos políticos de solidaridad regional, se había planteado la conmemoración de fechas para articular acciones de manera conjunta. Así, en 1990, durante el V Encuentro en Argentina, se fijó el día 28 de septiembre como “Día por el Derecho al Aborto de las Mujeres de América Latina y el Caribe”, siguiendo el esquema del 28 de mayo, Día Internacional de Acción por la Salud de las Mujeres.⁹ El 28 de mayo de 1993 cerca de veinte organizaciones en la ciudad de

México se constituyeron en la Red por la Salud de las Mujeres del Distrito Federal. Poco después fue creada la Coordinación Regional de la “Campana 28 de Septiembre por la Despenalización del Aborto en América Latina y el Caribe”. Bajo los lemas “Las mujeres deciden, la sociedad respeta y el Estado garantiza”¹⁰ y “Anticonceptivos para no abortar. Aborto legal para no morir”, la Campaña 28 de septiembre ha sido sostenida y alentada por siete redes regionales de mujeres y organizaciones de veintiún naciones. La coordinación de la Campaña es rotativa, y cuando le correspondió a México, la organización que se hizo cargo fue GIRE (de 1994 a 1997). Desde dicha coordinación, GIRE organizó, en 1997, el Primer Encuentro Latinoamericano de Periodistas sobre Derechos Sexuales y Reproductivos.

Otro elemento que aprovecharon las feministas fueron las conferencias de Naciones Unidas: la de Población y Desarrollo (El Cairo, 1994) y la de la Mujer (Beijing, 1995), que representaron un escenario decisivo para legitimar la discusión pública sobre el aborto. El Programa de Acción del Cairo pretendía que se reconociera la gravedad del aborto realizado en condiciones ilegales. Esta pequeña declaración, que abarcó solamente uno o dos párrafos de un documento de más de cien páginas que aboga por un desarrollo integral dirigido a erradicar las desigualdades y aborda cuestiones de salud, alimentación, educación, protección de derechos y obligaciones de los países, fue magnificada por el Vaticano como la imposición de una política criminal de aborto legal. La campaña desplegada por el Vaticano en los medios de comunicación fue intensa y terrorífica.¹¹ Pero, al final, todos los países lograron un consenso, excepto Irán y Malta. Así, el Vaticano perdía esa batalla: en el párrafo 8.25 del Programa de Acción de la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (El Cairo, 1994) quedaba consignado que el aborto inseguro es un grave problema de salud pública, y que donde es legal debe ser asequible y seguro.

Entre los resolutivos de la Conferencia del Cairo se planteaba la necesidad de “considerar la posibilidad de revisar las leyes que prevén medidas punitivas contra las mujeres que han tenido abortos ilegales”. Así, en 1995, en vísperas de la IV Conferencia sobre la Mujer en Beijing, el secretario de Salud, Juan Ramón de la Fuente, declaró que el debate del aborto no estaba cerrado, era un serio problema de salud pública y debía

ser revisado por el conjunto de la sociedad. El escándalo no se hizo esperar. Norberto Rivera, arzobispo primado de México, declaró “equivocada” y “errónea” la tendencia del gobierno mexicano de querer abrir una discusión en torno a la despenalización del aborto, pues es un tema que “va a dividir y confrontar a los mexicanos”. La derecha impulsó declaraciones apocalípticas y marchas a la Basílica.

Para la Conferencia de Beijing, la jerarquía católica decidió pelear con sus propias mujeres e impulsó la creación de varias organizaciones femeninas que comulgaban (literal y metafóricamente) con ella. Éstas se enfrentaron con las feministas en la Carpa de ONG en Huairou. Pero pese a todos los esfuerzos del Vaticano, la Plataforma de Acción de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing) reafirmó el contenido de El Cairo. Especialmente importante fue el párrafo 97: “Los abortos realizados en condiciones de riesgo ponen en peligro la vida de muchas mujeres, lo cual representa un problema de salud pública grave. La mayoría de estas muertes, los problemas de salud y las lesiones podrían prevenirse mediante un mayor y mejor acceso a servicios adecuados de atención en salud, incluyendo métodos seguros y efectivos de planificación familiar y atención obstétrica de urgencia”. Además, la Plataforma de Acción agregó la recomendación de que los países revisaran las leyes que penalizan a las mujeres cuando se someten a abortos ilegales (párrafo 106 K).

Al margen de otras consideraciones, el debate en torno a estas conferencias de Naciones Unidas resultó muy positivo porque se obligó a los gobiernos nacionales a tomar posiciones respecto de demandas nacionalmente acalladas, como el aborto. Y la influencia de las Conferencias ha sido muy amplia: en 1999 los países integrantes de la CEPAL se comprometieron a formular programas específicos para la salud de las mujeres, en el marco de los acuerdos de El Cairo y Beijing, y hasta la fecha se revisa el cumplimiento de las resoluciones establecidas en dichos acuerdos por parte de los gobiernos.

Para 1996, el discurso público sobre el aborto en México había cambiado. La Red por la Salud de las Mujeres del D. F. estaba activa y organizaba actos públicos para el 28 de mayo (Día Mundial por la Salud de las Mujeres) y el 28 de septiembre (Día Latinoamericano por la Despenalización del

Aborto). GIRE hacía publicaciones y talleres para médicos, abogados, periodistas y legisladores. Otras organizaciones ciudadanas difundían discursos desde diversas perspectivas sobre el derecho a decidir en materia de sexualidad y reproducción. Es de resaltar que en una cultura donde la cúpula conservadora del catolicismo pesa tanto, la labor crítica de Católicas por el Derecho a Decidir haya sido especialmente útil.

En 1997 las plataformas del PRD y del Partido del Trabajo (PT) incluyen la despenalización del aborto como uno de los elementos de la “maternidad voluntaria”. Además, en mayo de ese año, el candidato del PRD al gobierno del D.F., Cuauhtémoc Cárdenas, y las integrantes de la Red por la Salud de las Mujeres del D.F., una de las corrientes más activas del movimiento feminista mexicano, sostienen una reunión donde Cárdenas firma la realización de una consulta pública sobre la reforma de las leyes sobre el aborto en caso de resultar electo. Cárdenas gana la gubernatura del Distrito Federal con cuarenta y dos por ciento del voto, lo que le da al PRD una fuerte mayoría en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF). Por primera vez se da un contexto político favorecedor para un cambio en la legislación.

La articulación de alianzas en la izquierda

Con la llegada de Cárdenas, las organizaciones feministas se reúnen en la Campaña de Acceso a la Justicia para las Mujeres (CAJM), a fin de proponer reformas en cinco áreas: derechos de las víctimas; violencia doméstica; derechos de niñas, niños y jóvenes; derecho a la no discriminación, y el aborto voluntario. Como parte de la CAJM, GIRE se ocupa específicamente del tema del aborto y promueve un diálogo entre los legisladores del PRD y algunos del Partido Revolucionario Institucional (PRI), de cara a presentar una propuesta de ley orientada a modernizar el Código Penal del D.F. La idea era incluir las excepciones que ya existían en otras entidades federativas: malformaciones del producto y salud de la mujer. Los legisladores de la ALDF tenían la responsabilidad de redactar un nuevo código penal para el Distrito Federal, pues el vigente había sido redactado en 1931 y, aunque

fue reformado muchas veces, las cláusulas referentes al aborto habían permanecido intactas. Por ello, la legislación sobre el aborto para el D.F. era más restrictiva que la de las otras treinta y un entidades federativas.¹² La tarea debía culminar durante el periodo de tres años de dicha legislatura, que terminaría en septiembre del año 2000.

El 22 de enero de 1999, Karol Wojtyla llega a México y con el gran despliegue mediático promovido por los poderes fácticos hace proclamas contra el aborto ante un auditorio de cientos de miles de personas en el Estadio Azteca de la ciudad de México: “¡Que ningún mexicano se atreva a vulnerar el don precioso y sagrado de la vida en el vientre materno!”. Con el impacto de esta declaración en los medios de comunicación, el PRD recordó el gran poder de la Iglesia católica y reflexionó sobre los riesgos políticos implícitos en liberalizar la legislación sobre el aborto durante el crítico periodo previo a las elecciones. Por eso decidió posponer los cambios sobre el aborto durante la reforma del código penal y, con el fin de no afectar la discusión, los legisladores de la ALDF ni siquiera tocaron la propuesta feminista.

Preocupado por la negativa de los partidos a enfrentar el problema, GIRE encarga una encuesta de opinión a ARCOP, compañía previamente contratada por el PAN. Se elige la misma empresa con el fin de disminuir la posibilidad de que ese partido cuestionara la validez de los resultados que, como era previsible, fueron favorables al derecho al aborto: de aprobar las reformas, el PRD contaría con el apoyo de 71 por ciento en el caso de malformaciones fetales y 63 por ciento en el caso de riesgo para la salud de la mujer (GIRE/ARCOP, 1999). Sin embargo, el PRD no quiso acicatear la ira de un enemigo político tan poderoso como la Iglesia católica, meses antes de una elección presidencial que tenía grandes esperanzas de ganar. Por eso no cumplió su promesa de organizar una consulta pública sobre el aborto, optó por el silencio, y las feministas asistieron consternadas a una nueva postergación del debate público en torno al aborto.

Pero una serie de circunstancias convirtió al 2000 en el año del debate sobre el aborto. Lo primero fue el caso Paulina,¹³ una adolescente de trece años, violada en Mexicali, Baja California, quien dos horas después del suceso levanta una demanda ante el Ministerio Público, acompañada

de su madre y su hermano. El acta consigna que había sido desflorada, y que presentaba himen desgarrado por la violencia. Paulina queda embarazada y solicita, con el apoyo de su madre, el aborto legal al que tenía derecho. Treinta y cuatro días después de la comisión del delito, el Ministerio Público gira orden al Hospital General de Mexicali para que se realice el aborto. Dos y medio meses después de la violación, Paulina ingresa al Hospital General de Mexicali, donde se le mantuvo durante toda una semana, mientras la administración del hospital realizaba maniobras dilatorias. En ese tiempo, Paulina recibió la visita de dos mujeres que pretendían ser representantes del Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), y que le mostraron el grotesco film de Pro-Vida *El grito silencioso*, haciéndola concentrarse después en una imagen de Cristo. Además, posteriormente el procurador general del estado de Baja California llevó a Paulina y a su madre a visitar a un sacerdote, quien les explicó que el aborto es un pecado y constituye un motivo de excomunión. Pero Paulina y su madre siguieron insistiendo en su derecho al aborto legal. Minutos antes de la intervención programada, el director del hospital llamó aparte a la madre de Paulina y exageró los supuestos riesgos del aborto, diciéndole que su hija podía morir a causa de la intervención y que ella sería responsable de su muerte. Esto la atemorizó hasta el punto de desistir a que se le practicara el aborto a Paulina.

El caso Paulina salta a la prensa en enero de 2000 y se mantiene a lo largo de todo el año. GIRE, junto con el Grupo Alaíde Foppa, de Baja California, impulsan una campaña por la reparación del daño a Paulina, que culminará seis años después en un “acuerdo de solución amistosa” entre el gobierno federal y Paulina, firmado ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en Washington.¹⁴

Además del caso Paulina, en 2000 hubo otros dos incidentes de impacto mediático relativos al aborto: el intento panista de eliminar el aborto por violación en Guanajuato y las reformas en el D.F. conocidas como la Ley Robles. Voy por partes. Un mes después de las elecciones presidenciales, la tarde del 3 de agosto de 2000, los legisladores del PAN de Guanajuato aprobaron¹⁵ una inédita enmienda al código penal, orientada a castigar el aborto en casos de violación, con penas y multas para la mujer y la persona

que practicara el aborto, a quien también se le suspendería la licencia para la práctica médica mientras estuviese en prisión. Dicha reforma debía entrar en vigor el primero de octubre, en cuanto la suscribiera el gobernador del estado, quien tenía diez días para tomar la decisión a partir de la fecha en la que la legislatura le entregara el nuevo texto. Frente a la oposición de diversos voceros de la sociedad guanajuatense, el gobernador interino de Guanajuato comisionó la realización de una encuesta para conocer la opinión de la población. El 29 de agosto anunció su veto a la reforma de ley.

También en agosto de 2000 el aborto fue tema central en el D.F. Una vez que se celebraron las elecciones presidenciales de julio de 2000, las feministas presionaron a favor de la liberalización del aborto con la gobernadora interina del Distrito Federal, Rosario Robles. Ésta convocó a una sesión extraordinaria de la ALDF para incorporar al código penal las causales de no punibilidad del aborto, ya existentes en otros estados: la malformación fetal y el riesgo para la salud de la mujer. El PRD, que había evitado el tema durante la carrera por la presidencia, aceptó entonces promover la reforma, y la mayoría perredista en la ALDF legisló a favor el 18 de agosto. Esta reforma, conocida como la Ley Robles, significó tres ampliaciones: 1) de peligro de muerte se pasó a grave riesgo para la salud de la mujer, 2) se estableció el aborto por malformaciones del producto y 3) se planteó la invalidez de un embarazo por una inseminación artificial no consentida. Además, se estableció en el código de procedimientos penales que el Ministerio Público sería el encargado de autorizar el aborto cuando éste fuera legal.

Como era de esperarse, el arzobispo de México y otros dirigentes de la Iglesia católica hicieron declaraciones públicas en el sentido de que todas las personas que estuviesen implicadas en la promoción del aborto serían excomulgadas de manera sumaria. Poco después, el 25 de septiembre de 2000, diecisiete diputados del PAN y cinco del Verde Ecologista interpusieron un juicio de inconstitucionalidad contra la llamada Ley Robles.

La Suprema Corte de Justicia de la Nación resolvió que no existía tal inconstitucionalidad con una votación de 7 a 4, un año y cuatro meses después, por lo que la reforma fue ratificada. A partir de ese momento tanto la Procuraduría General de Justicia del D.F. como la Secretaría de

Salud del D. F. emitieron diversas normas para regular los procedimientos, servicios y obligaciones de los servidores públicos respecto a la realización de un aborto legal. Así, en 2002, la ciudad de México se convirtió en la entidad con los procedimientos más claros en materia de interrupción legal del embarazo.

La visión estratégica gradualista estaba dando frutos pero había que avanzar más. En diciembre de 2003, la Asamblea Legislativa votó nuevas reformas en materia de aborto. Una diputada priísta había presentado una propuesta para la “despenalización” del aborto, en un arranque que más bien parecía una provocación. ¿Por qué el PRI, que jamás se había interesado en despenalizar el aborto en los congresos donde contaba con mayoría, estaba proponiendo la despenalización, justo donde era una minoría? Si el PRD aceptaba la propuesta, tendría que pagar el costo político, por ser la mayoría que haría posible la reforma; si no la aceptaba, quedaría patente su actitud evasiva con el tema. La iniciativa de ley del PRI tenía serias fallas jurídicas y contradicciones de fondo (como mantener el castigo para los médicos que realizaran la interrupción).

Las organizaciones ciudadanas trabajamos para que el PRD hiciera otra propuesta, que constaba de una combinación de elementos que iban desde incrementar el castigo para quien hiciera abortar a una mujer sin su consentimiento hasta regular la objeción de conciencia de los médicos, de manera tal que aunque se reconociera el derecho individual del médico, se garantizara el servicio a la mujer que solicita un aborto legal. También se propuso modificar la Ley de Salud, señalando que las instituciones públicas de salud debían, en un plazo no mayor de cinco días y de manera gratuita, realizar la interrupción legal del embarazo. Pero la reforma más importante, y que pasó totalmente inadvertida, fue que se eliminó el carácter de delito del aborto, considerado en ciertas causales legales. Antes, la ley decía que no se castigaría el delito del aborto si concurrían ciertas circunstancias: grave riesgo para la salud de la mujer, violación, inseminación artificial no consentida, malformaciones graves del producto e imprudencia de la mujer. La nueva reforma anulaba la condición de delito para el aborto en el Distrito Federal, cuando su realización se sustentara en alguna de las causas mencionadas. Tan técnica fue esta modificación de los términos

jurídicos (“se *excluye* la responsabilidad penal en el delito de aborto”) ¹⁶ que hasta los panistas, encantados con el reconocimiento a la objeción de conciencia, votaron a favor de la ley el 26 de diciembre de 2003. La ley entró en vigor, sin que la derecha planteara una acción de inconstitucionalidad, el 27 de enero de 2004. Con estas reformas y reglamentaciones, la ciudad de México se convirtió en la entidad federativa con las leyes más avanzadas, donde de ser un delito que no se castiga en ciertas circunstancias, el aborto deja de ser delito en esas causales. El matiz, aunque sutil, es crucial.

Sin embargo, muchas mujeres desconocían la legislación y recurrían a los abortos ilegales y riesgosos. Una investigación realizada por Population Council mostró que, en México, 18 por ciento de los abortos “clandestinos” se realiza por razones consideradas legales, como los embarazos producto de una violación (Lara *et al.*, 2003). Una encuesta hecha por la empresa Ulises Beltrán & Asociados (UBA, 2003) en zonas de bajo nivel económico señaló que 74 por ciento de los entrevistados desconocía que el aborto por violación en México es legal. Por eso, en marzo de 2004 GIRE echó a andar la campaña “El aborto por violación es legal”. El objetivo de la campaña era evitar abortos clandestinos en los casos permitidos por la ley, informar a mujeres de niveles socioeconómicos medio y bajo sobre el derecho a un aborto legal por violación y acompañarlas a ejercer su derecho en caso de que se les atorara el proceso.

La campaña arrancó con el apoyo de tres instancias del gobierno ciudadano: el Instituto de las Mujeres del D.F., la Procuraduría General de Justicia del D.F. y la Secretaría de Salud del D.F. Pronto se sumaron la Dirección de Salud Reproductiva de la UNAM, el Instituto Nacional de Perinatología, la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal y dos asociaciones ciudadanas: Católicas por el Derecho a Decidir y Equidad de Género, Ciudadanía, Trabajo y Familia. Se hicieron más de dos millones de folletos, que se repartieron en instancias de gobierno como PGJDF y SSDF, así como en locales de instituciones educativas, como las preparatorias de la UNAM, la UAM, el IPN y el Colegio de Bachilleres. Además, en el Metro, adonde concurren sectores socioeconómicos medio y bajo, se colocaron dovelas en los vagones y módulos de atención en las estaciones. También se colocaron carteles con el lema “El aborto por violación es legal” en agencias del

MP, baños de mujeres de preparatorias (D. F. y UNAM), centros de salud del D. F., universidades y delegaciones de Inmujeres D. F. GIRE abrió una línea telefónica, con atención personalizada de 9 a 19 h de lunes a viernes, más una contestadora que daba información las 24 horas los 365 días del año. El objetivo de la campaña —reafirmar la existencia de la Interrupción Legal del Embarazo— se cumplió ampliamente, y ésta documentó las actitudes de los ministerios públicos y de los médicos.

La despenalización del aborto estuvo presente durante las campañas electorales de 2006, especialmente en boca de la única mujer candidata a la presidencia: Patricia Mercado (Partido Alternativa Socialdemócrata). En la competida elección presidencial el margen de diferencia entre Calderón (PAN) y López Obrador (PRD) fue de 0.65 por ciento (según el dato oficial). La sombra del fraude se extendió, y la negativa de Calderón a hacer un recuento de los votos llevó al país a una brutal polarización. En ese marco, el 23 de noviembre de 2006, otra vez un diputado del PRI presentó en la ALDF una iniciativa de reforma para despenalizar el aborto. Cinco días después dos diputados del Partido Alternativa Socialdemócrata (Alternativa), a nombre de la Coalición Parlamentaria Socialdemócrata, presentaron otra iniciativa de reforma sobre el mismo tema. Ambas propuestas fueron turnadas a las comisiones unidas de Administración y Procuración de Justicia, de Salud y Asistencia Social, para su estudio y dictamen.

Desde que se inició el periodo de sesiones en la ALDF el 15 de marzo de 2007, hubo un gran debate público sobre el tema. Organizaciones conservadoras y progresistas, así como expertos jurídicos y médicos, fueron invitados a participar en foros organizados por la ALDF. La iniciativa del PRI proponía la completa despenalización del aborto mediante la abolición de penas para las mujeres que procuraran o consintieran un aborto, y regulaba la interrupción dentro de las primeras doce semanas de gestación, pero tenía varias deficiencias;¹⁷ en cambio, la iniciativa socialdemócrata, que también fijaba el plazo de doce semanas para despenalizar el aborto, conservaba las excluyentes de responsabilidad penal y la regulación de la objeción de conciencia.

El 19 de abril de 2007, ambas iniciativas fueron dictaminadas por tres comisiones de la ALDF: Administración y Procuración de Justicia, Salud

y Equidad de Género. Después de un arduo trabajo de análisis y discusión para conciliar las dos iniciativas, y tomando en cuenta el precedente de la Suprema Corte en la materia, las comisiones unidas aprobaron, por mayoría de votos de sus integrantes, el dictamen que planteaba la despenalización del aborto.¹⁸

Pese a las grandes presiones de los grupos conservadores y la jerarquía católica que pedían un referéndum y argumentaban que la vida del producto de la concepción debía prevalecer sobre los derechos humanos de las mujeres, el 24 de abril de 2007, el pleno de la ALDF aprobó las reformas por mayoría de 46 votos a favor (PRD, PT, Convergencia, Alternativa, PRI y Partido Nueva Alianza), 19 en contra (PAN y PVEM) y una abstención (PRI). La ley fue publicada el 26 de abril de 2007 en la *Gaceta Oficial del Distrito Federal* y entró en vigor al día siguiente.

Inmediatamente los hospitales de la Secretaría de Salud del Distrito Federal empezaron a dar el servicio. El entonces secretario de Salud, doctor Manuel Mondragón y Kalb, puso un ejemplo de compromiso con el tema y se dedicó a visitar los hospitales para detectar los problemas que pudieran surgir. Al mismo tiempo, el grupo Provida empezó a convencer/atemorizar a los médicos para que se declararan objetores de conciencia. Las tensiones derivadas de dar un nuevo servicio, cargado de conflictos ideológicos, se dejaron sentir. No obstante que se habían actualizado los Lineamientos de Operación de los Servicios de Salud relacionados con la interrupción legal del embarazo en el Distrito Federal,¹⁹ que establecen reglas precisas para la prestación de los servicios médicos de interrupción legal del embarazo, las presiones fundamentalistas lograron que, en algunos hospitales, el servicio se diera de manera temerosa.

El 24 y 25 de mayo de 2007, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) y la Procuraduría General de la República (PGR) interpusieron, respectivamente, una acción de inconstitucionalidad. La argumentación era más ideológica que jurídica y hacía gala de un total desconocimiento de los derechos humanos de las mujeres, consideradas exclusivamente como entes reproductores.

Como es de imaginar, el proceso de deliberación de la Suprema Corte estuvo acompañado de expresiones a favor y en contra. Mientras la

jerarquía de la Iglesia católica profería amenazas de excomunión y salía a la calle con estandartes que representaban a la Virgen de Guadalupe cargando unos fetos y exclamando: “¡Ya me mataron a un hijo! ¿Me van a matar más?”, en una de las audiencias públicas un sacerdote dominico colaborador de Católicas por el Derecho a Decidir hablaba a favor de la despenalización. Mientras los abogados católicos amenazaban con la debacle moral, Jesús Zamora Pierce, expresidente de la Academia Mexicana de Derecho Penal, argumentaba públicamente por qué el aborto no puede ser considerado delito. Mientras las fuerzas conservadoras hacían peregrinaciones, los intelectuales y los científicos del país manifestaban su apoyo a la despenalización con inserciones pagadas en la prensa.²⁰

Después de un año y cuatro meses de intensa deliberación y con seis audiencias públicas²¹ sobre el tema, ocho de once magistrados de la Suprema Corte de Justicia resolvieron que la despenalización del aborto en el D.F. era constitucional. Esto representó un parteaguas para todo el país, pues el concreto derecho a decidir de las mujeres quedó priorizado sobre un abstracto derecho a la vida.

La estrategia de la derecha y la protesta de las ciudadanas

La despenalización puso a la ciudad de México a la vanguardia del tratamiento penal en relación con el aborto, con argumentos que impactan profundamente en el imaginario colectivo y con una experiencia de organización ciudadana y alianzas políticas que puede ser llevada a otras latitudes. Hubo varios elementos que confluyeron para la despenalización: el talante liberal de los habitantes de la ciudad; los cambios normativos anteriores a las leyes del Distrito Federal en esta materia; los tratados internacionales ratificados por México, que protegen derechos de las mujeres; al igual que las recomendaciones de los comités de derechos humanos realizadas al gobierno mexicano en esa materia.²² Sin duda fue fundamental la labor de las organizaciones feministas y de derechos humanos, así como de intelectuales, científicos, artistas, jóvenes, académicos, analistas políticos y periodistas que se pronunciaron a favor de este derecho de las mujeres y que

presionaron por una reforma congruente con el Estado laico. Fue notable el trabajo comprometido y de gran impacto de los integrantes del Colegio de Bioética. Por otra parte, si bien fueron el PRI y Alternativa quienes propusieron la reforma, lo que consiguió su aprobación fue el compromiso de la mayoría perredista junto con el consentimiento de Marcelo Ebrard, jefe de gobierno del D.F., quien habría podido ejercer su derecho de veto.

Un factor decisivo para lograr estos cambios normativos fue la polarización postelectoral, ya que el clima político también contribuyó a que el PRD se decidiera a subrayar así su proyecto de nación, en contraposición con el proyecto panista. Además, la integralidad de las reformas fue muy positiva, pues las modificaciones legales no sólo proponían la despenalización del aborto, sino una estrategia de prevención de embarazos no deseados y de prestación de servicios de salud sexual y reproductiva. Esto ayudó a generar opiniones favorables en el debate público. Por eso la brutal presión de los emisarios de la jerarquía católica no frenó la aprobación de las reformas, ni tampoco impidió la muy favorable resolución de la SCJN.

Por su parte, la derecha no iba a quedarse con los brazos cruzados ante tal resolución que, indudablemente, abría las puertas a los congresos locales para que realizaran despenalizaciones similares en los estados. Apenas dos meses después del fallo de la SCJN, en Sonora, donde gobernaba el PRI, un congreso de mayoría priista reformó la Constitución estatal para “proteger la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural”. Es indiscutible que toda protección a la vida es loable y necesaria, pero se trata de un valor que acepta excepciones (la legítima defensa, el aborto, la eutanasia, la guerra, etcétera) y no una argucia jurídica contra el derecho a interrumpir un embarazo. En esta reforma y las que siguieron, dicha “protección” aparece como un eufemismo dirigido a impedir el aborto legal tal como existe en el D.F. O sea, la “protección de la vida” que va “hasta la muerte natural” no está enfocada en proteger realmente a las embarazadas que desean tener sus criaturas (mediante seguros de desempleo, apoyos en atención médica, etcétera), como tampoco a proteger a las personas de los accidentes de trabajo, de tránsito, etcétera.

A partir de octubre de 2008 y a la publicación de este libro, ya son diecisiete los estados que han seguido esos pasos en lo que parece querer

ser un “blindaje” en contra de la despenalización.²³ Aunque las reformas son responsabilidad de los diputados que las votaron y de los gobernadores que no las vetaron,²⁴ quienes han provocado no sólo un escándalo político, sino una fuerte movilización dentro de su propio partido, son los diputados y gobernadores priistas, por traicionar su vieja tradición liberal. Tal vez ello sea lo único bueno que estas reformas han provocado: sacudir conciencias, dentro y fuera del PRI. Hubo, también, actos dignos, como el de Natividad González Parás, gobernador priista, que usó su facultad de veto para impedirla en Nuevo León. Por otra parte, Beatriz Benavente, una joven que viene del navismo, diputada por el PRI y el Verde en San Luis Potosí, y que asumió el cargo de presidenta de la Comisión de Derechos Humanos y Equidad de Género del Congreso del Estado de San Luis Potosí, justo después de que la anterior legislatura había votado la reforma, convenció a sus correligionarios priistas y a los diputados del PRD, PT y Conciencia Popular (el partido local) de la importancia de interponer —¡desde el Congreso!— una acción de inconstitucionalidad, y así defender el Estado laico y preservar los derechos humanos de las mujeres. Y la diputada priista Dalia Pérez Castañeda, en Veracruz, se negó a suscribir esa iniciativa.

Algo novedoso es que las ciudadanas que se sienten afectadas negativamente por las reformas han recurrido a instrumentos jurídicos nacionales e internacionales: 650 mujeres de distintos estados se han amparado contra ellas, y 860 ciudadanas de 7 estados (43 en Colima, 120 en Morelos, 176 en Sonora, 27 en Quintana Roo, 57 en Guanajuato, 274 en Durango y 163 en Puebla), todas ellas en edad reproductiva, demandaron a sus estados ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en Washington por afectación a sus derechos humanos argumentando que las reformas contravienen la Convención Americana de Derechos Humanos, que garantiza “existencia digna para elegir el proyecto de vida, vida digna e integridad personal por afectación del derecho a la salud, vida privada relacionada con las libertades de conciencia y pensamiento e igual protección ante la ley sin discriminación alguna”. Actualmente, la CIDH está analizando las peticiones. Y aunque éstas no prosperen legalmente, el mero hecho de que las mujeres se hayan organizado es en sí alentador.

Además, el impacto de la oleada reaccionaria rebasó las fronteras de México y llegó a la reunión del Consejo de la Internacional Socialista (IS) en República Dominicana. Un grupo de feministas asistió a la reunión del Consejo de la IS para denunciar que el PRI, partido integrante de dicha asociación, está aprobando leyes que atentan contra los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres.²⁵ Justo después del llamado de atención de la Internacional Socialista la presidenta del PRI, Beatriz Paredes, publicó en un artículo editorial su postura a favor del derecho a decidir de las mujeres (*El Universal*, 30 de noviembre de 2009).

La criminalización del aborto o su despenalización responden a visiones del mundo, de la justicia social, de la salud pública y de la equidad entre mujeres y hombres. Por eso los partidos políticos tienen posiciones públicas al respecto, por más que algunos de sus integrantes difieran de ellas. Tal es el caso del PAN, partido que consistentemente defiende el dogma católico, aunque muchos de sus militantes jóvenes estén por la despenalización. El PRI, que se precia de ser socialdemócrata y de pertenecer a la Internacional Socialista, tiene gobernadores y diputados que hoy impulsan o se suman a estas reformas de claro tufo clerical. Si bien ningún presidente de partido puede imponer un mandato autoritario sobre los gobernadores y diputados locales, sí puede establecer definiciones básicas de la línea política partidaria. Por eso la tibia y tardía toma de posición pública de Beatriz Paredes fue objeto de duros cuestionamientos.

La Suprema Corte de Justicia de la Nación se deberá pronunciar ante las acciones de inconstitucionalidad que han provocado estas reformas (además de la del Congreso potosino, está la de la Comisión de Derechos Humanos de Baja California y la del municipio de Uriangato en Guanajuato). Esto no exime de un indispensable debate público sobre la despenalización del aborto y sobre qué significa “proteger la vida desde el momento de la concepción”. Indudablemente, la vida es un valor que debe ser protegido siempre y desde su inicio. Pero, aunque la vida es un valor a defender, dicha “protección” no debería consistir en prohibiciones, sino en otorgar a las mujeres todo tipo de garantías para que lleven a cabo la gestación: atención médica, alimentación adecuada, etcétera. Las legislaciones avanzadas en el mundo aceptan determinadas excepciones:

la legítima defensa (personal y nacional), el aborto, el suicidio asistido y la eutanasia. Es por ello que una valoración en abstracto de la importancia de la vida no se contraponen a que una mujer interrumpa el proceso de gestación. Defender el valor de la vida y otorgarles a las mujeres las garantías para que decidan si continúan con una gestación, y en tal caso brindarles las condiciones para que lo hagan de la mejor manera, es una realidad en sociedades democráticas que tienen despenalizado el aborto.

Sin embargo, en nuestro país la influencia católica se filtra en el accionar de los funcionarios públicos. Por ejemplo, el secretario de Salud federal, José Ángel Córdova Villalobos, prohibió a los hospitales federales ubicados en la ciudad de México aceptar la normatividad de la despenalización del aborto. No obstante que se encuentran obligados por la ley, los médicos en hospitales federales ubicados en el D. F. no realizan la interrupción legal del embarazo. Obedeciendo el lineamiento de Córdova Villalobos, tampoco las clínicas y hospitales del Seguro Social y del ISSSTE de la ciudad de México dan ese servicio a sus aseguradas, que por ello acuden a los servicios del gobierno del D. F. A esto se suma una creciente cerrazón de los médicos conservadores en las instituciones públicas de salud de algunas entidades federativas, que se niegan a colocar el dispositivo intrauterino a las mujeres que solicitan métodos de planificación familiar. Además, en las escuelas de medicina de las universidades católicas hay una enseñanza en defensa del embrión, no obstante que éste no tiene corteza cerebral, ni actividad neuronal, ni sensaciones placenteras o dolorosas. Inspirados en el dogma católico de que hay alma desde el momento de la concepción, quienes enseñan en estas escuelas se resisten a aceptar que, ante el conflicto de dos derechos en competencia (el de la mujer y el del embrión), el de la mujer tiene primacía.

El intervencionismo de la Iglesia católica se aferra a la cantinela de “defensa de la vida” para atacar y amenazar a quienes no comparten sus creencias. Es impresionante que el Estado no haga nada al respecto. Justamente por esa cerrazón es que el aborto, una cuestión privada que atañe a la propia conciencia, se ha partidizado. Decidir sobre el propio destino es una demanda irreversible, que Roma no logrará frenar. Richard Hare (1982), un filósofo inglés que trabajó sobre las valoraciones morales desde

la racionalidad, hizo una definición que se ajusta bien a los obispos católicos: fanatismo. Hare describe el fanatismo como la actitud de quienes persiguen la afirmación de los propios principios morales dejando que éstos prevalezcan sobre los intereses reales de las personas de carne y hueso, y señala que las personas fanáticas permanecen indiferentes frente a los enormes daños que su actuación ocasiona a millones de seres humanos.

El Vaticano y sus seguidores insisten en afirmar sus principios morales por encima de la salud y la vida de millones de mujeres. Por suerte, las actitudes de los curas y monjas de organizaciones de base están lejos de esta postura. Sin negar que el aborto implica un conflicto ético, subrayan que este tipo de dilemas, cuando conciernen a los derechos de la persona que está llamada a resolverlos, deben ser dejados a su autodeterminación. Además, varios sacerdotes jesuitas y dominicos, así como algunas monjas, comparten la sabiduría de quien fuera obispo auxiliar emérito de Madrid, monseñor Alberto Iniesta. Este sacerdote deslindó lo moral de lo jurídico al decir que su conciencia rechazaba el aborto, pero no rechazaba la posibilidad de que la ley no lo considerara un delito. Varias figuras católicas comparten esa postura y distinguen entre el carácter moral del aborto y su estatuto legal.²⁶

Mientras la cruzada vaticana por la “vida” está provocando dramas personales, las feministas buscan formas novedosas de contrarrestar los obstáculos. La discriminación *de facto* que viven las mujeres que residen en las entidades federativas donde no hay interrupción legal del embarazo ha impulsado a un grupo de jóvenes feministas de la ONG Balance a crear *María: fondo de aborto para la justicia social*. El proyecto, que surge después de la resolución de la SCJN, propone dar acompañamiento de diversos tipos (económico, físico, emocional) a mujeres de la república que requieran abortar. El Fondo María las trae a la ciudad de México, las alimenta, las aloja y las acompaña durante el proceso de interrupción legal del embarazo.²⁷

La larga lucha de las mujeres sobre el aborto reivindica que los gobiernos democráticos diseñen y legitimen un sistema de reglas donde, salvados los derechos fundamentales, la gente decide conforme a una variedad de creencias, pero a partir de su propio discernimiento. Lo que no pueden hacer los funcionarios de un gobierno que se precie de ser democrático es

intentar prohibir u obstaculizar leyes que sólo afectan a quienes se acogen a ellas. Tal es el caso del divorcio y del aborto: a nadie afecta en sus derechos que el vecino se divorcie o la vecina aborte.

Sin embargo, es evidente que en México es necesario abrir el debate. Supuestamente, los legisladores tienen la responsabilidad de organizar su labor defendiendo principios, socializando ideas, creando opinión política y propiciando un aprendizaje cívico. Pero si no hay debate público, ¿qué posibilidad existe de ampliar horizontes o cambiar perspectivas? ¿De qué sirve que uno o dos partidos arrasen con “levantadedos”, de espaldas a la sociedad, si no hay verdadera deliberación y real interés de ir al fondo de los problemas?

Para luchar contra la hipocresía y la doble moral urge discutir públicamente. Hace muchos años, a principios de los noventa, hubo varios programas en la televisión sobre la despenalización del aborto. Cuando la jerarquía de la Iglesia católica se dio cuenta de que iba perdiendo el debate, presionó a los grandes empresarios católicos, que amenazaron con retirar la publicidad de sus productos si se continuaba transmitiendo esa polémica. El chantaje tuvo efecto y la censura ocurrió. Hoy, ante las acciones concertadas de la derecha, que se llevan a cabo sin debate público, de espaldas a la sociedad, es imprescindible ventilar tanto las posturas legislativas como las discusiones políticas. Debatir abiertamente vuelve más difícil la imposición de reformas autoritarias y oscurantistas. El hecho de que nuestras televisoras no ofrezcan espacios de confrontación de posiciones sobre éste y otros temas abona a la desinformación y al fanatismo.

No obstante estas deplorables reacciones, la despenalización en el D.F. se sostiene en el imaginario ciudadano del país como un símbolo, por la voluntad de abatir la mortalidad materna causada por el aborto inseguro y por el esfuerzo para contrarrestar la injusticia social que implica esta práctica cuando es ilegal. Además de ser un importante reconocimiento a la libertad reproductiva de las mujeres y de sus derechos fundamentales a la vida, la salud y el desarrollo de sus proyectos de vida, guarda concordancia con el carácter laico del Estado mexicano, que respeta la diversidad ideológica y reconoce la libertad de conciencia de las personas. Finalmente, estas reformas son congruentes con la opinión de la sociedad mexicana

respecto a la despenalización del aborto, como lo reflejan diversas encuestas aparecidas en los principales diarios del país.²⁸

La apropiación de la ley por parte de la sociedad, especialmente de las mujeres que se benefician con la prestación de dichos servicios médicos, es digna de hacer notar. Después de varios años de votada la reforma, en 2010 eran casi 40 mil mujeres las que habían interrumpido legalmente sus embarazos en las clínicas del gobierno del D. F.²⁹ Dato elocuente: 85 por ciento declaran ser católicas. Ahora bien, al margen de las dificultades inherentes a este tipo de servicio, la cada vez mejor atención por parte de las instituciones de salud del gobierno del D. F. y la decisión de las mujeres de ejercer su derecho a elegir implican un signo de maravillosa vitalidad democrática.

1

En la actualidad, a las tecnologías médicas que penetran el cuerpo e intervienen la vida biológica se les designa como *biotecnologías*. Aunque son distintas a las prácticas disciplinarias que Foucault nombra como “tecnologías políticas del cuerpo”, algunas resultan “tecnologías políticas” en un sentido liberador, pues potencian la capacidad de decisión de los seres humanos sobre sus cuerpos. Foucault señala que se disciplina a los cuerpos para explotarlos en términos económicos de utilidad; en el caso de las mujeres es evidente la causa involucrada en su *disciplinamiento*: el proceso de gestación y parto. Si bien históricamente esto ha limitado sus opciones de vida, en la actualidad millones de mujeres¹ han podido superar ciertos determinismos biológicos del pasado a partir de algunas biotecnologías. Así, con el uso de anticonceptivos evitan el embarazo, conciben con técnicas de fertilización asistida y abortan sin riesgos usando fármacos. Estas biotecnologías, además de cambiar los supuestos tradicionales del destino biológico femenino —buena parte de la esterilidad y los embarazos no deseados ya no son situaciones irremediables—, hacen algo novedoso y radical: generan cambios en las conciencias de quienes las utilizan. De esta manera insertan otra dinámica en algunas de las relaciones que constituyen la vida social y política. Incluso lo que Foucault denominó “el poder disciplinario” no logra cancelar la potencia política de estas posibilidades que resultan contestatarias dentro del régimen de gobernanza patriarcal de los cuerpos.

Un ejemplo paradigmático de esto es la biotecnología del aborto

con medicamentos. En la ciudad de México, la decisión de la Secretaría de Salud del D. F. de introducir este método instauró la posibilidad de llevar a cabo un ejercicio ciudadano por parte de las mujeres, inédito hasta entonces. No creo que ninguna otra decisión gubernamental haya logrado algo similar. Con esto quiero subrayar que así como esta biotecnología realiza una especie de reorganización biológica en el cuerpo de la mujer, también impacta simbólicamente en otros sujetos y produce cambios sociopolíticos.

Vale la pena tener presente que el espacio social del D. F. está habitado por mujeres insertas en niveles socioeconómicos y culturales sistemáticamente diferentes, donde los recursos materiales y culturales también están repartidos de modo desigual. La introducción del servicio de interrupción legal del embarazo (ILE), en abril de 2007, dio acceso a un aborto seguro a todas las habitantes de la ciudad. Pero no sólo eso: tiempo después la Secretaría de Salud del GDF posibilitó una relación distinta entre los prestadores de servicio y las usuarias, al ofrecer la ILE con medicamentos. Recomendada por la Organización Mundial de la Salud (OMS), esta biotecnología consiste en el uso de medicamentos que provocan un desprendimiento embriionario (como un aborto espontáneo) y evitan una intervención quirúrgica. Aunque en otros países este tipo de aborto se utiliza desde hace más de treinta años, las cuestiones ideológicas en torno a la interrupción del proceso gestacional han sido un obstáculo para su difusión.² No obstante, las razones para abortar están determinadas por las circunstancias personales de las mujeres y no por la supuesta “facilidad” de los métodos. Aun así, los grupos conservadores consideran que precisamente la “facilidad” del aborto con medicamentos puede incrementar su práctica. En este sentido, el riesgo deriva de que la información sobre estos medicamentos circula en internet y muchas jóvenes se los prescriben entre ellas; esto podría implicar una contingencia mayor si después de la expulsión no asisten posteriormente a una revisión ginecológica para evitar secuelas indeseadas.

Algo nuevo producido por el uso de esta biotecnología en el D. F. es que está perfilando una relación menos autoritaria entre los prestadores de servicio y las ciudadanas que acuden al servicio gubernamental de ILE. Se recordará que la práctica ginecológica (paradójicamente dominada por varones) ha sido criticada por sus rasgos paternalistas y, en algunos casos,

francamente violatorios de los derechos humanos (Castro, 2010). Una nueva lectura sobre la relación de los prestadores de servicio y las usuarias ha puesto de relieve la discriminación y el maltrato hacia las mujeres. Desde este enfoque se han investigado las prácticas arbitrarias de muchos médicos, basadas en prejuicios sexistas, y se ha exhibido el sistema de normas y valores patriarcales que niega a las mujeres la facultad de decidir sobre sus cuerpos y vidas (Ehrenreich y English, 1978; Willis, 1983; Harrison, 1985; Petchesky, 1990 y 1994). Las activistas feministas han denunciado la actitud machista de la mayoría de los médicos (médicas incluidas, pues el machismo no es cuestión de cuerpo, sino de mente), y las expertas han criticado el papel clave que tienen como guardianes (*gatekeepers*) de una serie de procedimientos que les permitirían a las mujeres alcanzar el control sobre sus procesos reproductivos, como es el caso del aborto con medicamentos.

La conducta de los médicos no es una cuestión de maldad o mala voluntad, sino de algo mucho más complejo, como lo explican atinadamente Erviti, Castro y Sosa (2006). Estos autores plantean que tal conducta reproduce el funcionamiento de la sociedad y, en concreto, del campo médico, y señalan que “los estereotipos dominantes de género, que a los agentes se les presentan como *principios de explicación* de su práctica y de la de sus pacientes, en realidad cumplen una función reproductora del orden social dentro del cual se originan” (2006: 646). Por eso Erviti, Castro y Sosa concluyen que “el encuentro entre médicos y pacientes en torno al aborto en hospitales públicos se caracteriza por la violencia simbólica³ que los primeros ejercen sobre las segundas” (2006: 666). Roberto Castro (2010) ha profundizado en esa línea y explora las relaciones de poder y las prácticas en el campo médico,⁴ y analiza “el papel genético-estructural que desempeña el tipo de entrenamiento que reciben los médicos en su formación universitaria y en el hospital en la constitución de su *habitus* profesional” (2010: 8). Castro califica de autoritario el *habitus*⁵ profesional de los prestadores de servicios y señala que éste tiene un papel determinante en la violación de los derechos reproductivos de las mujeres, pues a estos profesionales les permite actuar dando por sentadas las jerarquías existentes y reproduciendo en la práctica las concepciones patriarcales predominantes en el campo médico. Por su parte, Cristina Herrera (2010) señala que “la

propia estructura de autoridad del orden médico, que es normativo, excluyente, masculino y paternalista en el mejor de los casos, vuelve muy difícil un cuestionamiento desde la visión tradicional de las mujeres” (2010: 76). Sí, los prejuicios sexistas y la doble moral machista, inherentes a un sistema de normas y valores patriarcales, favorecen las actitudes arbitrarias del personal médico, además de que hay una total disparidad de poder de las usuarias frente al “enorme poder adquirido por los médicos como agentes del Estado moderno, como representantes legítimos de la ciencia y como portadores/guardianes de la autoridad cultural de su uso social” (Schraiber, 2010: 15).

Las posturas de los ginecólogos mexicanos en relación con el aborto no difieren mucho de las de otros profesionales de América Latina. No sólo en México, sino también en otros países del continente, el gremio se muestra muy conservador respecto al aborto voluntario, también llamado inducido (Ramos *et al.*, 2001).⁶ Al revisar los estudios sobre las actitudes de los médicos mexicanos ante este asunto, que en su mayoría se hicieron cuando estaba penalizado el aborto voluntario (González de León y Salinas, 1995; García *et al.*, 2003; Lisker *et al.*, 2006; Silva *et al.*, 2009),⁷ los médicos afirmaban, entre otras cuestiones,⁸ que era demasiado costoso para las instituciones canalizar tiempo y recursos en la atención de esos casos. No obstante, entre las ventajas de esta biotecnología se encuentra, además de la reducción de riesgo por el plazo más temprano de intervención y la de relevar al personal de salud de realizar el procedimiento, la de disminuir, precisamente, los costos hospitalarios.⁹

Cuando la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF) empezó a debatir el proyecto de reforma al Código Penal, para introducir en la ciudad de México el sistema de plazos¹⁰ en materia de interrupción del embarazo, el entonces secretario de Salud del Gobierno del Distrito Federal (GDF), doctor Manuel Mondragón y Kalb, advirtió que si la interrupción del embarazo antes de las doce semanas se legalizaba, esto lo obligaría a reestructurar el servicio ginecológico en los hospitales del GDF, para garantizar que ese derecho de las mujeres se tradujera en una atención adecuada. Ante la gran probabilidad de que dicha reforma se aprobara, el doctor Mondragón y Kalb estableció una relación de trabajo con las organizaciones civiles

que acompañaron el proceso de despenalización¹¹ y entró en contacto con organizaciones internacionales que daban servicios similares, para conocer y aprovechar las prácticas ya probadas en otras partes del mundo. De este modo contó con información reciente para planear y organizar el modelo de atención. La Secretaría de Salud del GDF desplegó sus recursos materiales e imaginativos para atender una demanda desconocida (¡que temía la rebasara!), y al día siguiente de la publicación de la reforma en el *Diario Oficial* sus hospitales¹² estuvieron listos para dar el servicio.

Como se esperaba, al inicio hubo resistencias por parte del personal médico y de enfermería, tanto porque la realización del procedimiento se vio como una carga extra de trabajo como por la vivencia ideológica respecto al mismo. Muchos médicos se declararon “objetores”, y el respeto a la objeción de conciencia dificultó la atención de la ILE en varios hospitales del GDF.¹³ Además, se tensó el clima laboral, pues los grupos antiaborto hostigaban al personal y entre sus insidiosas protestas estaba el rezar un rosario con altavoces frente a los hospitales.

Ante una creciente demanda de ILE, la Secretaría de Salud del GDF decidió introducir el aborto con medicamnetos; una opción que releva a los médicos de realizar el legrado. Es un método seguro, de alta efectividad, y los estudios al respecto demuestran que 95 por ciento de los abortos inducidos por esta vía es exitoso. Este tipo de procedimiento se usa desde 1980¹⁴ porque permite interrumpir un embarazo sin necesidad de hospitalización ni intervención quirúrgica. Además, la ILE con medicamentos tiene el valor agregado de posicionar a las usuarias como sujetos capaces de asumir una corresponsabilidad en el proceso, que llevarán a cabo adecuadamente las instrucciones en sus hogares y regresarán a la revisión.

2

Tanto la legalización como la biotecnología han alentado una transformación de actitudes y prácticas en los dos grupos involucrados: el de las usuarias del servicio y el del personal de salud. Dos académicas de la UAM-Xochimilco, Edith Flores Pérez y Ana Amuchástegui Herrera (2012), llevaron a cabo

un estudio entre las usuarias, justo después de la reforma legal y un año más tarde.¹⁵ Su objetivo era

documentar el hecho de que, más allá de las circunstancias particulares de cada embarazo y su interrupción, el carácter legal o ilegal del procedimiento configura contextos sociales y subjetivos radicalmente diferentes para las mujeres, no sólo en lo que atañe a su salud sexual y reproductiva, sino también en la concepción misma que construyen respecto al derecho a decidir sobre su cuerpo (2012: 22).

Las investigadoras señalan que “la legalización marcó un cambio formal, no sólo en la práctica del aborto, sino en la concepción que tiene de sí misma quien toma esa decisión. Inmediatamente después de la reforma, las mujeres pasaron de ser delincuentes a usuarias legítimas de un servicio público” (2012: 26). Para las autoras, la legalización promovió “que las mujeres se reconozcan como titulares del derecho” (2012: 28). Subrayan que “la legalización, y especialmente la prestación estatal del servicio, fue interpretada por las mujeres como un respaldo y legitimación social de su derecho a decidir sobre su reproducción, lo cual puede facilitar las condiciones para el ejercicio de su autonomía y autodeterminación como personas sujetas de derechos” (2012: 29). Además, al pasar del miedo a la seguridad, la intervención fue vivida como “un alivio”. Por eso concluyen que “la reforma al Código Penal y la Ley de Salud del D. F. ha traído consigo condiciones que transforman radicalmente la experiencia del aborto en una posibilidad que refuerza la construcción de las mujeres como sujetos autónomos con derechos a decidir plenamente sobre su cuerpo y su vida” (2012: 29).

Por otra parte, también hubo transformaciones en quienes atendían a las usuarias. En una investigación que hice en el centro de salud del GDF que concentra 90 por ciento de las ILE entrevisté a todo el personal.¹⁶ Si bien las respuestas a mis preguntas directas fueron “políticamente correctas”, a lo largo de las entrevistas surgieron expresiones que se salieron del discurso previsible, pues una cosa es lo que se dice y otra lo que se piensa.

¡No es poca cosa que 80 por ciento de las mujeres esté llegando antes de las ocho semanas a solicitar la ILE! Al indagar entre el personal

sobre cómo había vivido el hecho de que las usuarias cumplieran las indicaciones y luego regresaran a la revisión, encontré que, a diferencia de las autoridades del CDF, sí valoraban la forma en que las mujeres cumplían las instrucciones (Sanhueza *et al.*, 2009); pero no todo el personal otorgaba importancia a esa conducta responsable. Además, una parte de los entrevistados utilizó ciertos epítetos —“exigentes”, “abusivas”, “difíciles”— para calificar una inédita actitud asertiva de muchas usuarias. También incomodó la ausencia de culpa, la cual se calificó de “desinhibición” o “descaro”. Las usuarias “desinhibidas” y “descaradas” son expresión de un fenómeno reciente: la progresiva desdramatización de la vivencia del aborto. Al efecto desculpabilizador que otorga la legalidad se suma la ausencia de drama que produce la ingesta de medicamentos en casa, lejos ya de las imágenes tenebrosas de los consultorios ilegales con sus legrados sangrientos y mortales. Esas conductas “descaradas” se alejan de la pasividad acostumbrada de las “pacientitas” (Herrera, 2010)¹⁷ y muestran el giro hacia una apropiación, tosca si se quiere, de la ILE como un derecho ciudadano.

La incomodidad del personal ante las usuarias desinhibidas me parece un desplazamiento del estigma aún presente: como ya no pueden rechazar la ILE por su legalidad, desplazan su repudio a las actitudes atípicas, no sumisas, de las usuarias. La fuerza del estigma católico sobre el aborto, integrado en el tejido cultural, influye en las creencias y los discursos de mucho del personal sanitario. En México (y en la mayoría de los países de América Latina) la campaña del Vaticano, de los obispos locales y de los grupos “pro embrión” ha logrado insertar en el imaginario social la realidad del aborto como un asesinato. Los estigmas se crean sobresimplificando (Goffman, 1980), y el del aborto no es una excepción. Calificar de criminales a las mujeres que interrumpen un embarazo no deseado y a los profesionales que las atienden es parte de las estrategias deslegitimadoras de los grupos fundamentalistas que se cobijan bajo las enseñanzas dogmáticas de la Iglesia católica. La estigmatización está filtrada por la valoración religiosa del papel “natural” que las mujeres deben cumplir como hembras paridoras de la especie: “Ten todos los hijos que Dios te mande”. Estigma e injusticia van de la mano. De nada sirve que se muestre que la penalización del aborto recae en las mujeres más pobres y vulnerables, pues las que

tienen recursos abortan en condiciones seguras: el tema de la justicia social del aborto se repliega ante el peso de la estigmatización. Kumar, Hessini y Mitchell lo dicen muy bien: “Además de ser un proceso de desacreditación social, el estigma es un indicador de profundas desigualdades sociales” (2007: 631).

Algo que obstaculiza la difusión de la ILE al resto de nuestro país es que, como consecuencia secundaria de la democratización,¹⁸ la Iglesia católica ha ampliado su presencia en la esfera pública. De esta manera, vemos cómo ciertos dogmas religiosos influyen en las decisiones políticas, no sólo porque están entretejidos en las tradiciones culturales, en los usos y costumbres de los ciudadanos, sino porque las proclamas de los jerarcas eclesiásticos tienen un efecto intimidatorio en quienes gobiernan y hacen las leyes, y en los dueños de los medios de comunicación. Algunos poderosos empresarios ultracatólicos han impuesto una especie de censura televisiva, y han amenazado con retirar su publicidad si se debate la despenalización del aborto.¹⁹ Aunque en la prensa escrita y la radio no han logrado bloquear del todo la discusión pública, es necesario llevar a cabo una polémica respetuosa y razonada, que se transmita por la televisión durante varios meses.²⁰ Sin embargo, el potente poder fáctico de la jerarquía católica hace que la sociedad mexicana siga atada a una prohibición antidemocrática, que soslaya los graves problemas de justicia social, salud pública y democracia que provoca la ilegalidad del aborto. Por eso el mayor problema en las demás entidades federativas no es el intento reaccionario de “blindar” su legislación contra una posible despenalización, sino en que en ninguna existe un debate público sobre la libertad procreativa. Discutir públicamente permite pensar más democráticamente y, en el caso del aborto, ayuda a desmitificar la simplificación que estigmatiza la decisión de las mujeres. Una perspectiva más amplia de reflexión sobre el tema se pregunta si es ético que el Estado obligue a una mujer a gestar y parir, en lugar de centrarse en si es ético que decida abortar.

Ahora bien, aunque la Secretaría de Salud del GDF ha establecido nuevas normas para atender mejor a quien demanda la asistencia profesional, la sociedad no se cambia por decreto; los *habitus* persisten y siguen reproduciendo esquemas y creencias tradicionales. Y aunque interrumpir

un embarazo es un procedimiento médico sencillo, que debería ser parte integral de cualquier programa de salud reproductiva, el estigma sigue presente. Esto se puede ver en la notoria falta de entrenamiento del personal del sector salud en abortos inducidos (no sólo con medicamentos, sino con aspiración, sea manual o instrumental), hecho que ocurre, incluso, en instituciones públicas de alto nivel como la Facultad de Medicina de la UNAM. Otra señal más de permanencia del estigma es que los seguros médicos no incluyen el pago de la ILE cuando se lleva a cabo en hospitales privados.

La Secretaría de Salud del GDF fue clara en el protocolo de capacitación para el personal que atendería la ILE: había que tratar a las usuarias sin juicios moralistas; “respetar la decisión de las mujeres y no juzgarlas”. Por ello la mayoría del personal tuvo que modificar sus actitudes ante el aborto. Aunque la ILE se planteó como una cuestión de derechos, algunos servidores públicos la asumieron como una “ayuda” a las mujeres. Sin embargo, la idea de que las usuarias requieren “ayuda” elude el punto central de que son ciudadanas que tienen ese derecho, y también dificulta que el personal de salud valore los desplantes exigentes como algo positivo. Por ello no es extraño que algunos no aceptaran la “desinhibición” y el “descaro” de esas mujeres. No obstante, algunos médicos y enfermeras reconocieron la gran satisfacción derivada del servicio de la ILE, porque así se evitan las complicaciones y muertes producidas por la clandestinidad del aborto ilegal. Para muchos también contó el hecho positivo de sentirse parte de un proyecto progresista, único en el país y respaldado internacionalmente por la Organización Mundial de la Salud y la Federación Internacional de Ginecología y Obstetricia (FIGO).²¹

Quiero ahora subrayar otro aspecto del proceso: así como la legalidad y gratuidad del servicio en los hospitales del GDF borró la desigualdad clasista en el acceso de las defenidas a un aborto seguro, al considerar la ILE como un derecho de todas las mujeres, también abrió el servicio a todas las habitantes de México, aunque no residan en el D. F. Así, mientras que en todo el país cientos de miles de mujeres²² desafían año con año la prohibición de abortar y acceden a intervenciones clandestinas e ilegales, cierto número de ellas (que va en aumento) se traslada a realizar legalmente en el D. F. ese acto de *agency* existencial. De las más de cien mil mujeres que

desde 2007 han tenido el beneficio de abortar dentro de la seguridad y la gratuidad de los servicios del GDF, 25 por ciento viene de otras entidades federativas.²³

¡Qué bueno que todas las mexicanas puedan venir al D. F. a remediar un embarazo no deseado! En la ciudad de México pueden encontrar tanto los servicios gratuitos y de pago diferenciado de los hospitales y clínicas del GDF, como los de las clínicas privadas. Pero no debe olvidarse que las mujeres con recursos económicos siempre han encontrado asistencia médica adecuada, y que el problema de la ilegalidad lo siguen padeciendo principalmente las mujeres de escasos recursos. Por eso una organización de jóvenes llamada Balance ha establecido el Fondo María, para apoyar económica y emocionalmente a las mujeres que acuden de otras entidades. Con este objetivo paga los pasajes, el alojamiento y las acompaña durante el tiempo que están en la ciudad. El activismo solidario de estas chicas está dando frutos, y la red de apoyo a quienes requieren venir al D. F. ha ido creciendo.

La legalidad erosiona el estigma, no sólo entre las usuarias, sino también entre las amistades y los familiares con quienes comparten esta experiencia. A pesar de que las fuerzas conservadoras suelen retomar el discurso fundamentalista de la jerarquía católica sobre el aborto, amordazan el debate público e impiden la difusión de una imagen desculpabilizadora de las mujeres que ejercen su derecho, en el nivel más básico, el de las usuarias y sus allegados, mediante el “boca a boca”, circula ya una representación de la ILE que, por su potencial emancipador y por el debate que produce, representa un avance democrático. Como dice Hopenhayn: “La circulación simbólica es cada vez más un modo de extensión del ejercicio ciudadano” (2005: 37). Esta biotecnología no sólo está transformando la vida material de miles de mujeres; también está introduciendo un mensaje distinto sobre lo sencillo y desdramatizando que puede ser un aborto: lo opuesto a la vivencia que se tiene en el imaginario popular, debido a las espantosas experiencias de la clandestinidad.

Además, las mujeres que acuden al D. F. también transmiten la experiencia positiva del servicio de ILE del GDF al regresar a sus localidades. Esto está gestando lentamente un contexto para el surgimiento de una exigencia ciudadana que permita el cambio en la legislación de sus estados. Ahora

bien, hay que tener presente que la despenalización en el D. F. fue resultado de muchos años de activismo, y solamente una presión ciudadana amplia y organizada podrá instaurar la ILE en el resto del país. También aquí, en el propio D. F., es necesaria más acción ciudadana para exigir que los hospitales y clínicas que dependen de las autoridades federales de salud, como el Hospital de la Mujer y las clínicas del IMSS y el ISSSTE, realicen la ILE, ya que es su obligación legal hacerlo. Tal vez habrá que esperar a que alguna derechohabiente inicie una demanda por incumplimiento de la ley, cuando alguna de estas instituciones le niegue el aborto al que la ley le da derecho. A lo largo de los años hemos comprobado la utilidad del litigio para airear temas y abrir procesos, en especial para comprender que el tema no es la moralidad o inmoralidad del aborto, sino lo absurdo de su penalización. Por eso vuelvo a recordar la impactante frase del obispo auxiliar de Madrid, monseñor Alberto Iniesta: “Mi conciencia rechaza el aborto, pero mi conciencia no rechaza la posibilidad de que la ley no lo considere un delito” (Ibáñez, 1991). Al distinguir entre el carácter moral del aborto y su estatuto legal se distingue entre considerarlo un pecado y clasificarlo como delito, lo cual, por lo visto, resulta discriminatorio.

3

Indudablemente la despenalización en la ciudad de México se sostiene en el imaginario ciudadano del país como un símbolo de justicia y liberación para ciertos sectores sociales, mientras que para otros, de degeneración y crimen. Es difícil que tales perspectivas se pongan de acuerdo, pues lo que está en el fondo de la disputa es el lugar de las mujeres en la sociedad, su condición de sujetos con pleno derecho sobre sus cuerpos versus el estatuto de hembras paridoras. Es fácil ver las conexiones ideológicas que existen entre el rechazo al aborto y una defensa del papel tradicional de las mujeres enfocado en la maternidad y el cuidado de la familia, como también es evidente el vínculo entre la negativa a despenalizar y la falta de respeto por el Estado laico. Por otra parte, procrear una criatura es una decisión personal, sostenida por el deseo y cruzada por cuestiones de orden psíquico y

económico, y el Estado no puede obligar a las mujeres a gestar y parir en contra de su voluntad. La libertad de elegir algo tan fundamental como la procreación es uno de los hilos que entretienen la calidad democrática de una nación. Norbert Lechner planteó hace años una interrogante sustantiva: “¿Qué podría yo esperar de la democracia para dar significación a mis vivencias?” (2002: 475). Lo que todas las mujeres esperan es la existencia de un marco legal que respete la conciencia y la libertad de cada quien. Esto significa, llanamente, que nadie pueda decidir por otra persona, ni imponerle sus convicciones. Y como lo más personal es lo que tiene que ver con la libertad para decidir sobre el propio cuerpo, lo mínimo que se espera es tomar determinadas decisiones procreativas sin la interferencia de las creencias religiosas de terceros. La responsabilidad del Estado se debe concretar a ofrecer los medios para que las ciudadanas tomen sus decisiones procreativas de la forma más segura para evitar embarazos no deseados: educación sexual adecuada, anticonceptivos baratos y seguros, e interrupción legal del embarazo como último recurso si fallan las primeras dos.

Sin embargo, el estigma católico sobre el aborto distorsiona la discusión, inhibe a los legisladores y, sobre todo, oculta el grave problema de justicia social que provoca la ilegalidad del aborto, el cual repercute trágicamente en las vidas de las mujeres más vulnerables. Un informe reciente, titulado *Omisión e indiferencia: derechos reproductivos en México* (GIRE, 2013), mostró las consecuencias nefastas de la ilegalidad en las mujeres pobres y marginadas. Al seguirse perpetuando el mensaje eclesiástico de que se trata de un crimen, la consecuencia es considerar que corresponde un castigo, pero éste se limita a las más pobres, como documenta *Omisión e indiferencia*. La revisión que el equipo jurídico de GIRE hizo de la aplicación de la ley en el ámbito federal y local muestra que en todos los estados existen causales legales de aborto, y que pese a las “reformas para proteger la vida”, las mujeres tienen derecho a una ILE. Pero las que reclaman su derecho enfrentan todo tipo de obstáculos. Cuando el embarazo es producto de una violación, el aborto es legal en todas las entidades federativas, y no es casualidad que así lo sea, pues la inocencia de la mujer que quedó preñada es evidente. El típico señalamiento de “ella se lo buscó, que pague las consecuencias” no se sostiene cuando la mujer ha sido violentada. Sin

embargo, aun las violadas encuentran obstáculos de toda índole para acceder a la ILE, pues las autoridades ministeriales obstaculizan la interrupción, porque no existe un protocolo procedimental, o porque la legislación penal local no señala explícitamente al Ministerio Público como la autoridad competente y para autorizar la interrupción del embarazo se suele remitir la solicitud a un juez, ya sea por ignorancia o mala fe por parte de los servidores públicos. Así, el ejercicio del derecho a la ILE se retrasa, con el riesgo de que el permiso llegue muy tarde, o simplemente se anule al enfrentar el vacío del procedimiento y la resistencia de los funcionarios. Además, aunque el aborto por violación es el único considerado legal en toda la república, en la mayoría de los estados se permite el aborto por peligro de muerte de la mujer, por grave daño a la salud, por malformaciones del producto, incluso algunos lo aceptan ¡por inseminación artificial no consentida! A todas las mujeres que tienen derecho a una ILE habría que informarlas sobre la posibilidad de realizarlo sin intervención quirúrgica, solamente con medicamentos.

El informe *Omisión e indiferencia* relata historias emblemáticas que ejemplifican las fallas del sistema de justicia, la victimización por pobreza y el desinterés o descuido de las autoridades. Hay casos de mujeres a las que se les imputa haberse inducido un aborto, aun cuando algunas llegaron con un aborto espontáneo o con una hemorragia sin saber siquiera que estaban embarazadas. Sorprende la inusual eficiencia con la cual se persigue a las “delincuentes”, con un celo justiciero que se acerca más a saña misógina. La mayoría de las mujeres tiene muy pocos recursos, tanto de información como económicos. Y también la mayoría fue denunciada al Ministerio Público por el personal hospitalario, lo cual viola la confidencialidad y el secreto profesional médico. *Omisión e indiferencia* señala que, en materia de secreto profesional, “el marco internacional de derechos humanos, a través del reconocimiento y garantía de los derechos a la intimidad y a la salud, establece como un mecanismo de protección la obligación de las y los prestadores de servicios de salud de guardar el secreto profesional” (GIRE, 2013: 50). En un caso, la Corte Interamericana resolvió que la información obtenida por el médico, en ejercicio de su profesión, se privilegia por el secreto profesional. Por su parte, el Código Internacional de Ética Médica

de la Asociación Médica Mundial dice: “el médico debe guardar absoluto secreto de todo lo que se le haya confiado, incluso después de la muerte del paciente” (GIRE, 2013: 53).

Las reformas a las Constituciones estatales para “proteger la vida desde el momento de la concepción” han producido incertidumbre jurídica entre el personal de salud. Si bien la protección a la vida es un valor absoluto que admite excepciones, no existe información que aborde el tema. Resulta muy común ignorar el hecho de que todos los países democráticos que han despenalizado el aborto (los de Europa, por ejemplo), en sus Constituciones también consagran la protección a la vida, pues ambos valores no son excluyentes.²⁴ Es indiscutible que toda protección a la vida es loable y necesaria, pero se trata de un bien jurídico que acepta excepciones como la legítima defensa, el aborto, la eutanasia, incluso la guerra. En México dicha “protección” ha sido una argucia conservadora, destinada a introducir la falsa creencia de que así ya no se podrían interrumpir embarazos. Construida como un dispositivo dirigido a “blindar” a las legislaciones de las demás entidades federativas contra el aborto legal, tal como existe en el Distrito Federal, la “protección a la vida desde el momento de la concepción” que se ha legislado en 16 de las 32 entidades federativas no se preocupa por la mortalidad materna, pero ha provocado que mujeres con abortos en curso, algunos espontáneos, que llegan a las instituciones de salud, sean remitidas a la justicia en lugar de darles atención médica.

Estas reformas han tenido efectos ideológicos negativos en el personal de salud del país, y muchos médicos y enfermeras se han mostrado “más papistas que el papa” por miedo a ser consignados ellos mismos o perder el empleo. Las mujeres testimonian que médicos o enfermeras las presionaron para que “confesaran” y, en algunos casos, ésa fue la condición previa para recibir tratamiento médico; a otras se les pidió hablar cuando todavía estaban bajo efecto de la anestesia; otras fueron maltratadas, tanto física como verbalmente. Hay que apuntar que en ninguno de los casos existió el debido proceso, pues no se les informó de los cargos en su contra, ni se les explicó que podían guardar silencio o tener defensa legal.

Las conclusiones que extrae GIRE a partir de los datos estadísticos, del análisis de las leyes y de las respuestas (o la falta de ellas) a las 600

solicitudes de acceso a la información pública, presentadas a nivel federal y local, son las previsible: “las autoridades mexicanas están lejos de cumplir con sus obligaciones de promoción, respeto, protección y garantía del derecho a servicios de aborto legal y seguro para las mujeres” (GIRE, 2013). Además, *Omisión e indiferencia* muestra las enormes barreras que se alzan ante las mujeres para acceder a atención reproductiva de calidad, sobre todo en comunidades indígenas y zonas pobres. Sin duda, este análisis de lo que les ocurre casi exclusivamente a mujeres pobres en todo el país —de cómo son víctimas del maltrato y la violación de sus derechos— contrasta brutalmente con la positiva experiencia de las usuarias de la ILE en el D. F. La forma en que el resto de las mujeres en el país siguen siendo vistas y tratadas como criminales nos muestra de manera dramática la dimensión del cambio legislativo que debe efectuarse en México. Porque cuando se comparan las experiencias de vida de las usuarias de ILE en el D. F. y de las demás mujeres, la brecha en calidad de vida y acceso a la justicia es inmensa. Mientras la despenalización y la instauración de la biotecnología en el Distrito Federal han impulsado el tránsito de las ciudadinas hacia una situación mejor dentro del orden médico en México, en el resto del país las mujeres siguen en el “largo y sinuoso camino” del que habla Herrera (2010).

Una mirada sobre lo que ocurre en otras partes del país vuelve imperativo contar con una normatividad homogénea en todas las entidades federativas; sin embargo, hay cuestiones en las que se podría avanzar. Mientras cambian los marcos jurídicos para garantizar el cumplimiento de los derechos reproductivos, también es indispensable que los servicios de salud se modernicen. En ese sentido la biotecnología del aborto cobra una relevancia impresionante, no sólo porque impacta el pensamiento, las costumbres y los *habitus*, sino porque tiene varias ventajas en términos de salud pública. Entre ellas destacan que compensa o remedia las limitaciones de recursos sanitarios, la escasez de personal, la dificultad de acceso a servicios de salud en áreas remotas, incluso la objeción de conciencia de parte de algunos médicos. Las ventajas son tan importantes que en otros países se intenta que la mayoría de las interrupciones se realice con medicamentos, y además se recurre a un personal cuyo entrenamiento es similar —o incluso menor— al de enfermería, el cual se encarga del aborto con

medicamentos en los servicios médicos básicos e intermedios (Yarnall *et al.*, 2009). De ahí que sea escandaloso que en nuestro país no se use el aborto con medicamentos en todos los hospitales públicos. Si las mujeres en todo el país tienen derecho a interrumpir legalmente sus embarazos, de acuerdo con las causales establecidas en los códigos penales de sus entidades federativas, también deberían poder acceder a la biotecnología de los medicamentos. A las razones de salud pública para usarla se suma la nada despreciable consecuencia de que introduce un cambio en la relación usuaria y prestador del servicio.

Inicié esta reflexión señalando que la biotecnología del aborto con medicamentos es una tecnología política, y la vinculé con el desarrollo del imperativo democrático de equilibrar la relación de las usuarias con el personal de salud. Ahora termino subrayando que es una decisión de racionalidad médica laica, pues uno de los focos principales de tensión y conflicto de la práctica médica contemporánea es su reformulación con criterios de modernidad. La modernidad implica varias cuestiones, y en este caso concreto se expresa en el aprovechamiento de técnicas que mejoren la atención médica, así como en el respeto a la decisión de las mujeres. En el amplio campo de la política sanitaria parecería que la dificultad del gobierno federal para asumir una medida de salud pública se debe a las posiciones conservadoras y eclesiásticas, que indudablemente han polarizado todo lo relativo al aborto, ignorando lo fundamental: que en todo México el aborto es legal bajo ciertas circunstancias. Tomar a la ILE como un objeto de disputa ideológica es darle la espalda a la democratización de la salud, ignorar los avances de la biotecnología y evitar resolver la desigualdad socioeconómica que existe entre las mujeres de nuestro país y que produce dolorosas injusticias.

Al convertir un servicio de salud en un lugar de liberación de un destino impuesto, la interrupción legal del embarazo (ILE) ayuda a transformar la vida material de miles de mujeres.²⁵ La ILE significa la posibilidad concreta de operar un esquema más igualitario en las relaciones sociales, tanto entre mujeres y hombres (por la diferencia sexual) como entre las propias mujeres (por la diferencia de clase social). La maternidad voluntaria y el derecho a la ILE son temas que conciernen hondamente al proyecto

democrático, e implican una postura ético-política que requiere un diseño de política pública. Para cancelar las medidas de control eclesiástico dirigidas a preservar el *statu quo* patriarcal en varios ámbitos de la vida social se requiere que el gobierno esté comprometido con el respeto a la laicidad, y con el derecho de las mujeres a decidir sobre los procesos que ocurren en sus cuerpos. Por eso la experiencia en el D. F. ofrece una nueva forma de comprender la política democrática, al vincular los cuerpos de las mujeres con sus voluntades y éstas con las prácticas institucionales, en especial con la biotecnología. Dicho en otras palabras, la lección que la ILE y la política democrática nos brindan es la de que sí es posible que las mujeres tengan un futuro no condenado por su biología. Lograr esto requiere lo más difícil: voluntad política.²⁶

TRANSEXUALIDAD: ¿EL ESTUDIO DE LO EXTRAÑO?

La transexualidad es la expresión moderna de un sentimiento antiguo. Si bien en todas las épocas y culturas han vivido personas con la convicción de pertenecer al sexo opuesto, las posibilidades de transformación corporal que han surgido con el avance de la endocrinología y la cirugía plástica reconstructiva han abierto un amplio horizonte para la realización de su deseo. Por eso la frase célebre de Simone de Beauvoir (1949) —“Una no nace mujer, sino que se convierte en ella”— es ahora una reivindicación transexual. Lo que esta filósofa señaló en su largo y elocuente ensayo¹ —que las características humanas consideradas “femeninas” no se derivan de la biología, sino que son adquiridas por las mujeres mediante un proceso cultural— se ha vuelto el argumento político de un movimiento identitario.

En estas líneas pretendo dar cuenta de algunas contribuciones relevantes en el estudio de la transexualidad. No trato de explorar aquí la compleja problemática de la transexualidad, sino que únicamente me propongo recordar a ciertos autores clásicos con el fin de destacar algunos conceptos —*pasar, genital cultural, categoría sexual*— que hoy en día siguen siendo de gran utilidad en el estudio de esta expresión identitaria. Si bien el giro que introdujeron los activistas transgénero hace dos décadas ha modificado sustantivamente la forma de conceptualizar lo que en un momento se llamó *disforia de género*,² todavía hoy muchas personas se siguen asumiendo como transexuales. Por ello, aunque se trata de un fenómeno que se ha transformado sustantivamente a partir de los años noventa, persiste la necesidad de investigarlo. Por eso el sentido de estas líneas es

ofrecer un recuento de los elementos fundamentales que han marcado el trayecto conceptual que se ha recorrido en la exploración de esta expresión identitaria.

1

Desde 1923 Magnus Hirschfeld usó el término *transexualismo*, aunque supuestamente no con el sentido que hoy se le da. Hirschfeld escribió sobre *seelischen Transsexualismus*, o sea, una especie de transexualismo espiritual, de subjetividad andrógina (Meyerowitz, 2002: 19). Es muy probable que Hirschfeld le hubiera dado una connotación como la actual; sin embargo, lo que ha quedado registrado es dicho con ese sentido. Por eso se considera que la aparición del término *transexual* ocurre en Estados Unidos, cuando, en 1949, el psiquiatra estadounidense David O. Cauldwell lo usa para referirse concretamente a personas que buscaban cambiar de sexo. A raíz de las noticias periodísticas de la operación de cambio de sexo de Christine Jorgensen, en 1952, el doctor Harry Benjamin retoma el término y lo publicita, por lo que muchas personas se lo adjudican a él.

La psicoanalista Catherine Millot afirma: “En cierto sentido no había transexualismo antes de que Harry Benjamin y Robert J. Stoller lo hubieran inventado. Había delirios de metamorfosis sexual, que no es lo mismo” (1984: 129). Millot sostiene que el transexual no existe sin el cirujano y el endocrinólogo, apreciación que recoge el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia (1992), donde aparece el término *transexual* como adjetivo: “Dícese de la persona que mediante tratamiento hormonal e intervención quirúrgica adquiere los caracteres sexuales del sexo opuesto”. No obstante el papel fundamental de la medicina, es preciso recordar que también las investigaciones psicoanalíticas y sexológicas, relativas a la diferencia y a la conducta sexual, ofrecieron bases conceptuales que le otorgaron al psiquismo un lugar preponderante y emplazaron un debate sobre la indiferenciación sexual en el inconsciente y la bisexualidad humana.³ En el campo médico se filtró la idea de que los machos de la especie tenían características femeninas y las hembras, masculinas. Fue precisamente desde

esa novedosa perspectiva, de que la condición humana era mixta sexualmente, que algunos médicos empezaron a usar hormonas para potenciar la alteración de ciertos caracteres secundarios distintivos del aspecto sexual que “masculinizan” a las mujeres y “feminizan” a los hombres —la vello­sidad, el timbre de la voz y la musculatura— al tiempo que otros operaron los cuerpos de algunos pacientes que anhelaban cambiar de sexo.⁴ Pero será a mediados del siglo xx, cuando la cirugía de “reasignación” de sexo cobra notoriedad mundial,⁵ que la transexualidad se empieza a estudiar con el enfoque de género, que distingue los aspectos innatos (biológicos) de los adquiridos (sociales y culturales).

Con la instalación de la categoría género en el campo psicomédico estadounidense, Robert Stoller, un médico psicoanalista y psiquiatra, aplicará esta recién acuñada categoría⁶ al estudio de la construcción psíquica de la feminidad y la masculinidad. En 1964, Stoller define el concepto de *gender identity* y lo refiere al sentimiento de ser de determinado sexo y, en 1968, publica el ya famoso *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Femininity*.⁷ En la Gender Identity Research Clinic (GIRC) de la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA), Stoller estudia a pacientes que califica “con anormalidades biológicas” (intersexuados y hermafroditas) y a pacientes “sin anormalidades biológicas” (transexuales). Para él la transexualidad es “la convicción en una persona biológicamente normal de ser un miembro del sexo opuesto” (1968: 90) y, desde su perspectiva psicoanalítica, se interesa por estas personas biológicamente normales, a las que ciertas cosas en la infancia les crearon una identidad de género contraria a su sexo biológico.

A Stoller la demanda de las personas transexuales le resulta desconcertante, pues considera que aunque los conflictos de identidad de género de los demás miembros de la sociedad son menos intensos, estas personas no están locas, sino en sus cabales. Stoller comparte la idea de que el *gender* es determinado primariamente de manera cultural, pero subraya que el aprendizaje del género empieza en el nacimiento y con el desarrollo del yo se ven sus efectos en el infante. Según él, a través de la madre se canaliza el proceso educativo cultural de la propia sociedad (eso que Bourdieu adjudica a los *habitus*), de tal manera que lo que ella troquela en su criatura

es su propia versión de las actitudes y creencias de la sociedad. Después, el padre, los hermanos u otras figuras cercanas, y gradualmente toda la sociedad, se hacen presentes en el desarrollo de la identidad. Stoller se declara impactado por el tremendo poder que tienen las actitudes de los padres en la construcción de la feminidad y la masculinidad (1968: 263).

Su apreciación coincide con lo que señala Jean Laplanche (1989), quien enfatiza la importancia de los mensajes (verbales y no verbales) que reciben los infantes. Laplanche habla del acto de traducción psíquica que la criatura realiza, con el cual crea representaciones imaginarias en el campo de su actividad simbolizadora. (Precisamente dicho campo ha sido el objeto de las teorías psicoanalíticas desde que Freud planteó por primera vez la lógica inconsciente de los sueños.) Para Laplanche, el *infans* recibe mensajes de sus cuidadores desde que nace, mensajes que no está equipado para comprender adecuadamente, pues requieren un trabajo psíquico de traducción. Laplanche enfatiza el hecho de que los cuidadores (madre/padre) transmiten mucho más de lo que pretenden conscientemente, y sus mensajes son, al mismo tiempo, excitantes y mistificadores, de ahí que los califique como “enigmáticos y sexuales” (1996: 39). El mensaje “enigmático y sexual” desata asociaciones imaginarias en la criatura, quien las procesa emocionalmente desde su precaria e inmadura condición. En las representaciones imaginarias que el infante se hace, mezcla sensaciones y recuerdos, y se llevan a cabo condensaciones y desplazamientos que pueden ir en un sentido distinto del que el adulto pretendía originalmente con el mensaje.

A Stoller le asombra la cantidad de desarrollo de género que ocurre de manera no conflictiva en la criatura, y distingue con claridad que “uno puede hablar del sexo masculino o del sexo femenino, pero también se puede hablar de la masculinidad y la feminidad y no estar aludiendo necesariamente a nada de anatomía o fisiología” (1968: IX). Para él no están inevitablemente unidos en una relación de uno a uno, sino que “cada cual puede seguir un camino independiente”. (1968: IX). Llega a una conclusión que él mismo califica de “obviedad”: la *gender identity* es primariamente aprendida, pese a que puedan existir fuerzas biológicas que contribuyan a su definición. Pero, por su perspectiva psicoanalítica que difería

diametralmente de la que abogaba por tratamientos hormonales y quirúrgicos, Stoller hace explícito que no recomienda la cirugía y que en la GIRC no se opera a transexuales. No obstante esta negativa, en 1958 se vio involucrado en el caso de Agnes, una jovencita de 19 años con genitales masculinos que se presentó a la GIRC buscando una solución a su problema.

2

El caso de Agnes representa hoy en día un hito en el estudio de la transexualidad. Su médico la había derivado con Robert Stoller y éste, junto con otros investigadores médicos, trató de determinar la causa de su “anormalidad”: contar con pene y escroto. El caso le interesó al sociólogo Harold Garfinkel, quien estaba desarrollando un abordaje cualitativo para explorar las maneras en que la gente reproduce (en el sentido comunicativo) los hechos, procesos y acontecimientos sociales. Garfinkel llamó etnometodología a la perspectiva de análisis social que desarrolló para comprender la parte activa que tienen los miembros de un grupo social en la estructuración y construcción de las modalidades de su vida diaria.⁸ *Studies in Ethnomethodology* (1967) tiene ocho capítulos y la colaboración de Stoller se concreta al caso de Agnes, que aparece en el quinto capítulo: “Passing and the managed achievement of sex status in an ‘intersexed’ person”. La definición de “pasar por” (*passing*) de Garfinkel es: “El trabajo de lograr y asegurar sus derechos a vivir en el estatus de sexo elegido, al mismo tiempo que se toman precauciones ante la posibilidad de detección y ruina dentro de las condiciones sociales estructuradas en las que llevan a cabo ese trabajo”⁹ (1967: 118). La apariencia de Agnes cuando llegó al Departamento de Psiquiatría de la UCLA era “convincientemente femenina” (Garfinkel, 1967: 119): alta, esbelta, con senos bien desarrollados, amplias caderas, cintura estrecha y medidas 96.5-63.5-96.5 cm; blanca, tenía el pelo rubio, largo, una complexión tersa, cejas depiladas y nada de maquillaje, excepto lápiz de labios. Garfinkel se dedicó a investigar la manera en que Agnes, pese a tener pene y testículos, había ido construyendo su feminidad. Grabó cerca de treinta y cinco horas de conversación con ella para indagar la forma en que

esta joven soltera, que trabajaba de mecanógrafa en una compañía de seguros, logró “pasar” por mujer.¹⁰ Garfinkel explora los métodos usados por Agnes para construir, de manera cuidadosa, el sentido de sus acciones y discursos como mujer, y vuelve su minuciosa explicación del “pasar por” uno de los relatos más detallados y claros sobre la producción social del género. Al analizar la forma en que Agnes, pese a su condición biológica, había construido el sentido de lo que es una mujer, a través de una constelación de procedimientos y recursos usados por las demás mujeres, este sociólogo definió al género como un “logro situado” (*situated accomplishment*).

Una de sus observaciones es la de que existe una “actitud natural” ante la sexuación: todos consideran normal y natural que la composición de las sociedades conste de dos, y sólo dos, sexos: mujer y hombre. Las insignias esenciales para identificar a quien pertenece a cualquiera de los dos sexos son los genitales. Pero como en la vida social no está a la vista contar con una vagina o un pene, los seres humanos se guían por lo que Garfinkel denomina el “genital cultural”: una apariencia y actitud coherente con el sexo que se supone tener.

A Garfinkel se le imputó un exceso de atención en los aspectos contextuales de la situación de la vida cotidiana de Agnes, con una consiguiente ausencia de las dimensiones institucionales e históricas. Sin embargo, el hecho de que este autor no cuestionara el orden social y los conflictos del sistema existente fue consecuencia de la orientación teórica de su perspectiva etnometodológica. No es que Garfinkel niegue la importancia de la socialización, sino simplemente que no es su objeto de estudio. Él mismo señala que la decodificación de la información de los sujetos no conduce, por sí sola, a la explicación de los procesos sociales, pero la pregunta que se plantea no es de qué forma los sujetos están motivados para seguir las normas, sino más bien de qué forma llegan a reconocer la relevancia de las reglas respecto a las situaciones concretas, a fin de utilizarlas. Dicho en otras palabras, Garfinkel describe la adaptación, no la racionalidad.

Stoller y el equipo médico de la Gender Identity Research Clinic de la UCLA concluyeron que el caso de Agnes se trataba de la feminización en la pubertad de un macho genético, por lo que permitieron la castración del pene, extirpación del escroto y la hechura de una vagina artificial.

Garfinkel explica *in extenso* el caso, y justo cuando ese libro estaba en prensa, en octubre de 1966, Agnes confiesa que en realidad es un varón, y que desde los 12 años había estado tomando estrógenos, lo que había provocado su feminización.¹¹ Ahora que se sabe que Agnes no era intersexuada sino transexual, ese capítulo resulta una narración de cómo un jovencito biológicamente “normal” logra “pasar” por mujer y engañar a los investigadores al punto de conseguir que se le realice la operación necesaria para su congruencia psíquica. “Para Agnes ‘pasar’ no era un deseo. Era una necesidad” (Garfinkel 1967: 137).

El desenlace del caso de Agnes impactó a Stoller, quien decidió que la continuación de su reflexión sobre el sexo y el género sería sobre la transexualidad. Atendió pacientes y reunió historias clínicas, y siete años después de la publicación del primer volumen de *Sex and Gender* apareció el segundo: *The Transsexual Experiment*. En este trabajo Stoller concibe la transexualidad como una “identidad *per se*”, la expresión del verdadero yo del sujeto, y la define como un desorden “espectacular” (1975: 2). Stoller considera que como enfermedad psiquiátrica, aunque cuantitativamente es insignificante en su impacto en la sociedad, cualitativamente es importante por cuestiones teóricas (1975: 3). Sus comentarios sobre el fenómeno siguen siendo sorprendentemente vigentes y coinciden con las apreciaciones de quienes hoy estudian distintos aspectos de la transexualidad. Entre la serie de cosas que Stoller señala están:

- que es una condición sexual;
- que es una desviación de la identidad;
- que hay quienes afirman que es un trastorno genético;
- que algunas personas creen que se debe a un defecto hormonal;
- que plantea interrogantes en el fascinante y creciente campo de la etiología;
- que puede ser estudiada desde la temprana infancia, así que encaja en esa nueva área de observación del desarrollo infantil;
- que es el tema adecuado para los teóricos eruditos;
- que plantea preguntas relativas a los sistemas de diagnóstico psiquiátrico;

- que provoca incertidumbre a las definiciones de perversión;
- que cuestiona las posturas teóricas psicoanalíticas clásicas (tales como la relación de la angustia de castración y el complejo de Edipo en el desarrollo de la masculinidad y la feminidad);
- que frustra al psicoanalista como terapeuta el hecho de que no se haya podido modificar la transexualidad de ningún adulto, menos aún curarlo;
- que es una preocupación en los juzgados y para los legisladores, pues al pasarse al sexo opuesto, estos pacientes quebrantan la ley, alentados por los médicos;
- que plantea cuestiones éticas intensamente sentidas en relación con lo apropiado de la utilización de hormonas y cirugía para cambiar la anatomía, ya que se trata de la única condición donde se destruye la normalidad genital y, por lo tanto, reproductiva, sólo por razones psicológicas;
- que requiere el desarrollo de técnicas para tratarla en niños/as con esas alteraciones en la masculinidad y la feminidad;
- y, sobre todo, que esta condición es un “experimento” que permite el estudio de los procesos que contribuyen al desarrollo de la masculinidad y la feminidad, y que se encuentran enmascarados y, por lo tanto, sin descubrir, en las personas más normales (1975: 3).

La propuesta terapéutica de Stoller iba en dirección contraria a la mayoría de los médicos y sexólogos que alentaban a muchas personas transexuales a realizarse una reasignación de sexo. Por eso *The Transsexual Experiment* (1975) no tiene el éxito de su libro anterior, pues además de que el psicoanálisis tenía escasa importancia dentro de la comunidad médica estadounidense, para entonces las cirugías de “reasignación” ya estaban permitidas.¹² Poco podía ofrecer un psicoanálisis de larga duración e incierta resolución frente a una oferta quirúrgica que prometía el “cambio de sexo” que muchas personas anhelaban.

3

En los setenta, la categoría *género* se desplaza del campo psicomédico hacia el de las ciencias sociales. Con la conceptualización del sistema sexo/género (Rubin, 1975) se inicia el despegue de la investigación feminista dirigida a esclarecer la construcción de la feminidad y la masculinidad en su contexto social y cultural.¹³ Dos psicólogas sociales deciden continuar la documentación del proceso social de reproducción del género a partir de la transexualidad. Wendy McKenna y Suzanne Kessler (1978), autoras de *Gender: An Ethnomethodological Approach*,¹⁴ no se interesan por la transexualidad como un fenómeno de desviación social, de patología o de etiología, sino que retoman el señalamiento de Stoller de verla como un dispositivo que puede iluminar la construcción cotidiana del género en todas las personas. Ellas cuestionan que a los seres humanos se les clasifique binariamente y se les atribuya un sexo y un género como si fueran lo mismo, cuando son dos cosas distintas. Esto ocurre porque se da por sentada la idea de que el género es consecuencia de la diferencia sexual, en lugar de verlo como algo que se alcanza de manera continua en la interacción diaria. Según ellas, no se debería inferir la identidad de género de alguien sólo por su aspecto, ya que una persona puede asumir pautas y elecciones vitales del género contrario, al sentirse del sexo opuesto al asignado en función de su biología.

McKenna y Kessler rechazan que se vea la existencia de dos sexos como “un hecho irreductible” (1978: VII). Intentan demostrar que el sexo también es producto de la interacción social al tomar la conducta de los transexuales como un ejemplo que ilustra de manera impresionante la construcción social del género. De esta manera ellas hacen patente que ser socialmente una mujer o un hombre (no una hembra o un macho) no depende de la biología.

Las autoras se preguntan: ¿cómo se construye una realidad social donde sólo hay, y únicamente, dos *genders*¹⁵ (sexos/géneros)? (1978: 3). Kessler y McKenna reflexionan sobre cómo las reglas del género son construidas y reforzadas, y exhiben cómo la transexualidad simultáneamente las ilumina y las pone en cuestión. Retoman el planteamiento de Garfinkel sobre la “actitud natural” y analizan la manera en que la persona transexual

produce un sentido de la facticidad en sus interacciones sociales. Las personas transexuales que intentan “pasar” por entes pertenecientes al otro sexo trabajan su imagen y su gestualidad para que se les considere del sexo al que se sienten pertenecer. Como la “actitud natural” no acepta excepciones, al ajustarse a uno de los dos sexos la persona transexual (una excepción) se transforma en un ejemplo de verdad objetiva sobre esos dos sexos. Y así, con este ajuste deliberado al modelo dual, las personas transexuales acaban confirmando paradójicamente que nada más hay dos sexos.

“Todo mundo debe exhibir su *gender* en las interacciones diarias. Eso es lo mismo que decir que todo mundo debe ‘pasar’ o debe asegurarse que se les atribuya el *gender* correcto” (1978: 126).¹⁶ El riesgo de no ser tomado por lo que se es resulta mínimo para las personas no transexuales, pero para una persona *trans* no sólo es devastador emocionalmente, sino que implica también la posibilidad de ser agredido e incluso de ser detenido y llevado ante la justicia.¹⁷ A ello se suma la importancia de la congruencia entre el aspecto físico y la identidad legal, sobre todo para la vida laboral.¹⁸ Para los transexuales *HAM*¹⁹ el riesgo radica en cuestiones visibles (la nuez de Adán, el tono de voz, la corpulencia y el tamaño de manos y pies), mientras que para las *MAH* hay menos riesgo porque “pasan” más fácilmente, ya que existen hombres pequeños y lampiños.

Kessler y McKenna ilustran cómo se “pasa” haciendo un uso deliberado y consciente de las reglas de género. Por ejemplo, el caso de Jane (1978: 126), una transexual *HAM* que, aunque se sentía mujer, cuando tuvo que hacer el servicio militar se esforzó por “pasar” por hombre, y el de Mike (1978: 127), un transexual *MAH* que siendo biológicamente mujer también “pasó” por hombre en el servicio militar. Ambos lograron crear una sensación de realidad de su masculinidad para los demás hombres con quienes interactuaron: Jane, que se sentía mujer (aunque tenía genitales de hombre) y Mike, que se sentía hombre (aunque tenía genitales de mujer).

McKenna y Kessler actualizan la definición de Garfinkel de “pasar” y señalan cuatro amplias áreas de presentación pública que contribuyen a la atribución de género: 1) la forma de hablar (lo que se dice y cómo se dice); 2) el aspecto físico; 3) el cuerpo privado y 4) el pasado personal. Durante las etapas iniciales de una interacción social nos hacemos una idea de

si estamos con un hombre o una mujer sin necesidad de que se desvistan. La forma de hablar y la apariencia configuran la determinación inicial que los demás nos hacemos del *gender* de una persona.

Ellas retoman la idea garfinkeliana de los “genitales culturales”, aquellos que se asume que existen aunque no los tengan en un sentido físico, que la atribución inicial le otorga a la persona el “derecho” a tenerlos y por ello las otras personas presuponen que los tienen. Por ejemplo, en el caso de Jane (HAM), en una o dos ocasiones en que tuvo encuentros sexuales con hombres, antes de haberse realizado la cirugía de reasignación, los hombres no tomaron su pene (físico) como pene cultural. Parecía como que hubieran aceptado que Jane tenía genitales inapropiados, pero eso no afectaba su condición de mujer. Si la atribución original se sostiene, no importa que los genitales no concuerden. Es el genital “cultural” (simbólico) el que cuenta, aunque no se corresponda con el biológico. El caso de Agnes es ejemplar: pese a su pene y escroto, Garfinkel y Stoller la siguieron viendo como mujer, como si pensarán que ese pene era irrelevante porque realmente era una mujer.

McKenna y Kessler señalan lo mismo que Garfinkel concluyó con Agnes: las personas transexuales crean género de la manera en que todos los demás lo hacemos ordinariamente (1978: 128).²⁰ Algo muy interesante, que no fue comprendido en su momento, es que estas psicólogas sociales plantean una nueva manera de ver la sexuación: no le conceden a la diferencia anatómica el carácter de una materialidad definitoria. Pero tal vez su forma de concebir el *gender/sex* como un producto de la interacción social en la vida cotidiana no fue valorada en toda su radicalidad por la ambigüedad con la que las autoras usan *sex/gender*. McKenna y Kessler postulan la existencia de un *continuum* humano, y señalan que mientras las categorías de mujer y hombre se sigan presentando como hechos externos, objetivos, dicotómicos y físicos, se seguirán haciendo investigaciones para encontrar diferencias, y más diferencias serán encontradas. El argumento antiesencialista de Kessler y McKenna esbozó lo que luego otras investigadoras desarrollarían: se establece un dimorfismo donde existe una diversidad. No es que las diferencias biológicas, psicológicas y sociales entre los seres humanos conduzcan a reconocer sólo dos *genders*, sino que a partir

del hecho de ver dos *genders* se acomodan de forma dual diferencias biológicas, psicológicas y sociales.

4

El creciente número de transexuales HAM, y la incursión de algunas en espacios feministas, volvió a plantear en el interior del feminismo la interrogante beauvoiriana: ¿qué es una mujer? Y así como unas feministas aceptaron a las transexuales como una expresión de la construcción social del género, otras se mostraron hostiles, incluso violentas.²¹ Una de las críticas que más irritó fue la de Janice Raymond en *The Transsexual Empire. The Making of the She-Male* (1979). Raymond articuló una ácida reflexión sobre el malestar que muchas feministas sentían ante la feminidad estereotipada de las HAM y provocó un escándalo mayúsculo al considerar la transexualidad como una forma de falsa conciencia. Para Raymond, las transexuales HAM no analizaban correctamente las fuentes sociales de la opresión de género y, en lugar de luchar para conquistar la igualdad de género y derrocar así al sistema sexo/género actual, internalizaban estereotipos opresivos de masculinidad y feminidad y mutilaban sus cuerpos para parecerse a las mujeres que decían ser, pero que los demás veían como caricaturas. Según Raymond, las transexuales HAM eran los síntomas visibles de un sistema de género perturbado, pues para salirse de su opresivo rol masculino alteraban la apariencia superficial de sus cuerpos y falsificaban ante los demás sus verdaderos yos.

Desde la perspectiva de esta feminista radical,²² la transexualidad planteaba en sí misma el dilema de la estrechez del marco normativo de género, pero en lugar de hacer una denuncia al respecto, los HAM reforzaban el estereotipo existente. Según ella, la cirugía de reasignación era una medida paliativa que no curaba una alteración psíquica, y la ingestión de estrógenos implicaba riesgos peligrosos a la salud, como el cáncer. La solución no era cambiar el aspecto, sino buscar una real igualdad social que borrara las diferencias y roles masculino y femenino. La implacable crítica de Raymond tenía algunos aspectos válidos, pero tanto su ceguera ante lo nodal de la cuestión psíquica-identitaria como su tono despectivo

e iracundo resultaron ofensivos, y su reflexión fue descalificada. Sin embargo, muchas personas transexuales estaban llegando, paulatinamente y por su propio proceso, a conclusiones similares sobre la cirugía de reasignación. Esto ocurría en los ochenta, el momento en el que, con giros personales de distinto tipo, muchas personas transgredían las fronteras establecidas de la normatividad dimorfista del género y su marco heterosexista. Estas transformaciones individuales fueron el fermento de ideas que impulsaron a muchas personas a sumarse a un movimiento *transgender*, que se integró al amplio espectro arco iris de las luchas lesbi-gay por derechos civiles y humanos. Y cuando miles de mujeres y hombres se movieron de su lugar social, con evoluciones en sus actitudes de género en el nivel micro, también el estudio del género avanzó.

Una precisión necesaria la aportaron Candance West y Don Zimmerman,²³ quienes, al hacer una evaluación crítica de los conceptos existentes sobre sexo y género, introdujeron una distinción entre sexo, género y categoría sexual.²⁴ Para elaborar esta precisión, West y Zimmerman también recurrieron a la transexualidad y usaron el famoso caso de Agnes. Concluyeron que hacer género implica “un complejo de actividades perceptivas, interactivas y micropolíticas socialmente guiadas que conforman actividades particulares como expresiones de la *naturaleza* femenina y de la masculina” (1999: 111). La categoría sexual implica asumir ciertas concepciones culturales vigentes de conducta que son compatibles con las supuestas naturalezas esenciales de mujer u hombre. Los seres humanos hacen género en cierto contexto y en presencia de otras personas, por eso ser una persona con género es un trabajo relacional que tiene características sociales (estilos de clase, diferencias étnicas, etcétera). Comprender cómo se produce el género en situaciones sociales aclara el andamiaje interactivo de la estructura social y los procesos de control social que lo sostienen. Para estos autores el género no es sólo el resultado y la razón fundamental de varios arreglos sociales, sino también un medio de legitimar una de las divisiones más fundamentales de la sociedad. Pero, sobre todo, “hacer género” es crear diferencias entre mujeres y hombres desde que nacen, diferencias que no son naturales aunque se las vea como tales. Al hacer género se mantienen, reproducen y legitiman los acuerdos institucionales, y si no se hace género

adecuadamente, se llega a tener problemas. No se puede no hacer género: es inevitable hacer género, aunque a veces se hagan transgresiones.

Pero las instituciones de género pueden ser transformadas cuando las personas desafían los límites del género, puesto que cambian las interacciones sociales que las sostienen. Sandy Stone, en su *Manifiesto post-transsexual* (1991), hizo un llamado a las personas transexuales a desechar la práctica de “pasar” por hombres y mujeres reales, y les propuso asumirse como transexuales. Stone sostenía que sólo un trabajo creativo e intelectual sería capaz de combatir el moralismo antitranssexual presente en ciertas tendencias del pensamiento feminista, como la corriente radical de Janice Raymond. Los actos individuales llegan a transformar la conciencia colectiva y alientan cambios en toda la sociedad.

A esa posibilidad alude justamente el término *transgender*, que cobra visibilidad a principios de los noventa²⁵ y expresa un cambio de paradigma sobre los conflictos de identidad de muchas personas, y no sólo de las transexuales. Holly Boswell, en *The Transgender Alternative* (1991), argumenta que para muchas personas con variaciones de género asumirse *transgénero* no sólo es tomar una vía intermedia entre el travestismo y la transexualidad, sino que además permite pensar de una manera distinta sobre la sexuación y el género, una forma que, en relación con la transexualidad, cuestiona y rechaza la cirugía de reasignación. El crecimiento de una comunidad *trans* se potenció porque, según Leslie Feinberg (1996), el término *transgénero* funcionaba como un paraguas pangénero para una comunidad imaginada en la que cabían transexuales, *drag queens*, lesbianas, hermafroditas, travestis, mujeres masculinas, hombres femeninos, maricones, marimachas y cualquier persona que se sintiera interpelada y acudiera al llamado de movilización. Sin duda, la autodefinición de una comunidad que rechaza las clasificaciones tradicionales de transexual y travestido ha fortalecido un término donde cabe una pluralidad de prácticas e identidades divergentes de las hegemónicas, aunque con diferencias sustantivas entre ellas. El pluralismo de género que se cobija bajo la expresión “paraguas transgénero” sirve para referirse al mismo tipo de opresión y discriminación que sufre esa variedad de personas. Y aunque esta forma de resistir la imposición de etiquetas psiquiátricas o políticas

es valiosa, también conlleva el riesgo de consolidar tanta diferencia bajo una categoría (Namaste, 2000). Pero dada la extraordinaria diversidad de prácticas que transgreden los límites de género, y la variedad de las identidades, ¿funciona un término que nombre toda esa pluralidad? ¿Qué tipo de cuestiones no se toman en cuenta, cuáles se descuidan, qué especificidades se borran o excluyen? Pese ese tipo de dudas, el “paraguas transgénero” ha servido como un marco que permite reivindicar políticamente la diversidad identitaria.

5

Mientras un puñado de activistas logra colocar públicamente una discusión política alrededor del nuevo apelativo de transgénero, en paralelo algunas figuras académicas impulsan una reflexión sobre lo *trans*, no sólo como un conjunto de prácticas críticas, sino también como una perspectiva epistemológica para entender el género. El libro *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990) de Judith Butler pone en el candelero el tema de la performatividad del género. Butler toma de Austin (1971) el concepto de performativo —un enunciado que no se limita a describir un hecho, sino que por el mismo hecho de ser expresado realiza el hecho— y lo aplica al género. Ella dice que “el género resulta ser performativo, es decir, constituye la identidad que se supone que es” (1990: 25) y lo define como el efecto de un conjunto de prácticas regulatorias complementarias que buscan ajustar las identidades humanas al modelo dualista hegemónico. Antes de Butler, West y Zimmerman (1987) habían hecho una definición performativa de género al enfatizar la interacción cotidiana por arriba de la internalización de un conjunto de reglas sobre las conductas, prácticas e identidades. En ese sentido Butler coincide con West y Zimmerman en que “el género es siempre un hacer” (1990: 25). También coincide con Garfinkel; por ejemplo, la definición que ella hace de mujer: “[...] una es mujer en la medida en que funciona como mujer en la estructura heterosexual dominante” (2001: 12) es absolutamente similar a la definición etnometodológica de este sociólogo.²⁶ De igual forma, las definiciones de

Butler sobre algunas características de la performatividad coinciden con planteamientos que anteriormente hizo Bourdieu.

Si bien Butler no cita ni a Garfinkel, ni a West y Zimmerman, reconoce tardíamente²⁷ que su señalamiento sobre la dimensión ritual de la performatividad se vincula con la idea de *habitus* en Bourdieu. Este antropólogo, quien plantea que la realidad social es algo construido, producido y vivido por sus miembros a través de esos esquemas de percepción, apreciación y acción —*habitus*—, critica que se usen como instrumentos del conocimiento categorías de la percepción y del pensamiento que se deberían tratar como objetos del conocimiento (Bourdieu, 1991). Para él, en la forma de pensarse, en la construcción de su propia imagen, de su autoconcepción, los seres humanos utilizan los elementos y categorías hegemónicos de su cultura. ¡Justamente por eso las personas transexuales se ajustan de manera estereotipada a las apariencias y modos de las dos categorías sexuales existentes (mujer y hombre)! Y cuando logran la invisibilidad social²⁸ confirman así la existencia de únicamente dos sexos.

La reflexión de Butler, que se piensa básicamente como una crítica a la obligatoriedad de la heterosexualidad que la “matriz” de la cultura occidental impone con sus *habitus*, creó confusión sobre la performatividad cuando introdujo sus comentarios sobre el *drag*. Éste es el término con que se nombra al travestismo escénico como espectáculo,²⁹ pero al plantearlo en el contexto de la performatividad produjo desconcierto, pues el *drag* es en sí mismo un *performance*. La diferencia entre *performatividad* y *performance*, radica, según Butler, en que la performatividad cuestiona la idea de sujeto, pues es un modo discursivo a través del cual se instalan efectos ontológicos, mientras que el *performance* es una actividad que requiere de un sujeto.

A partir de la reflexión de Butler hay un florecimiento de trabajos académicos que corren en paralelo a las acciones de los activistas. A mediados de los noventa muchas personas se empiezan a asumir, no con trastornos o *disforias* de género, sino como algo totalmente distinto a los dos sexos. Y cuando estas personas se aceptan a sí mismas con variaciones o innovaciones de género, comienzan a producir un discurso propio sobre ellas. Estos/as activistas se autorrepresentan como *transgéneros*, y ven el *transgenerismo* como una posibilidad existencial liberadora en una sociedad

con rígidos estereotipos. Esta reapropiación discursiva se nutre también de investigaciones antropológicas que consignan el hecho de que en sociedades no occidentales existen categorías distintas para calificar a estas personas “anómalas”.³⁰ Así, personas que en la tradición occidental son marginadas, estigmatizadas o perseguidas, en otras culturas son aceptadas e incluso tienen un estatus de prestigio. Esta veta antropológica ofreció algo más que ejemplos exóticos: demostró que el marco heterosexista no era universal y enriqueció con una visión distinta la concepción occidental binaria y complementarista de lo que se ve como “natural”. Recientemente la consolidación de una antropología *queer* ha ido ampliando cada vez más el campo del conocimiento sobre las variaciones atípicas de construcción de la identidad de género (Boellstroff, 2007).

Hace tiempo, Jeffrey Weeks hizo su provocadora declaración: “La identidad no es un destino, sino una decisión” (1987: 47). Esta idea se volvió un dispositivo político entre los activistas, que desde ahí denunciaron la manera en que las relaciones de poder se “naturalizan” en formas de identidad. La reflexión sobre la construcción de las identidades se amplió, y desde una concepción foucaultiana del sujeto, que lo concibe como un lugar de resignificación, el feminismo criticó el objetivismo con el cual se aborda el estudio del género. Las investigadoras feministas cuestionaron la idea de que existen identidades esenciales, y criticaron que todavía la identidad de género se veía vinculada con lo biológico y, por lo tanto, se le conceptualizaba como inmodificable. Joan W. Scott fue de las que más insistieron en lo imprescindible que resulta historizar las identidades.

Scott encuentra que los seres humanos asumen ciertas categorías identitarias porque las consideran ya dadas, sea porque están inscritas en sus cuerpos (sexo y raza) o en sus herencias culturales (étnicas o religiosas). Pero aunque los seres humanos están vinculados con esas raíces, sus identidades no se desprenden de ellas de manera automática y predecible. Scott critica que se hable de categorías de personas —mujer, obrero, afroamericano, homosexual— como si nunca cambiaran y como si tampoco lo hicieran sus circunstancias históricas. Asimismo, esta historiadora señala que resulta más difícil historizar la categoría *mujer*, porque supuestamente se trata de un dato de la biología, mientras que la categoría *obrero*

se comprende como un fenómeno social, producido no por la naturaleza, sino por arreglos económicos y políticos (2001: 286). Justamente por la referencia a la biología, se dejan de lado los cambiantes y con frecuencia radicalmente diferentes contextos históricos en los que las mujeres y los hombres se vuelven sujetos. Scott propone indagar cómo los cambios en el estatuto legal, social, económico e incluso médico (cambios articulados socialmente y comprendidos subjetivamente) alteran el significado de dichos términos (2001: 285). A Scott el teorizar la relación entre género y lenguaje, a partir de datos historiográficos, la lleva, en primer lugar, a descartar la idea de que existe algo fijo o conocido de antemano respecto a los términos *mujer* y *hombre*; en segundo, a afirmar que *mujeres* y *hombres* no son descripciones, sino ideales establecidos para regular y canalizar los comportamientos; y, en tercer lugar, a entender la especificidad de algunos significados, pues existen discrepancias y contradicciones en los mandatos culturales y normas sociales que articulan la diferencia entre los sexos. Éstos son elementos básicos que siguen presentes en las claves de inteligibilidad del fenómeno de la transexualidad.

6

Quizá la interrogante más persistente que guía el estudio de la transexualidad ha sido la que indaga el proceso de construcción de la identidad de género. Hoy esa tarea se trata de abordar tanto desde el campo sociopolítico como del de la dimensión psíquica, pues las condiciones sociohistóricas modifican la forma en que las personas se conciben a sí mismas y los cambios culturales afectan la psicología de los sujetos y modifican sus personalidades. En las últimas décadas los trastornos narcisistas y los estados fronterizos,³¹ así como los problemas de identidad, han ido sustituyendo a los trastornos sexuales clásicos como objetos de estudio del psicoanálisis. Dentro del campo *psi*³² la transexualidad se interpreta como parte de la proliferación de estos estados fronterizos, cercanos al narcisismo y a otros síntomas modernos que caracterizan la actualidad de nuestro malestar social (Zafiroopoulos, 2002: 15).

Pero tal vez lo más sobresaliente de esta situación es que, justamente

desde los cambios en su psicología, grupos de ciudadanos con una identidad distinta al modelo tradicional de sexo/género cuestionan las normas sociales e impulsan procesos socioculturales y políticos. La extensión de esta diversidad individual y la multiplicidad de voces con que se expresa han impactado en el ámbito público y han obligado a reconsiderar si estas personas diferentes tienen derechos de ciudadanía. Los reclamos provenientes de procesos de subjetivización alternativos han introducido una reformulación sustantiva del concepto de ciudadano/a, y varias sociedades ya han incorporado legalmente a estas personas que antes estaban excluidas o silenciadas. Este proceso de reconocimiento e inclusión indudablemente amplía el horizonte de la política.

Hace tiempo, Freud subrayó el vínculo que existía entre los síntomas individuales y el estado de la civilización (1930). Hoy la transexualidad parece reactualizar el diagnóstico sobre el malestar en la cultura. Si entendemos el síntoma como lo toma la psicoanalista Colette Soler, como “lo que el sujeto mismo percibe como algo que no va, que le hace sufrir, que se impone a él y que no logra eliminar” (2007: 207), entonces está claro que la transexualidad es un síntoma. Aún no se sabe qué circunstancias sociales o de la organización familiar alientan el síntoma de la transexualidad, pues la estructuración del inconsciente del sujeto está entretejida con las condiciones de producción, tanto simbólica como material, que hay en su entorno cercano, familiar. Lo que sí se conoce de sobra es el sufrimiento que expresan las personas transexuales y la tenacidad que muestra su deseo de “cambiar de sexo”. Y por más que en esta época las transgresiones adquieran el barniz de una liberación, dicho diagnóstico habla de una modalidad del sufrimiento contemporáneo.³³

Examinar el estatus de la transexualidad en nuestra civilización requiere una perspectiva que dé cuenta de lo que ocurre tanto en la vida psíquica como en la vida social de las personas. La identidad de género no es un hecho que se desprenda de manera autoevidente de la sexuación. Esta identidad se construye dentro de la matriz cultural que plantea un binarismo sexual. El dualismo presente en el proceso de simbolización opera como un aparato semiótico y estructura los mandatos de socialización a partir de oposiciones binarias femenino/masculino. Por eso lo que

se percibe como realidad social está condicionado/armado de tal manera que la biología aparece como una verdad esencial. Desconstruir dicha visión requiere la ruptura epistemológica con la “actitud natural” que describió Garfinkel, así como la comprensión del papel apabullante de los *habitus* de Bourdieu, que reproducen los esquemas y valoraciones de género. La cultura occidental no siempre elaboró nociones de masculinidad y feminidad en términos de dualismo complementario. La revisión que hace Thomas Laqueur (1990), desde los griegos hasta Freud, permite visualizar cómo los seres humanos ajustamos nuestras concepciones sobre la realidad “natural” del sexo con el nivel de conocimiento disponible históricamente. Según Laqueur, el sexo es una norma cultural que gobierna la materialidad de los cuerpos. Por eso el esquema occidental sobre la sexuación humana, introyectado mediante *habitus*, dificulta comprender que la simbolización psíquica de la identidad no siempre se da de manera binaria.

Lo relevante del estudio de la transexualidad, una excepción a la constitución generalizada de la identidad de género, es, como sugiere Freud en sus *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), que lo extraño nos ofrece pistas para analizar lo que acostumbramos ver como “normal”. Actualmente, existe una serie de suposiciones hegemónicas sobre los cuerpos sexuados y sus identidades, así como sobre las convenciones culturales que supuestamente les son inherentes. Así como el marco simbólico dimorfista visualiza la encarnación de los seres humanos solamente en dos sexos y hace caso omiso del análisis biológico que sostiene que si se toman en cuenta las personas intersexuadas y hermafroditas debemos hablar de por lo menos cinco tipos de sexuación (Fausto-Sterling, 1993), de igual manera se ignora la existencia de personas cuya identidad no corresponde con el esquema dual hegemónico. O sea, la norma social se impone tanto a la diversidad de la biología como a la diversidad del psiquismo y produce un espejismo: dos sexos a los que corresponden dos identidades.

Estudiar lo extraño nos brinda la posibilidad de comprender el mundo “natural” como un mundo construido, y al género como una ilusión que produce efectos constitutivos en los sujetos. La actual simbolización de “lo propio” de las mujeres y “lo propio” de los hombres es una práctica significativa que respalda una lógica de exclusión. Pero la proliferación de

identidades trans, fronterizas o marginales desata una avalancha de resistencias y desafíos que amplían la matriz del imaginario social al desconstruir la apariencia de naturalidad. Esta nueva matriz, que abarca el campo antes relegado de las vivencias personales, constituye, según Laclau y Mouffe, “un punto nodal fundamental en la construcción de lo político” (1987: 173). Ahí se gesta el proceso que estos autores denominan “radicalización democrática”, consistente en el surgimiento del reclamo político del respeto a la diversidad, que nos enfrenta a “la emergencia de un *pluralismo de los sujetos*, cuyas formas de constitución y diversidad sólo es posible pensar si se deja atrás la categoría de ‘sujeto’ como esencia unificada y unificante” (Laclau y Mouffe: 205). Este pluralismo ha desatado ya una crisis de las identidades sociopolíticas, misma que ha derivado en el desafío de repensar el lazo social en un mundo donde las ideas *transgénero* han hecho estallar la noción tradicional de hombre o mujer y, al mismo tiempo, han provocado expresiones de resistencia de los grupos conservadores.

Hoy en día un creciente número de personas con variaciones de género ya no se sienten obligadas a ajustarse al modelo preestablecido de “mujer” o de “hombre”. Por eso cada vez es más común que se salgan de las clasificaciones tradicionales, sin el deseo de realizarse una cirugía de reasignación de sexo. Además, esta multiplicación del número de personas con una identidad transgénero ha producido una transformación sustantiva en el clima emocional: del miedo o la vergüenza han pasado a la exigencia de igualdad política y justicia social. Parecería que poco a poco se acepta que el ser humano, más que una especie “natural”, es una idea histórica y una definición cultural. Esto conduce a dejar de ver el cuerpo como un dato “biológico” y comprenderlo como el sitio donde encarna un significado cultural y también uno psíquico. Por eso el estudio de lo extraño, por ejemplo la transexualidad, ayuda a discernir que el mundo dado-por-sentado de la categorización sexual es una construcción humana. La “actitud natural” suele tomar lo extraño como antinatural. La pregunta intelectual que algunos ya se están formulando es: ¿cuáles son hoy las condiciones bajo las cuales alguien nos parece extraño? Desde tal orientación se contempla un campo fértil de investigación, donde el estudio de la transexualidad todavía tiene mucho que aportar.

DIMENSIONES DE LA DIFERENCIA

En todo el mundo, los seres humanos enfrentan un hecho estructurante: la diferencia anatómica. En cada sociedad el cuerpo se vuelve materia básica de la cultura, y la oposición macho/hembra es clave en la trama de los procesos de significación (Heritier, 1996). Hoy se denomina *género* a la forma en que las sociedades simbolizan la diferencia anatómica, y esa lógica cultural es la fuerza subyacente que impide tratar a hombres, mujeres, heterosexuales, homosexuales, transexuales y personas intersexuadas como ciudadanos “iguales”. Las diferencias que los seres humanos manifiestan en torno a su sexuación, su identidad sexual y sus prácticas sexuales se han traducido socialmente en desigualdad, discriminación, estigmatización y, en ocasiones, en linchamiento social y muerte.

En estas líneas abordo varias cuestiones vinculadas con la diferencia sexual y su simbolización. Inicio explorando tres expresiones que introducen una disonancia en la esperada correspondencia entre el cuerpo, la identidad personal y el mandato cultural del género: la intersexualidad, la homosexualidad y la transexualidad. Estas manifestaciones de la condición humana exhiben la necesidad de transformaciones jurídicas que legitimen sus identidades atípicas. Luego reviso cómo la distinta sexuación de las mujeres y los hombres, en concreto el proceso gestacional de las mujeres, produce un conflicto mayúsculo en su tratamiento jurídico. Finalmente, en este breve panorama sobre el complejo entramado del cuerpo, la psique, la cultura y la ley, planteo la importancia de ver a los seres humanos como resultado de su ubicación histórica y cultural y, al mismo tiempo, de sus procesos imaginarios. Y como el asunto es argumentar de manera más

eficaz la defensa de los derechos humanos de todas las personas, concluyo que, además de usar una perspectiva que contemple su igualdad humana básica, a pesar de las diferencias biológicas, psíquicas o sociales específicas que existen, hay que comprender el “dilema de la diferencia”.

El cuerpo, la cultura y el género

A partir del dato biológico de la sexuación, las sociedades organizan la vida social con la idea de que hay ciertas capacidades, sentimientos y conductas que corresponden a los hombres y otras a las mujeres. Hoy se denomina *género*¹ a esta simbolización de la diferencia anatómica, mediante la cual se instituyen códigos y prescripciones culturales particulares para mujeres y hombres. La lógica cultural del *género* atribuye características “femeninas” y “masculinas” a las esferas de la vida y a las actividades de cada sexo, y estas atribuciones cobran forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que, a su vez, influyen y condicionan la conducta objetiva y subjetiva de las personas.

El *género* construye una pauta de expectativas y creencias sociales que troquela la organización de la vida colectiva y produce desigualdad respecto a la forma en que se considera y se trata a los hombres y las mujeres. Al reproducir papeles, tareas y prácticas diferenciadas por sexo, mujeres y hombres contribuyen por igual en el sostenimiento de ese orden simbólico, con sus reglamentaciones, prohibiciones y opresiones recíprocas.

Por definición, el *género* es una construcción histórica —lo que se considera propio de cada sexo cambia de época en época— y una expresión cultural —las prescripciones y atribuciones varían de una cultura a otra. Baste recordar que la sexuación de las mujeres y los hombres que viven en los países escandinavos, islámicos y latinoamericanos es la misma, mientras que el *género* —lo que culturalmente se considera propio de unas y otros— es absolutamente diferente en esas tres latitudes. Las distintas simbolizaciones de la diferencia anatómica —una constante biológica universal— producen variados esquemas de *género* que tienen consecuencias disímolas en el campo de la política, el trabajo, la educación y la salud.²

De esta manera, cada cultura engendra su propia versión de lo que les corresponde a las mujeres y a los hombres. Desde una variedad de esquemas culturales, el *género* funciona como una especie de “filtro” con el cual se interpreta al mundo, y también como una especie de armadura con la que se constriñen las decisiones y oportunidades de las personas. La diferente morfología cobra importancia en la comunicación entre los seres humanos. Siempre se habla desde un cuerpo de hombre o de mujer y la recepción de lo que se dice también afecta diferencialmente a mujeres y a hombres. Además, cuando la presencia del cuerpo es ambigua y no se distingue fácilmente si se trata de una mujer o de un hombre, provoca inquietud, rechazo o malestar. El cuerpo, un ente/artefacto simultáneamente físico y simbólico, experimenta en el sentido fenomenológico distintas sensaciones, placeres, dolores y pulsiones mientras la sociedad le impone acuerdos y prácticas psicolegales coercitivas. El hecho de que el cuerpo tenga un valor social previo y distinto por su sexuación y por el *género* tiene un efecto en la mente de todos los demás seres humanos. La vivencia de lo social ocurre en el cuerpo.³

Pero la mente no es sólo conciencia, y con frecuencia se olvida que el inconsciente tiene un papel crucial. Por eso, además de ser histórica y socialmente construido, el cuerpo tiene una psique cuyos procesos inconscientes no controla. Y así como la antropología subraya que el cuerpo humano nunca es un cuerpo “natural”, pues siempre tiene dimensiones simbólicas (Douglas, 1970, 1975), de la misma manera el psicoanálisis insiste en que los seres humanos producen elaboraciones psíquicas imaginarias a partir de sus cuerpos. En ese sentido la feminidad y la masculinidad psíquicas pueden transgredir los lineamientos culturales de la socialización. Con esto quiero decir que las operaciones del inconsciente no respetan la determinación de la identidad personal que opera en el nivel de la cultura.

La vivencia del propio cuerpo implica que las características que la sociedad marca (la diferencia de sexo, de pertenencia étnica, de raza, de clase social y de edad) se interpretan psíquicamente como identidad. Una antropóloga británica, Henrietta Moore, nombra “anatomía vivida” a la condición corporal de las identidades y habla de la experiencia como una forma de “intersubjetividad corporeizada” (1994a: 3). La definición del *habitus* como una “subjetividad socializada” es una clave interpretativa que

ha sido de gran utilidad para explorar estas dimensiones (Bourdieu, 1991, 1997, 1999 y 2000).

Bourdieu advierte que el orden simbólico de género está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone a sí mismo como autoevidente, y es considerado como “natural” gracias al acuerdo “casi perfecto e inmediato” que obtiene de estructuras sociales tales como la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo y, por otro lado, de estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes. Las estructuras cognitivas perciben la *doxa*⁴ y conciben el orden social como “natural” a través de “esquemas no pensados de pensamiento”: *habitus*. Así, cada cultura consagra su orden simbólico como “natural”. Esta “naturalización” dificulta tomar distancia y reflexionar sobre la socialización de las relaciones de dominación de *género*:

Al estar incluidos, hombres y mujeres, en el objeto que nos esforzamos en delimitar, hemos incorporado, como esquemas inconscientes de percepción y de apreciación, las estructuras históricas del orden masculino; corremos el peligro, por tanto, de recurrir, para concebir la dominación masculina, a unos modos de pensamiento que ya son el producto de la dominación (Bourdieu, 2000: 17).

Las sociedades son comunidades interpretativas que van armando un discurso social al compartir ciertos significados. Desde su infancia, los seres humanos perciben los mandatos culturales de “lo femenino” y “lo masculino” mediante el lenguaje, el trato y la materialidad de la cultura (los objetos, las imágenes, etcétera). En el desarrollo cognitivo infantil la información sobre el *género* antecede a la relativa diferencia sexual: entre los dos y los tres años, niñas y niños saben referirse a sí mismos en femenino o masculino y, aunque no tengan una noción clara de en qué consiste la diferencia genital, son capaces de diferenciar la ropa, los juguetes y los símbolos más evidentes de lo que es propio para un sexo y para el otro.

Al nacer dentro de una cultura determinada, con una lengua específica y en un grupo familiar donde ya están insertas las valoraciones y creencias sobre “lo propio” de los hombres y “lo propio” de las mujeres, los

seres humanos introyectan esos esquemas de pensamiento y acción. En la forma de concebirse, en la construcción de la propia imagen, retoman los mandatos de *género* que circulan en su entorno y adquieren las disposiciones correspondientes. La percepción de los seres humanos está condicionada por el medio que habitan y por las creencias que circulan en su ámbito familiar, pero también por sus procesos psíquicos.

Las mentes, moldeadas por la cultura y habitadas por el discurso social, realizan una operación constante de división: la oposición entre lo femenino y lo masculino. La manera en que las personas aprehenden esa división es mediante las actividades diarias imbuidas de sentido simbólico. La percepción se estructura de forma inconsciente por las valoraciones de *género* existentes y retoma los marcadores de la organización concreta y simbólica de toda la vida social. Desde esas pautas culturales, hombres y mujeres desarrollan un sistema de referencias comunes que contribuye al sostenimiento del orden simbólico. Los *habitus* cambian según el lugar o el momento, pero mujeres y hombres por igual reproducen el sistema de relaciones de género. Bourdieu define los *habitus*⁵ como “sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción, resultantes de la institución de lo social en los cuerpos” (Bourdieu, 1995: 87). De esta manera se define al conjunto de relaciones históricas “depositadas” en los cuerpos individuales en forma de esquemas mentales y corporales, de disposiciones adquiridas que, mediante la crianza, inculcan la cultura y el lenguaje que las personas consideran “naturales”. El *habitus* reproduce estas disposiciones y se convierte en un mecanismo de retransmisión por el que las estructuras mentales de las personas “encarnan” y toman forma en la actividad de la sociedad. Este trabajo de inculcación, a la vez sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador, suele imponer, mediante mandatos y valores tácitos, los rasgos y actitudes de la “masculinidad” a los machos humanos y los de la “feminidad” a las hembras humanas.

Bourdieu documenta cómo la dominación masculina está anclada en nuestros inconscientes, en las estructuras simbólicas y en las instituciones de la sociedad, entre las que se encuentran el sistema mítico ritual y el jurídico. Los *habitus* de género reproducen la dominación y la subordinación mediante la violencia simbólica, mecanismo sumamente eficaz que,

según Bourdieu, es lo esencial de la dominación masculina. A través de la violencia simbólica las mujeres reproducen su propia subordinación de *género*. Bourdieu afirma que no se puede comprender la *violencia simbólica*, a menos que se abandone la oposición escolástica entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno, y se amplíe la conceptualización de Gramsci de hegemonía como dominación con consentimiento.

La lógica cultural de *género* da lugar a concepciones locales e históricas sobre lo que es propio de los hombres (la masculinidad) y lo que es propio de las mujeres (la femineidad), pero también instala la discriminación por sexo (sexismo), por prácticas sexuales (homofobia) y por identidades transexuales (transfobia). Las prescripciones normativas de *género* —lo que “les toca” a las mujeres o a los hombres— funcionan como mandatos que intentan ajustar los cuerpos al modelo hegemónico. Esto produce violencias distintas, las cuales ocurren cuando la identidad psíquica no concuerda con el dato biológico, cuando el deseo se orienta hacia un cuerpo “equivocado” y cuando la anatomía rebasa el modelo binario. También la ley incorpora mandatos de género cuando les niega a las mujeres el derecho a decidir sobre sus cuerpos. Por eso, cuando se trata de establecer reglas de convivencia democrática, es indispensable saber qué es el cuerpo y cómo opera su simbolización.

En el cuerpo juegan sexualidad e identidad, pulsión y cultura, carne e inconsciente. Dado que el sexo es, al mismo tiempo, sexo/sustancia y sexo/significación, el cuerpo funciona como una bisagra que articula lo social y lo psíquico. Las sociedades toman al cuerpo como la característica determinante del ser humano, y en todas las culturas el cuerpo, pilar básico del orden simbólico, es la fuente y el *locus* de la identidad (Moore, 1994a: 33). Pero como los seres humanos son seres bio-psico-sociales, esos tres elementos introducen cuestiones identitarias atípicas al orden normativo, entre las que destacan la transexualidad, la intersexualidad y la homosexualidad. Frente a estas expresiones de la condición humana se devela que no hay una correspondencia “natural” entre la identidad personal, el cuerpo y el género, lo que derrumba la suposición de que la corporeidad física es el rasgo lógico definitorio de la persona, del cual se desprenden en automático su género y su orientación sexual.

El rechazo y la discriminación de las identidades marginales o no hegemónicas remiten a *habitus* seculares, producidos por instituciones de carácter patriarcal, que troquelan las disposiciones y el psiquismo, y nutren los estereotipos de *género* vigentes. Por eso les resulta difícil a las sociedades aceptar el surgimiento de nuevas identidades vinculadas con la sexuación, como las de las personas transexuales. Sin embargo, si se toma la *diferencia sexual* en su acepción psicoanalítica de “cuerpo con inconsciente”, es posible comprender que la elaboración psíquica de la identidad puede no corresponder con el dato biológico. La psicoanalista francesa Françoise Dolto considera la imagen del cuerpo como “síntesis viva de nuestras experiencias emocionales” (1986: 21) y también como la “encarnación simbólica inconsciente del sujeto deseante” (1986: 21).⁶ Ambas definiciones son cruciales para analizar por qué la imagen inconsciente del cuerpo en ocasiones no coincide con lo que se ve y se nombra.⁷ Para comprender lo que les ocurre a las personas transexuales con su cuerpo es relevante entender que una cosa es el esquema corporal (carne y hueso) y otra la imagen inconsciente que se tiene de sí mismo.

La reflexión sobre el *yo* se nutre de la imagen inconsciente del cuerpo, pero tanto el cuerpo como el pensamiento son “capaces ambos de ser vestidos y colonizados por fantasmas a su vez fuertemente cargados de libido sexual” (Green, 1995: 309). En realidad, la imagen inconsciente del cuerpo y el *yo* son dos expresiones posibles para designar el sentimiento más íntimo, el de sentirse uno/a mismo/a. El *yo* es una representación mental de la condición corporal, pero siempre está cruzada por elaboraciones psíquicas. Por eso la idea particular que un ser se forja de su cuerpo puede llegar a no coincidir con lo que mira en el espejo.

Concebir el cuerpo con inconsciente permite entender que el cuerpo expresa su psiquismo y, en ocasiones, de forma inesperada.⁸ Para el psicoanálisis es imposible hacer una clara división entre la mente y el cuerpo, entre los elementos llamados sociales o ambientales y los biológicos, pues ambos están imbricados constitutivamente con ese lado desconocido del inconsciente. La diferente sexuación es la base de la simbolización del *género*, una densa problemática cultural que en todas las sociedades es la base de la construcción de la identidad. Pero la idea de que los machos se convierten

indefectiblemente en hombres heterosexuales e igualmente las hembras en mujeres se topa con una realidad donde existen las personas intersexuadas. Hay personas que sienten deseo sexual en formas que la normatividad cultural considera impropias, e incluso ciertas personas reivindican pertenecer al sexo contrario al que les corresponde biológicamente. La tarea epistemológica que subyace a estas situaciones es la de distinguir que una cosa es la dimensión fundante de la sexuación, otra la dimensión histórica-contingente del *género* y una más la dimensión psíquica individual.

El sujeto y su identidad

Para entender los procesos de construcción de la identidad hay que empezar por comprender el papel crucial que desempeña la manera en que se clasifica, nombra y ubica a una criatura en uno de los dos grupos normativos: mujer u hombre. El *sexo* distingue a las personas como machos o hembras a partir de elementos biológicos de la especie. Desde ese criterio se ha definido que básicamente hay dos sexos; sin embargo, en la actualidad, desde esa misma perspectiva, se registra la existencia de las personas intersexuadas. Las cinco áreas fisiológicas de las que depende lo que, en términos generales, se denomina el “sexo biológico” de una persona —genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos (genitales)— arrojan más combinaciones. Estas áreas controlan distintos procesos biológicos en un *continuum*, y no en una dicotomía (Fausto-Sterling, 2000). Dentro de este *continuum* se encuentra una sorprendente variedad de posibilidades combinatorias, cuyo punto medio es el hermafroditismo. Las personas intersexuadas son las que conjuntan características fisiológicas que se mezclan de manera atípica. Una clasificación rápida, y todavía insuficiente, de estas combinaciones obliga a reconocer, por lo menos, cinco “sexos” biológicos.⁹ La intersexualidad muestra que la dicotomía hombre/mujer es una realidad simbólica o cultural, y no una realidad biológica, y que aquello que suele considerarse un reflejo de la biología es en realidad una clasificación humana (Lacqueur, 1991; Dormuat Dreger, 2000).

Desde el nacimiento se distingue a los seres humanos en función de la apariencia de sus genitales y de ahí se parte para iniciar el proceso de atribución de *género*. Cuando hay cuerpos cuya ambigüedad sexual es muy evidente, el peso de la normatividad binaria es tal que los médicos realizan cirugías para “ajustar” dichos genitales atípicos al modelo dual (Kessler, 1998). Otras veces, cuando la condición intersexuada se manifiesta hasta la adolescencia, el conflicto identitario es tan grave que con frecuencia desemboca en tragedias individuales.¹⁰

Otro elemento básico de la simbolización, en el proceso de atribución de *género*, es la complementariedad procreativa de mujeres y hombres. Indudablemente dicha complementariedad es un hecho fundante, con consecuencias en todas las dimensiones de la vida social. Por eso no es de extrañar que la lógica de *género* haya extrapolado dicha complementariedad a otros aspectos de la vida y haya simbolizado a la mujer y al hombre con diferencias “naturales” que se “desprenden” de su actividad procreativa. Y aunque en los demás aspectos de la vida humana no existe una complementariedad igual,¹¹ la fuerza simbólica de la complementariedad reproductiva de mujeres y hombres se extiende ideológicamente a cuestiones como el amor y el erotismo. Bourdieu ha señalado que inscribir una condición humana en lo biológico es una forma eficaz de legitimación. Eso ha ocurrido con la heterosexualidad, a la que se le otorga una calidad de “natural” por su potencial procreativo. Pero al analizar la sexualidad humana a partir de dicha complementariedad se le ha otorgado a la heterosexualidad un estatus de “natural”. Tal visión “biologizada” de la sexualidad no reconoce la calidad indiferenciada de la libido sexual (Freud) y envía al lindero de lo “antinatural” todo lo que no se vincule con la vida reproductiva. Unir procreación y sexualidad restringe simbólica y normativamente el espectro de la sexualidad humana, lo que provoca el rechazo a la homosexualidad y discrimina a las personas con prácticas sexuales no dirigidas a la procreación.¹²

Si la lógica cultural del *género* le ha dado fuerza y coherencia al mandato heterosexual y ha producido homofobia, ¿qué ocurrió entonces para que en un lapso de veinte años la Unión Europea pasara de penalizar la homosexualidad a legitimarla jurídicamente y castigar la homofobia? Bajo la presión de múltiples demandas de discriminación que formularon

las personas homosexuales, varias cortes y tribunales tuvieron que definir si la homosexualidad era o no una conducta delictiva o patológica. Al recurrir a instancias académicas y colegios profesionales para aclarar esta cuestión, los jueces fueron comprendiendo que ni la heterosexualidad ni la homosexualidad son buenas o malas en sí mismas, sino que depende de las circunstancias y el contexto en que se ejerzan las prácticas sexuales para que se conviertan en delitos. Y así como los hombres heterosexuales que violan mujeres no ponen en cuestión la orientación heterosexual *per se*, de la misma forma la conducta de ciertos homosexuales pedófilos no debería estigmatizar la orientación homosexual en sí misma. El debate público sobre la homosexualidad que se inició en los países europeos en los años setenta condujo en los noventa a cambios legales que dieron un estatuto jurídico a la homosexualidad, legalizando las uniones civiles entre personas homosexuales y, posteriormente, borrando toda referencia al sexo en los contratos matrimoniales.¹³

En México, sólo el Distrito Federal ha otorgado a la homosexualidad un estatuto legal similar al de la heterosexualidad al reglamentar el matrimonio entre personas del mismo sexo. Sin embargo, dicha reforma no ha provocado una discusión pública seria que abata la ignorancia gubernamental respecto a la orientación sexual, ni que erosione los prejuicios que se manifiestan cotidianamente.¹⁴ Vale la pena recordar que la tradición cultural hegemónica de México, la católica, plantea la inmoralidad intrínseca del acto sexual. El placer es malo y la sexualidad sólo se redime como un medio para reproducir a la especie. En tal concepción subyace una creencia: las prácticas sexuales tienen, por sí mismas, una connotación inmoral “natural”, expiable con culpa y sufrimiento. Además, al valorar fundamentalmente el aspecto reproductivo, se conceptualiza la sexualidad como la actividad de parejas heterosexuales, donde lo genital, especialmente el coito, tiene preeminencia sobre otros arreglos íntimos; todo esto en el contexto de una relación comprometida, sancionada religiosa y jurídicamente, y dirigida a fundar una familia. Por lo tanto, cualquier ejercicio de la sexualidad sin fines reproductivos, o fuera del matrimonio, es definido como perverso, anormal, enfermo o moralmente inferior. Ante personas que defienden la posibilidad de una relación sexual placentera,

consensuada y responsable, con indiferencia de la sexuación que tenga el cuerpo de la pareja, resulta obsoleto, o al menos ineficaz, invocar una moral que restringe la sexualidad a sus fines reproductivos.

Hoy en día, las sociedades democráticas y defensoras de los derechos humanos establecen las premisas valorativas de una relación sexual en función del consentimiento voluntario y mutuo. La pluralidad de culturas y la diversidad humana socavan la idea de una práctica sexual “natural” y, al contrario, hacen que se desconfíe de ese término —“natural”—, pues suele encubrir una definición centrada en la propia cultura. El etnocentrismo desprecia y estigmatiza las prácticas “extrañas”. Además, una perspectiva etnocéntrica y heterocentrada conduce, con frecuencia, a intentos de “normalización” de los sujetos desviantes de la norma y, en algunos casos, a su represión o incluso su eliminación física.

Lo que define si un acto sexual es ético o no, radica en la relación de autodeterminación y mutuo acuerdo de las personas involucradas y no en un determinado uso de los orificios y los órganos corporales. Desde tal visión, es legítima la gran diversidad de prácticas sexuales que existen, siempre y cuando no resbalen a manifestaciones ilegales e indignas de consumir el deseo sexual, tales como la violación, el abuso sexual, los toqueteos, el hostigamiento y la seducción a menores. Por eso un valor imprescindible es el consentimiento, definido como la facultad que tienen las personas adultas, con ciertas capacidades mentales y físicas, de decidir su vida sexual. La existencia de un desequilibrio notable de poder, de maduración, de capacidad física o mental imposibilita que se lleve a cabo un verdadero consentimiento. En el caso de los menores de edad, o de personas con una fuerte discapacidad mental, no existe la posibilidad real de consentir; en personas con una discapacidad física depende de las circunstancias.

La antropología ha mostrado que la vida sexual está imbuida de un conjunto de aspiraciones y regulaciones políticas, legales y sociales que inhiben o promueven ciertas formas de expresión sexual, al mismo tiempo que estigmatizan o valoran ciertos deseos y actos (Ortner y Whitehead, 1981; Herdt y Stoller, 1990; Ramet, 1996). Al diferenciar entre la sexualidad y los contenidos simbólicos que les adjudican las personas queda en evidencia la gran variación entre las fronteras de lo normal y lo anormal, las prácticas

buenas o malas, naturales o antinaturales, decentes o indecentes. Sin embargo, todavía hay quienes creen que ciertas prácticas son ilegítimas en sí mismas y no consideran que el contexto ético del intercambio es lo que las vuelve aceptables o no. Por ejemplo, el coito obligado —débito conyugal— que se da en ciertos matrimonios no es ético desde esta postura, aunque desde una perspectiva tradicional no se conceptualice la coerción marital como inmoral.

El fenómeno de la globalización de la información ha ido ampliando la aceptación de la homosexualidad en capas cada vez más amplias. El término *gay* ha ganado respetabilidad, aunque persisten la ignorancia y la desinformación sobre estas identidades no hegemónicas. Tal vez hoy el fenómeno de la transexualidad es el que causa más desconcierto, inquietud o rechazo. La transexualidad plantea que es erróneo suponer que el cuerpo determina la identidad. Ésta es una disonancia mayúscula con la *doxa*. Pero la idea de que si un ser humano nace macho será indefectiblemente hombre, y si nace hembra, mujer, es lo que la psicoanalista Virginia Goldner (1991) llama una verdad falsa: por un lado, eso es lo que ocurre en la inmensa mayoría de los casos, pero, por otro lado, existen multitud de ejemplos que no se ajustan a tal definición, por lo que esta idea es falsa en la medida en que las variaciones concretas de las vidas humanas rebasan cualquier esquema determinista.

La transexualidad resquebraja la idea de que el *sexo* determina al *género* como una relación primordial, transhistórica y esencialmente inmutable,¹⁵ y perfila una nueva perspectiva sobre la maleabilidad humana. También cuestiona la vinculación de los enunciados formales sobre lo que es un hombre, o una mujer, con el imaginario psíquico. No todos los seres humanos que nacen machos se asumen después como hombres, ni todas las hembras, mujeres. En la condición transexual la identidad psíquica de una persona no corresponde con su cuerpo biológico, y más allá de definir si se trata de un delirio, de una patología o del resultado de una clasificación social deficiente, esta convicción es una muestra irrefutable de que no basta la biología para asumirse en correspondencia.

Tanto la transexualidad como su versión más actual, el transgenerismo o transgeneridad,¹⁶ hablan de que la significación de “hombre” y de

“mujer” rebasa la biología. El hecho de que un número cada vez mayor de seres humanos —las personas transexuales— alegue una identidad psíquica en contradicción con su cuerpo biológico y logre “pasar por”¹⁷ hombre o por mujer, sin tener el sexo cromosómico correspondiente, introduce una distinción entre sexo, categoría sexual y género (West y Zimmerman, 1999). La “apariencia correcta” que se adecua a la *categoría sexual* requiere el despliegue y el reconocimiento de las insignias externas del sexo, tales como conducta, porte, vestido, peinado y modales. De manera muy parecida a lo que Erving Goffman plantea como la presentación del *self*: el *outlook, demeanor and orientation* (1970; 1980). O sea, la *categoría sexual* es la presentación social de la persona, a partir de la cual se infiere un sexo que biológicamente puede o no coincidir.

La relación entre la categoría sexual y el género es fundamental, pues para parecer mujer o parecer hombre hay que asumir los mandatos de género. El ejercicio de asumir ciertas concepciones culturales vigentes de conducta exhibe la relación entre la cultura y el proceso a través del cual los humanos, en tanto seres sexuados, se convierten en personas socialmente clasificadas como “mujeres” o como “hombres”. El *género* implica cierta conducta adecuada culturalmente —femenina o masculina— que lleva a desarrollar los atributos y actividades que surgen de la exigencia de pertenecer a la categoría sexual de “hombre” o de “mujer”; en cambio la *categoría sexual* se reconoce y se sostiene por las demostraciones socialmente requeridas de pertenecer a determinado sexo.

En algunas culturas existen formas de clasificación de los hombres y las mujeres que no priorizan la correspondencia de la identidad social con la biología.¹⁸ Estos casos señalan que los requisitos para el reconocimiento social como mujer, o como hombre, pueden consistir también en la realización de cierto tipo de actividades o tareas, o simplemente su deseo de pertenecer a determinado sexo (Herdt, 1994; Lang, 1998; Roscoe, 2000; Nanda, 2000). Que en ciertos grupos sociales la atribución social de la categoría “sexo” dependa del lugar social que se ocupa y del deseo personal que se manifiesta, y ya no sólo de la existencia de determinados genitales, es una forma distinta de elaborar los significados que se le otorgan a la diferencia sexual, contraria a la normatividad hegemónica. Lo que habría que

subrayar es que la identidad es una construcción imaginaria que requiere la confirmación simbólica del resto de la sociedad.

En nuestra sociedad cada vez son más las personas que no se ajustan a los esquemas heteronormativos y sexistas de *género*, y se sienten violentadas en su identidad y subjetividad por los códigos culturales y los estereotipos de *género* vigentes. De ahí la necesidad de conocer las interpretaciones intelectuales y científicas que esclarecen los procesos psíquicos y culturales mediante los cuales las personas, que viven dentro de un esquema simbólico que postula la complementariedad de los sexos y la normatividad de la heterosexualidad, lo aceptan (y se convierten en hombres y mujeres) o lo resisten, como las personas transexuales y transgéneros.

Del derecho a la diferencia al dilema de la diferencia

He sostenido a lo largo de estas líneas que el cuerpo humano es más que un ente biológico y siempre tiene dimensiones imaginarias (como la transexualidad) y simbólicas (como la intersexualidad). Los cuerpos provocan, en quienes los contemplan, una variedad de reacciones y sentimientos que van desde el deseo y el amor hasta la violación y el asesinato, pasando por la admiración, el desprecio o el asco.¹⁹ Pero también suscitan reacciones y emociones en los propios *yo*s, pues los “cuerpos” jamás son “cuerpos” en abstracto, siempre son “cuerpo de mujer” o “cuerpo de hombre”. La articulación de la sexuación, el orden simbólico y las elaboraciones psíquicas producen una variedad inconcebible de seres humanos. Sin embargo, todavía el mundo sigue estructurado a partir de la diferencia entre mujeres y hombres, y esta diferencia tiene todo tipo de consecuencias.

Mujeres y hombres son iguales en tanto seres humanos, pero son diferentes en tanto sexos. La distinta sexuación produce una respuesta biológica absolutamente diferencial en el caso de la procreación. Aunque la creación de un ser humano requiere insumos masculinos (espermatozoides) y femeninos (óvulos), todo el proceso de concepción, gestación y parto se lleva a cabo exclusivamente en el cuerpo de la mujer. Esta actividad gestante puede ser vivida por las mujeres como algo deseado y gratificante,

o también como algo no deseado que produce conflictos y sufrimiento. La desigualdad procreativa entre mujeres y hombres ha sido la base material sobre la cual se ha construido la subordinación social femenina, y ha resultado muy complejo introducir una mirada que “desnaturalice” la condición femenina como esencialmente reproductora y tome a las mujeres, no como hembras paridoras, sino como sujetos en su propio derecho. Además de los alegatos del feminismo respecto al derecho a decidir sobre el propio cuerpo, desde una perspectiva jurídica también se argumenta la necesidad de instaurar un derecho exclusivo de las mujeres derivado de su diferencia anatómica.

El jurista italiano Luigi Ferrajoli (1999) plantea como un “derecho sexuado” que la maternidad sea voluntaria y no impuesta, lo que implica el acceso al aborto legal. Ferrajoli sostiene que para subsanar la discriminación producida por la sexuación, especialmente la instrumentación de las mujeres como medios de reproducción, es necesario elaborar ciertas *garantías sexuadas*, que justifican tratamientos diferenciados en todas las ocasiones en que un tratamiento igual penaliza al sexo femenino. “La diferencia sexual debe traducirse en derecho desigual o, si se quiere, sexuado” (1999: 85). Ferrajoli declara que “la prohibición del aborto equivale a una obligación: la de convertirse en madre, soportar un embarazo, parir, criar un hijo” (1999: 85). Para Ferrajoli el que la maternidad sea voluntaria requiere de la instauración de la interrupción legal del embarazo. Aceptar el derecho *sexuado* de las mujeres de decidir si prosiguen, o no, un embarazo no pone en crisis el valor del principio de igualdad, ni quebranta el paradigma de la igualdad social entre mujeres y hombres, como tampoco exime de realizar una reflexión encaminada a subsanar las situaciones de subordinación provocadas por la diferente sexuación.

Un punto clave para desconstruir la lógica del género radica en cómo se piensa acerca de la diferencia sexual. Por eso hay que pasar de la reivindicación de un derecho a la diferencia (como lo hace Ferrajoli) hacia el esclarecimiento del dilema de la diferencia. Pensar en la igualdad a partir de la diferencia requiere pensar en la “diferencia” no como una afirmación ontológica o esencialista, como si existiera una verdad absoluta de la mujer, opuesta a la del hombre, o del heterosexual opuesta a la del

homosexual, sino como una variación sobre el mismo sustrato humano. De ahí que se pueda tratar a hombres y mujeres, a heterosexuales y a homosexuales, a transexuales y personas intersexuadas como “iguales” sin que sean “idénticos”.

Al explorar vías concretas para enfrentar las discriminaciones y exclusiones que viven las personas diferentes, tales como las acciones afirmativas y las cuotas de representación política, se presenta el “dilema de la diferencia” (Minow, 1990). Éste consiste en que ignorar la diferencia en el caso de los grupos subordinados, o discriminados, produce una neutralidad defectuosa, pero centrarse en la diferencia puede acentuar el estigma. Tanto destacar la diferencia como ignorarla son prácticas que corren el riesgo de crear más diferencia. Éste es el “dilema de la diferencia”.

Asumir que ignorar la diferencia, o ponerla por delante, implica un peligro de acentuarla convierte el definir las acciones ante la diferencia en un desafío sumamente complejo. Joan W. Scott señala que en el debate igualdad versus diferencia es relativamente fácil caer en la trampa de elegir una de las dos opciones, pero cuando igualdad y diferencia se plantean dicotómicamente, estructuran una elección imposible (1992: 100). Si una persona opta por la igualdad, está forzada a negar su diferencia; si opta por la diferencia, parece que admite que la igualdad es inalcanzable. Scott dice que las mujeres no pueden negar su “diferencia” ni pueden renunciar a la igualdad, al menos mientras se refiera a los principios y valores del régimen político democrático. Su propuesta es pensar en la igualdad a partir de la diferencia, sin negar la existencia de las relaciones de poder entre los sexos. En vez de permanecer dentro de los términos del discurso jurídico-político existente, ella propone realizar un examen crítico que permita comprender cómo funcionan los conceptos que construyen y constriñen significados específicos. Esto tiene que ver con reconocer, en primer lugar, que no hay que caer en las trampas de la igualdad entendida como similitud y, al mismo tiempo, hay que saber que tratar con igualdad a personas desiguales no elimina su desigualdad.

Para desechar la idea “tramposa” de que las mujeres tienen que igualarse con los hombres²⁰ (o de que los homosexuales deben desear de manera heterosexual, las personas intersexuales ajustar sus genitales a los de los dos

sexos reconocidos y las personas transexuales conformarse con su cuerpo y renunciar a su identidad psíquica), algunas sociedades democráticas avanzadas han adaptado sus leyes incorporando esa nueva formulación del género. El resultado ha sido la despenalización del aborto, los matrimonios entre personas del mismo sexo, las leyes de reconocimiento de la identidad de género de las personas transexuales y la normatividad que prohíbe intervenir quirúrgicamente el cuerpo de las personas intersexuales sin su consentimiento. Pero aunque reconocer las diferencias y abordarlas jurídicamente ha abierto el camino a una mayor equidad,²¹ centrarse en la diferencia identitaria ha producido los efectos perversos de la política de la identidad. La exclusión sociopolítica y económica de las personas con identidades distintas a las hegemónicas y normativas ha conducido a una participación política identitaria que con frecuencia favorece un discurso ideológico cercano al esencialismo (Bondi, 1996) y cuyas reivindicaciones se limitan generalmente a acciones afirmativas y otras medidas nivelatorias como las cuotas de representación política.²² Ése es otro aspecto del dilema de la diferencia. Y aunque la política de la identidad nace como respuesta a la exclusión y como demanda de un trato igualitario, también tiene consecuencias negativas cuando se encierra en un razonamiento autorreferencial.

Benjamín Arditi (2009) plantea que así como el debate sobre la diferencia reubicó a la izquierda igualitaria en la defensa de las identidades particulares, ubicándolas en el marco de la opinión pública y de la política democrática liberal, los grupos que reivindicaron la diferencia alimentaron su reverso: el “esencialismo de la diferencia”. Así se sustituyó un esquema de exclusión por otro, y el “esencialismo de la diferencia” provocó obstáculos a una postura política incluyente tales como la victimización, la autorreferencia y el relativismo. El riesgo inminente de dicha perspectiva es el de no encontrar un espacio de articulación política común. Arditi reflexiona sobre cómo construir códigos compartidos que transformen las reglas de la democracia y así lograr una participación activa, con ciudadanas y ciudadanos sensibles a la micropolítica, la particularidad y el derecho a ser diferentes. Por eso propone “recuperar la idea de ciudadanía como contrapartida de la identidad cimentada en la pertenencia a un grupo particular” (2009: 70).

Arditi reconoce que las subjetividades desempeñan una función dinámica en la *agency* humana, pero piensa que para romper la dominación es indispensable que los activistas se conviertan en auténticos agentes políticos. Este politólogo formula una pregunta fundamental: ¿hasta qué punto la demanda de derechos especiales para grupos especiales es compatible con la reivindicación de derechos iguales para todos?

Indudablemente la política es una actividad donde se pueden alentar procesos de significación más abiertos que en otros ámbitos sociales, como lo demuestran las recientes reformas de la Asamblea Legislativa del D.F. Sin embargo, es indispensable impulsar líneas sólidas de reflexión contra la persistencia de la discriminación. Dar cuenta de la complejidad humana en un ámbito conceptual no es fácil, y el potencial emancipador de una vía hacia una transformación democrática radical requiere, además de una mirada crítica e incluyente, estar sustentada intelectualmente. Es muy duro reconocer que la acción de la sociedad civil, con sus luchas acerca de las identidades de sus activistas organizados, es insuficiente para eliminar las desigualdades.

Quizás una política dispuesta a partir de la identidad ciudadana sería capaz de reconocer objetivos comunes más amplios, superar las autorreferencias y estimular la acción colectiva hacia un proyecto democrático radical. Aunque la mera existencia de las personas “atípicas” denuncia la rigidez de la lógica tradicional de género, hay que desatar procesos de reflexión que erosionen el simplismo de quienes, sea por rechazo o ignorancia, reiteran que sólo hay dos formas tradicionales de ser humano. Por eso un elemento básico para la construcción de una sociedad verdaderamente democrática requiere entender que las identidades sexuales y de género no se construyen voluntariamente, sino que están cruzadas por procesos psíquicos inconscientes. Cuando la particularidad de la diferente sexuación, identidad de género u orientación sexual se convierte en el aspecto central de la identidad, lo más probable es que las personas que se movilizan políticamente por dicha particularidad queden encerradas en su gueto.

Por lo pronto hay que difundir y defender una idea: ningún ser humano debe ser discriminado ni perseguido por los mandatos culturales del *género*. El *género* es cultura, y la cultura se transforma con la intervención

humana. Las personas reciben y transmiten significados culturales, pero también los pueden reformular. Y cuando las normas de *género* recibidas son discriminatorias, cuestionar la lógica cultural que las valida es una tarea impostergable. La exigencia democrática de igualdad de trato y de oportunidades lleva a enfrentar la discriminación de las personas en función de su sexo, su orientación sexual o su identidad de género. Actualizar la forma en que se concibe la relación entre los cuerpos y las identidades conduce a encarar críticamente los efectos discriminatorios de la simbolización y a interpretar positivamente las resistencias y rupturas que los sujetos llevan a cabo.

La indiferencia generalizada ante el sufrimiento y la desigualdad de recursos y poder sigue provocando rabia e indignación en las personas y grupos que la padecen. ¿Qué hacer? Para empezar, comprender la fuerza de la *doxa* y aprovechar las herramientas intelectuales que explican los insidiosos mecanismos de exclusión, como la violencia simbólica. Una herramienta principalísima es la perspectiva de género, que permite comprender los procesos culturales que otorgan legitimidad a ciertas identidades y prácticas. Al desconstruir la determinación situacional y relacional de los seres humanos se muestran los procesos de representación y de producción de conocimiento cruzados por los *habitus* de género. Es imperativo seguir la propuesta de reflexividad de Bourdieu a este respecto. Con la reflexividad se obtiene una mirada autocrítica capaz de, por ejemplo, comprender el “dilema de la diferencia”. Si tanto centrarse en la diferencia como ignorarla puede recrearla, ¿cuál es la estrategia para lograr incidir en una transformación social? Es evidente que no basta con la crítica y la desconstrucción de las creencias, prácticas y representaciones sociales que discriminan, oprimen o vulneran a las personas en función del *género*. Es necesario formular, simbólica y políticamente, una nueva definición del ser humano, y ello significa plantear como dato crucial que el sujeto sexuado asume, inconsciente e imaginariamente, su diferencia de sexo y de género. Reformular así la lógica cultural de género llevaría a trascender las rígidas definiciones tradicionales de qué es ser mujer y qué es ser hombre.²³

Ahora bien, no es nada fácil lograr esta perspectiva libertaria. La sociedad no se cambia por decreto. La sociedad se constituye y modifica

mediante los significados y valores de quienes viven en ella, por lo cual hay que formular modos de razonamiento y estrategias de acción para que la sociedad pueda cambiar ciertas conductas y actitudes hacia comportamientos colectivos más libres y solidarios, más democráticos y modernos. Por otro lado, las resistencias subjetivas hacen que los seres humanos no comprendan un amplio número de cuestiones vitales que los afectan. Bourdieu (1991) plantea que todas las personas tienen cierto interés en desconocer los significados de la cultura en que viven. Esa forma de ignorancia voluntaria, distinta al proceso de represión inconsciente, hace que las personas no entiendan cuestiones de su vida cotidiana. Este desconocimiento “involuntario” —o alienación— es una parte funcional del proceso de mantenimiento y reproducción del orden social.

Uno de los anhelos más antiguos del ser humano es construir un mundo más justo y equitativo. Al igual que en la Edad Media, los seres humanos que se salen de los parámetros (en este caso los de sexo y género) despiertan furias y terrores. Por eso, para Paolo Flores d'Arcais (1990), un objetivo principalísimo de las democracias es que los “herejes” puedan vivir sin riesgos. Ante el rechazo irracional, la indignación moral y el miedo visceral que despierta una persona que desea vivir en una categoría sexual diferente de la que le corresponde por su sexo, o una que desea a personas de su propio sexo, hay que garantizar su derecho a que vivan sin riesgos. Cuando el orden simbólico deje de ver a las personas atípicas como herejes, el riesgo se eliminará.

La realización de este sueño también requiere transformaciones de tipo socioeconómico, pero el cambio político puede iniciarse al comprender que el cuerpo abarca tres dimensiones: la carne, la psique y la mente. Es crucial desechar la idea arcaica de una esencia de *mujer* y otra de *hombre*, y adoptar una concepción moderna del ser humano como un sujeto *relacional*, que perpetúa la *doxa* y reproduce los *habitus* de su cultura (de su género y clase social). Entender así la condición humana es un primer paso para atisbar otras identidades y maneras de estar y ser en el mundo, y así legitimar la multiplicidad de posiciones de sujeto y de nuevas identidades humanas existentes. De esta manera, el desafío político de las distintas dimensiones de la diferencia humana se perfila un poco más claro: hay que

construir un piso común de igualdad ciudadana que, reconociendo todas las diferencias (además de las sexuales, identitarias y culturales, también las étnicas, religiosas, etarias y de clase), sea capaz de trascenderlas. La reivindicación de la condición de humanidad que comparten todas las personas es lo que finalmente lleva a reconocer sus derechos humanos y también obliga a dar oportunidades y trato iguales a todas.

NOTAS

INTRODUCCIÓN

- ¹ Publicado en su versión original en 1993 en *Sociológica*, revista de la Universidad Autónoma Metropolitana, año 8, número 22, mayo-agosto de 1993, y republicado sin cambios en Gloria Careaga, Juan Guillermo Figueroa y María Consuelo Mejía (comps.), *Ética y salud reproductiva*, PUEG/PUIS/Porrúa, México, 1996.
- ² Artículo que combina dos textos previos: uno con ese mismo título, publicado en *Nexos*, núm. 335, noviembre de 2005, y “Las bodas gay en España”, aparecido en *debate feminista*, núm. 32, octubre de 2005.
- ³ Publicado originalmente en Marta Lamas (comp.), *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2007.
- ⁴ Publicado como “El fulgor de la noche; algunos aspectos de la prostitución callejera en la ciudad de México”, en *debate feminista*, núm. 8, septiembre de 1993.
- ⁵ Una versión inicial de este ensayo se publicó como “Cuerpo y política: la batalla por despenalizar el aborto”, en Gisela Espinosa Damián y Ana Lau Jaiven (coords.), *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-2010*, Ecosur/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Comisión de Asuntos Editoriales del Senado de la República/Editorial Itaca, México, 2011.
- ⁶ Se trata de una versión corregida y aumentada de la ponencia “Biotecnología y laicidad: desafíos para una agenda política democrática”, presentada en el Foro “Estado laico, derechos sexuales y reproductivos. Desafíos actuales y agenda política”, celebrado en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, el 17 de noviembre 2011.
- ⁷ Publicado en Rodrigo Parrini (coord.), *Los archivos del cuerpo. ¿Cómo estudiar el cuerpo?* Programa Universitario de Estudios de Género/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2012.
- ⁸ “Dimensiones de la diferencia” apareció primero en *Género, cultura y sociedad*, volumen 5 de la colección Género, Derecho y Justicia, dirigida por Mónica Maccise Duahye y Rodolfo Vázquez, Suprema Corte de Justicia de la Nación y Editorial Fontamara, México, y fue vuelto a publicar en Rodolfo Vázquez (coordinador), *Bioética y derecho. Fundamentos y problemas actuales*, Editorial Fontamara, México.

1. LA BIOÉTICA: PROCESO SOCIAL Y CAMBIO DE VALORES

- ¹ Quedan ya pocas sociedades que puedan ser consideradas tradicionales en el sentido de que un solo código moral tenga vigencia en todo el ámbito de la sociedad. A estas

sociedades también se les llama “primitivas” o arcaicas. Lo que está cada vez más generalizado es la coexistencia de sectores tradicionales con sectores modernos dentro de una misma sociedad. En las grandes civilizaciones, como la hindú, la china, la islámica y muy especialmente la occidental, la complejidad cultural es tan grande que conviven personas con creencias diversas y contradictorias.

- ² Soy consciente de la carga ideológica que tienen términos como *moderno* o *modernizar*. En aras de la brevedad estoy dándoles los significados más sencillos, o sea, los de sociedades o procesos que conllevan a la secularización y a una práctica política más abierta y participativa, democrática.
- ³ Entre estos destaca el grupo Catholics for a Free Choice, fundado hace veinte años y que cuenta con filiales en América Latina y Europa.
- ⁴ Véase Marramao, 1989.
- ⁵ En un verdadero *tour de force*, el filósofo Ronald Dworkin ha escrito un libro centrándose justamente en la cuestión de la valoración de la vida. Ver Dworkin, 1993.
- ⁶ Aquí se encuentran, además de países africanos e islámicos como Burkina Faso, República Centroafricana, Filipinas, Indonesia, Irán, Malí, Malta, Mauritania, Mongolia, Níger, Pakistán, Ruanda, Somalia, Taiwán y Zaire, algunos países latinoamericanos como El Salvador y Nicaragua. Para una revisión de las ideas en las leyes sobre aborto ver Cook, 1991. Para una revisión de lo ocurrido en América Latina, véase Lamas, 2008.
- ⁷ El debate que se dio en la prensa mexicana en relación con el aborto entre 1976 y 1989 fue estudiado por Tarrés *et al.*, 1991, quienes seleccionaron cuatro coyunturas, que tuvieron gran cobertura periodística:
 1. En 1976, con Echeverría, el grupo interdisciplinario para el estudio del aborto en México de Conapo (GIA).
 2. En 1980, con López Portillo, el Proyecto de ley Maternidad Voluntaria del PCM.
 3. En 1983, con De la Madrid, la propuesta de reforma al Código Penal por la PGR, PJDF e INACIPE.
 4. En 1989, con Salinas de Gortari, los sucesos de Tlaxcoaque.
- ⁸ Publicación científica núm. 527 de la OPS, oficina regional de la Organización Mundial de la Salud.
- ⁹ Publicado por la Congregación para la Doctrina de la Fe, Paulinas, 1987.
- ¹⁰ En la actualidad los nuevos integrantes son: Asunción Álvarez del Río, Alma Luz Beltrán y Puga, Ingrid Brena Sesma, Raymundo Canales de la Fuente, Juan Antonio Cruz Parceró, Patricia Grether González, Héctor A. Mendoza C., Gustavo Ortiz Millán, Mina Piekarewicz Sigal, Sergio Ponce de León Rosales, Eunice Rendón, Paulina Rivero Weber, Angelina Rodríguez Torres, Patricio Santillán Doherty y Laura del Carmen Vargas Parada.
- ¹¹ Los integrantes del Colegio de Bioética, A. C. que suscribían el texto eran: doctor Rubén Lisker, doctor Ruy Pérez Tamayo, doctor Ricardo Tapia, doctor Arnoldo Kraus, licenciado Pedro Morales, doctor Rodolfo Vázquez, doctora Margarita Valdés, doctor Salvador Armendares, doctor Antonio Cabral, doctora Patricia Grether González, doctor Sergio

Ponce de León, doctora Paulina Rivero Weber, doctora Laura Vargas Parada, doctor Raymundo Canales, doctor Gerardo Barroso, maestra Mina Piekarewicz.

- ¹² Para una explicación véase Cook, 2011, y para la situación en México véase GIRE, 2012.
- ¹³ Son 16 estados: Sonora, Baja California, Morelos, Colima, Puebla, Jalisco, Nayarit, Quintana Roo, Guanajuato, Durango, San Luis Potosí, Yucatán, Querétaro, Oaxaca, Chiapas y Tamaulipas. Véase GIRE, 2012.
- ¹⁴ La estimación más seria es la de 875,000 abortos inducidos al año. Véase Juárez, 2009.
- ¹⁵ Por ejemplo, con el membrete “A favor de lo mejor” o “Lo mejor por México”, la jerarquía católica y sus empresarios aliados chantajearon a las televisoras con el retiro de los anuncios de sus productos si seguían transmitiendo debates sobre la despenalización del aborto, obviamente porque los iban perdiendo. En la prensa escrita no han logrado censurar en la misma medida, y es ahí donde se han ventilado las mayores confrontaciones. Véase Lamas, 2010b. Y la mordaza no se ha impuesto sólo sobre el aborto. Cuando Jaime Sepúlveda era el director del Conasida, me enteré de que Lorenzo Servitje amenazó con el retiro de los anuncios de Bimbo si las televisoras pasaban un video donde se promovía el uso del condón. Servitje y otros empresarios forman el grupo “A Favor de lo Mejor”, que establece lineamientos de lo que es “decente” y lo que no lo es. Véase García y Rennero (1996), así como el portal web “A Favor de lo Mejor”.
- ¹⁷ En Italia se despenalizó el aborto en 1978 luego de un largo debate público en los medios de comunicación. La sociedad italiana tuvo la oportunidad de ver en los canales de televisión el debate, que le permitió conocer los argumentos a favor y en contra. Cuando dos años después la democracia cristiana, apoyada por el Vaticano, logró que se realizara un referéndum para ver si conseguían echar abajo la ley, la sociedad confirmó que quería la despenalización, que se sostiene hasta ahora.

2. ORIENTACIÓN SEXUAL, FAMILIA Y DEMOCRACIA

- ¹ Agradezco al doctor Horacio Encabo tanto sus comentarios críticos como las atinadas correcciones que le hizo al texto.
- ² De hecho se envió una copia a la Organización Mundial de la Salud (OMS) invitándola a suprimir la homosexualidad de su clasificación de enfermedades mentales, cuestión que la OMS tardaría diez años en llevar a cabo.
- ³ Documento núm. 176/1993.
- ⁴ Respecto a la edad, una forma de discriminación era que las relaciones consentidas entre las personas homosexuales sólo se permitían a mayores de 21 años, cuando para las personas heterosexuales la edad variaba entre los 14 y los 16 años.
- ⁵ Dinamarca es el país precursor en 1989.
- ⁶ El Pacs es un contrato, entre dos personas mayores de edad, de sexo igual o diferente, para organizar su vida en común, fijar residencia y normar la ayuda material mutua que

se van a brindar (cuyas modalidades se establecen en el propio pacto, como el régimen de bienes compartidos o separados). No puede establecerse un Pacs entre parientes en línea directa ascendiente o descendiente, ni entre parientes políticos; y tampoco si alguna persona ya está casada o tiene establecido otro Pacs.

⁷ Según Roudinesco (2003), el término *homoparentalidad* fue acuñado en Francia, en 1996, por la Asociación de Padres y Futuros Padres Gays y Lesbianas (APGL). En inglés se habla de *lesbian and gay families*.

⁸ En el debate se olvida que muchas parejas homosexuales tuvieron antes vida heterosexual y procrearon criaturas. En 1999, con el caso Salgueiro versus Portugal (por la atribución de la patria potestad a la madre en detrimento del padre porque éste era homosexual y vivía con otro hombre), por primera vez, la Corte Europea consideró en una demanda relativa a la vida familiar que era inaceptable la discriminación basada en la orientación sexual. Véase Borrillo, 2000.

⁹ Agacinski en *L'Express*, 5 de marzo de 1998, citada por Scott, 2004.

¹⁰ El reporte *Couple, filiation y parentalité aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée* fue publicado en 1998 por la editorial Odile Jacob.

¹¹ Théry, en declaración del 11 de junio de 1998, en *Le Nouvel Observateur*, citada por Scott, 2004.

¹² El carácter normativo de tal definición margina no sólo a las familias homoparentales, sino también a las monoparentales. Y como en Francia las personas solteras pueden adoptar criaturas, una reacción en contra también proviene de esas familias.

¹³ Buena parte del debate profesional se lleva a cabo en revistas como la *Revue de Psychanalyse*.

¹⁴ Los seres humanos venimos al mundo básicamente en cuerpo de mujer o de hombre, pero no hay que olvidar que también hay personas hermafroditas y personas intersexuadas. Véase el núm. 47, abril de 2013, de la revista *debate feminista* dedicado a la intersexualidad.

¹⁵ Los países que aceptan el matrimonio son: Argentina, Bélgica, Brasil, Canadá, Dinamarca, Islandia, Holanda, Nueva Zelanda, Noruega, Portugal, Sudáfrica, España, Suecia y Uruguay. Los que aceptan sociedades de convivencia o uniones civiles son: Andorra, Austria, Colombia, República Checa, Ecuador, Finlandia, Alemania, Groenlandia, Hungría, Irlanda, Isla de Man, Liechtenstein, Luxemburgo, Eslovenia, Suiza y Reino Unido.

¹⁶ Se califica de *heterosexismo* a la ideología que postula la complementariedad de los sexos, y que al mismo tiempo discrimina en función del sexo. El orden social patriarcal es heterosexista.

¹⁷ Desde 1979 una comisión del Consejo de Europa envió a la Organización Mundial de la Salud (OMS) una invitación para suprimir la homosexualidad de su clasificación de enfermedades mentales. La OMS tardó más de diez años en asumir dicha recomendación, hasta el 17 de mayo de 1990. La American Psychiatric Association lo hizo desde 1973.

¹⁸ En Francia, psicoanalistas a favor y en contra se pronunciaron en periódicos, semanarios políticos y revistas femeninas. Un ejemplo: por su trabajo con familias homoparentales

la psicoanalista Geneviève Delaisi de Parseval es entrevistada por *Libération* (14 de junio de 2000) y en *Elle* (18 de octubre de 2004). Ella declara que las familias homoparentales ya existen y que “Lo que importa para el futuro de una criatura adoptada es que tenga dos figuras parentales equilibradas, que formen una pareja estable, sean o no del mismo sexo”.

3. LAS PUTAS HONESTAS, AYER Y HOY

- ¹ Las personas homosexuales (lesbianas y gays) también son estigmatizadas, pero por su orientación, en tanto las mujeres heterosexuales sólo por su práctica. Tanto el sexismo como la homofobia son productos nefastos de los procesos de simbolización que constituyen el género. Véase Lamas, 2002.
- ² Hoy se sabe que el impulso sexual es semejante en los seres humanos y que es la sociedad la que “domestica” a las mujeres. Pensar que las mujeres no desean ni necesitan el sexo, en la misma medida que los varones, sólo sirve para negar el otro lado de la moneda que la doble moral consolida: el grave problema de represión sexual y frigidez femenina.
- ³ Las connotaciones denigrantes que tiene el término “prostitución” lo hacen una forma extremadamente sexista de referirse al comercio sexual, ya que sólo se “prostituye” la mujer, no el cliente. El *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia define “prostitución” como: “Acción y efecto de prostituir o prostituirse”, y la definición de prostituir es: “Hacer que alguien se dedique a mantener relaciones sexuales con otras personas, a cambio de dinero”; el término, en castellano, se vincula con las mujeres y no hay un apelativo similar para los clientes. En segunda acepción: “Deshonrar, vender uno su empleo, autoridad, etcétera, abusando bajamente de ella por interés o adulación”. El *Diccionario de uso del español* de María Moliner consigna que la palabra *prostitución* viene del latín *prostituere*: exponer para la venta; su primera acepción es corromper a una mujer, induciéndola a la “prostitución” y la segunda “Hacer alguien un empleo deshonesto de su cargo o autoridad”. Prostituirse es, pues, algo deshonesto, pero acudir con prostitutas o prostitutos no. En esta obra uso el término *comercio sexual* para lo relativo al conjunto de transacciones en torno a la compraventa de servicios sexuales y *trabajo sexual* para el desempeño de las mujeres en la relación con el cliente. A lo largo del texto entrecomillo los términos “prostitución”, “prostitutas” y “putas” como recordatorio de su carácter sexista.
- ⁴ Para una mayor explicación de los *habitus* véase Bourdieu y Wacquant, 1995, y Bourdieu, 2000.
- ⁵ El insulto de “putas” se dirige a mujeres que se salen de la estrecha norma de la doble moral, comercialicen o no su actividad sexual: también es “puta”, aunque no cobre, la rebelde, la que se acuesta libremente con quien quiere o la que no acepta una relación.
- ⁶ Atondo señala que el pasaje de la variante doméstica de comercio sexual en los siglos XVI y XVII a la que invade las calles y las tabernas en el XVIII tiene que ver con procesos de

occidentalización de los comportamientos observados en la Nueva España en el Siglo de las Luces.

- ⁷ El código penal no castiga la prostitución, sino el lenocinio, y registra como delitos: “explotar el cuerpo de una persona”, “obtener beneficio por medio del comercio sexual”, “inducir a una persona a que comercie sexualmente”, “facilitar medios para que se prostituya”, “regentear, administrar o sostener casas de citas o lugares de concurrencia dedicados a explotar la prostitución”. Artículo 189 del Código Penal del D.F.
- ⁸ También son estigmatizados los homosexuales que se dedican al comercio sexual, pero más por la homosexualidad que por la venta de sus servicios.
- ⁹ Mi tesis *La marca del género: trabajo sexual y violencia simbólica*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2003, trata sobre esta experiencia.
- ¹⁰ Los puntos son los lugares tolerados en la calle por las autoridades, donde se “paran” las trabajadoras.
- ¹¹ *Chicas* era el eufemismo con el que autoridades y representantes se referían a las trabajadoras, y que ellas mismas utilizaban para hablar de sus compañeras.
- ¹² Véase también mi artículo “El fulgor de la noche”, *debate feminista*, núm. 8, septiembre de 1993, que queda como un análisis del “estado de la cuestión” para 1993. Importa señalar que en la investigación se detectaron cuatro actitudes respecto del uso del condón entre las mujeres observadas: 1) el cuidado selectivo (las mujeres clasificaban a los clientes como “limpios” o “peligrosos”), 2) el autoengaño (las mujeres se “olvidaban” de usar condón), 3) el fatalismo y 4) el cambio positivo. Estaba claro que para lograr que los clientes usaran condón tenía que haber convencimiento por parte de las mujeres.
- ¹³ En la tradición del feminismo radical estadounidense, de la cual un claro ejemplo son Catharine MacKinnon y Andrea Dworkin, se rechaza totalmente la posibilidad de aceptar relaciones sexuales comerciales y se caracterizan éstas como un instrumento del patriarcado para denigrar a las mujeres.
- ¹⁴ Las *chicas* de El Oro me explicaron con detalle cómo se gana más en una noche en el *punto* que en un mes como cajeras o vendedoras. Esa proporción se acortó un poco en un caso de una estética (*massage parlor*): ahí la relación es ganar en un día lo que ganarían en una quincena en otro tipo de trabajo (obreras, empleadas, etcétera). Desconozco si el cambio de proporción de ganancia del trabajo sexual en la calle a locales cerrados es una regla general, o sólo se trata del grupo que yo estudié.
- ¹⁵ La diferencia entre los sexos es evidente en los aspectos sexuales y reproductivos. Un caso típico en donde a las mujeres se les concibe como medios y no como fines en sí mismas es ante un embarazo no deseado. Al no existir el derecho a abortar libremente, la legislación obliga a las mujeres a llevar a término dicho embarazo: como receptáculos no importan sus sentimientos ni su voluntad.
- ¹⁶ Muy de vez en cuando llegan a los puntos parejas mixtas, en las que se dan las versiones posibles del *ménage à trois*: o los tres juntos, o la mujer se dedica a ver a su compañero con la trabajadora, o a tener ella una relación mientras él las mira. Además, a medida

- que un número cada vez mayor de mujeres logra una situación de poder económico y político, despuntan nuevas formas de comercio sexual, pero más en la línea del *gigoló* o “protegido” que de un servicio sexual indiferenciado.
- ¹⁷ No es casualidad que muchos movimientos de prostitutas se hayan cobijado bajo el lema de “somos madres”. Véase Jaget, 1977.
- ¹⁸ La vivencia del estigma se reduce generacionalmente. Las jóvenes pensaban que podían “rehacer” sus vidas en cualquier momento, que podían encontrar quien quisiera casarse con ellas, y no importaba que ya no fueran vírgenes o tuvieran hijos. La existencia de otras mujeres jóvenes, divorciadas y con hijos, facilitaba su inserción, a diferencia de lo que ocurría hace años con trabajadoras mayores.
- ¹⁹ Luis de la Barreda, el entonces ombudsman del D.F., jugó un papel importante al referirse así a ellas y al tratarlas de manera respetuosa.
- ²⁰ En inglés se les denomina *john*, que es una forma de decir “ hombre común”, un *juan*, y tal apelativo tiene una connotación peyorativa.
- ²¹ Por eso la tendencia de las sociedades modernas y democráticas es la de reformular una nueva reglamentación del comercio sexual, para dar un tratamiento equitativo a quienes compran y quienes venden. Un ejemplo dentro de esta perspectiva que visualiza la “prostitución” como una relación social, como un problema de demanda y no sólo de oferta, es el estatuto distinto que ciertos gobiernos les dan a los clientes. Un primer paso ha sido reformar la legislación para penalizar por igual a clientes y a “prostitutas”. Dentro de estas reformas legales destaca la de Canadá (1985), que prohíbe la comunicación pública de compra o venta de servicios sexuales en los espacios públicos. Esta ley no prohíbe el comercio sexual, sino sólo castiga por igual la demanda y la oferta que se llevan a cabo fuera de los lugares con licencia para el comercio sexual. Véase el Código Penal canadiense (Criminal Code sections 210, 211 y 212) o consúltese en la web: <http://mypage.uniserve.ca/lowman/ProLaw/prolawcan.htm>.
- ²² Para un interesante acercamiento a la interpretación psicoanalítica véase Sigmund Freud y, también, Welldon, 1993.
- ²³ Otra contradicción, inherente a la moral moderna que defiende el ejercicio de la sexualidad como un derecho de las personas, es la de orientar las necesidades sexuales a la institución de la pareja.
- ²⁴ En todo este proceso no hay que olvidar la existencia de violaciones a los derechos humanos de cientos de miles de jovencitas y mujeres que son explotadas y traficadas. Pero ésa, aunque crucial, es otra historia.
- ²⁵ En el comercio sexual heterosexual la anatomía femenina aparece como ventaja para las mujeres, pues pueden recibir a varios clientes en una noche. El desempeño laboral femenino no requiere la erotización previa, sólo un mínimo consentimiento: basta la disposición a “recibir” al cliente, a veces con la ayuda de un lubricante. Si bien no estar a merced de un reflejo erótico activo como la erección masculina no quita la “otra” parte del trabajo sexual —el psicológico— sí atenúa el elemento de angustia que está

presente en los hombres por la necesidad de tener erección y “penetrar”. Lo que resulta sumamente interesante es cómo por la valoración cultural previa, o sea, por el género, la ventaja “biológica” de las mujeres se traduce en nuestra sociedad como “desventaja” social. Así se consolida un círculo vicioso: para las mujeres, aprovechar su “ventaja” laboral en una sociedad donde el trabajo mejor pagado para las mujeres es el sexual, las marca con el estigma.

- ²⁶ A mitad del siglo XIII, en 1254, san Luis de Francia ordena la expulsión de las “prostitutas” de su reino y pide que se confiscuen “sus bienes y sus vestidos”. Esas ordenanzas, aunque no se obedecieron, iniciaron la estigmatización, y las “prostitutas” se empezaron a ver como las pecadoras impuras. Para que se les pudiera reconocer y apartarse, las autoridades hacen que se distingan públicamente en el peinado y les prohíben usar cierto tocado de las mujeres honestas. Y además tienen que llevar una cinta de color llamativo (rojo) caída sobre los hombros como signo de infamia (Rossiaud: 77).
- ²⁷ Los franciscanos Andrés de Olmos, Toribio Motolinía, Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada, así como los dominicos Bartolomé de las Casas y Diego Durán.
- ²⁸ En ese proceso hay que tomar en consideración que el comercio sexual requiere novedades. Un motor del mercado es la demanda de nuevas caras, nuevos cuerpos, nuevos estímulos, ¿nuevas subjetividades? Lo local se percibe como limitado, se busca lo de fuera, lo exótico, lo diferente. Hay redes transnacionales de comercio sexual, con gran movilidad y rotación de las trabajadoras. También se abren formas nuevas: los *sex-shops*, ciertos espectáculos como el *table dance*, el sexo telefónico y los *sites* en la web, de sexo virtual o pornos.
- ²⁹ La reflexión feminista sobre la prostitución tiene dos enfoques opuestos. La línea que suscribo es la de Martha Nussbaum (1999), quien cuestiona la apreciación estereotípica sobre el trabajo de las sexoservidoras y plantea que no hay una diferencia sustantiva entre una obrera que usa como instrumento de trabajo una parte del cuerpo, por ejemplo, sus brazos, y una sexoservidora que usa sus genitales. Lo importante es desconstruir la formulación moralista.
- ³⁰ Agradezco a María Jesús Izquierdo haberme llamado la atención sobre este punto.

4. LA BATALLA POR EL ABORTO

- ¹ La rigurosa investigación de Fernanda Núñez registra las distintas posturas de connotados médicos en esa materia, que debaten durante la década de 1880 el tema, así como las definiciones publicadas en el *Diccionario de ciencias médicas* (1872). Su trabajo toma desde las ponencias del Primer Congreso Higiénico Pedagógico de 1882, hasta diversas tesis de medicina, cirugía y obstetricia (Menocal, 1869; Ochoa y Tapia, 1881; Gómez, 1885; Mendoza, 1887; Ibarra, 1898), así como artículos en la *Gaceta Médica del Médico* (Soriano, 1867; Alcorta, 1882; Montaña, 1916; Espinosa de los Reyes, 1925), de la Escuela Nacional

de Medicina (Cruz, 1897) y de la Facultad de Medicina de Puebla (Ibáñez, 1882). Véase Núñez, 2008.

- ² En estas páginas sólo abordo lo relativo a la segunda ola del feminismo a partir de los sesenta. Pero desde los años treinta hay antecedentes de lucha feminista por despenalizar el aborto. Véase Cano, 1990.
- ³ Un recuento de las acciones en esos años se encuentra en Lamas, 2001.
- ⁴ El *Acuerdo de mutua tolerancia* aparece en *La Jornada* el 26 de junio de 1991.
- ⁵ Sus objetivos estaban alimentados por tres ideas: 1) introducir un nuevo discurso sobre aborto. Retomando el señalamiento de Saul Alinsky (1971) de tener objetivos radicales pero métodos reformistas, GIRE se propone cambiar estratégicamente varios elementos discursivos. Uno era dejar de hablar de legalización y, en cambio, hablar de despenalización. Otro era pasar del tradicional “a favor o en contra” a formularse la pregunta: “¿Quién debe tomar la decisión de una interrupción del embarazo?”. Un tercero era dar énfasis a los problemas de justicia social, democracia y salud pública que provoca la penalización. 2) Ofrecer información rigurosa y confiable a tomadores de decisiones (funcionarios, diputados), a transmisores de información (periodistas) y a los profesionistas más involucrados (médicos y abogados). GIRE arma un centro de documentación especializado y pronto se convierte en una referencia fundamental sobre el aborto. 3) Visibilizar a otros grupos sociales que coinciden con la demanda de despenalizar el aborto.
- ⁶ Este psicólogo social planteó una nueva posición teórica referida a la concepción misma de los procesos subyacentes a la influencia social que se desarrolla en una situación de interacción social caracterizada, esencialmente, por la presencia de un conflicto social y cognitivo que ha de ser negociado por cada una de las partes en conflicto. Véase Moscovici, 1981.
- ⁷ *Advocacy* es un término que significa abogar, e implica tanto defender como promover una causa.
- ⁸ Ése fue el sentido de varios desplegados donde se aboga por la despenalización. Por ejemplo, el 28 de mayo de 1998 lo suscribieron Octavio Paz, Carlos Fuentes, Elena Poniatowska y Carlos Monsiváis, entre otros destacados intelectuales.
- ⁹ Las integrantes de la Red Mundial de Mujeres por los Derechos Reproductivos (RMMDR) reunidas en el V Encuentro Internacional sobre la Salud de la Mujer, celebrado en Costa Rica en mayo de 1987, fijaron el día 28 de mayo como fecha para el Llamado a la Acción. Desde entonces, ese día las organizaciones que integran la Red llevan a cabo diversas actividades en todo el mundo.
- ¹⁰ A ese eslogan Católicas por el Derecho a Decidir sumó “y la Iglesia no interviene”. Así, en muchos países se dice “Las mujeres deciden, la sociedad respeta, el Estado garantiza y la Iglesia no interviene”.
- ¹¹ El Vaticano incluso llegó a beatificar a Gianna Beretta, una pediatra embarazada de su cuarto hijo y que padecía un cáncer uterino mortífero, pero que insistió en que se debería sacrificar su vida a favor de su hijo por nacer. Obviamente ella murió después de dar a luz, dejando huérfanos a los demás. Véase Kissling, 1994. He tratado por extenso

el tema de la oposición del Vaticano a los derechos reproductivos de la mujer en Lamas, 2010b.

- ¹² En el D.F. se permitía el aborto cuando la vida de la mujer corriese peligro, cuando el aborto fuese resultado de una imprudencia, o el embarazo producto de una violación, pero no estaba permitido por malformación fetal, riesgo para la salud de la mujer o existencia de razones socioeconómicas graves.
- ¹³ Sobre el caso Paulina, véase el libro de Elena Poniatowska (2002), así como dos cuadernos publicados por GIRE (2000 y 2004).
- ¹⁴ En vista de que las autoridades no cumplían con la recomendación de la Procuraduría de los Derechos Humanos y Protección Ciudadana del Estado de Baja California, ni con la emitida por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, Paulina llevó su caso ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), con miras de llevarlo a la Corte Interamericana de Justicia. La Secretaría de Relaciones Exteriores medió entre el gobierno de Baja California y Paulina, y logró establecer este acuerdo, que fue ratificado en Washington. Entre los puntos que contiene el compromiso, destaca el Reconocimiento Público de Responsabilidad que el gobierno de Baja California tuvo que publicar en la prensa local y en el Diario Oficial, donde acepta haber obstaculizado el derecho de Paulina. Junto a este reconocimiento, dicho gobierno le otorga a ella y a la criatura producto de la violación un conjunto de servicios y acciones tendentes a reparar el daño ocasionado: educación, salud y sostenimiento de la criatura. Lo verdaderamente sustantivo es que Paulina pide como reparación del daño cambios relativos a políticas públicas y leyes para que nunca otra mujer pase por lo que ella pasó. Así, el gobierno federal se comprometió, por medio de la Secretaría de Salud, a elaborar un comunicado para los Servicios Estatales de Salud explicando que las instituciones públicas de salud tienen la obligación de prestar oportunamente los servicios de Interrupción Legal del Embarazo (ILE) en los casos, términos y plazos permitidos de acuerdo con la legislación aplicable en cada entidad federativa. Con fecha 4 de abril de 2006 la Secretaría de Salud envió a los secretarios de Salud de cada entidad federativa el oficio circular con los siete criterios de atención, entre los que destacan: 1) proporcionar información objetiva, suficiente, oportuna y comprensible a la mujer que tenga derecho a tener acceso a los servicios de ILE, sobre los procedimientos que se utilizan, sus riesgos y consecuencias, con el propósito de que tome de manera libre y responsable la decisión sobre si proceder, o no, a interrumpir su embarazo, mediante consentimiento informado y sin inducir, o retrasar la decisión de la mujer, ni buscar disuadirla con información exagerada sobre los posibles riesgos y consecuencias del mismo; 2) contar con personal de salud capacitado, actualizado, certificado y disponible para realizar estos procedimientos de manera tal que siempre se garantice la prestación del servicio; 3) agilizar los trámites administrativos necesarios para que el procedimiento de ILE se lleve a cabo lo más tempranamente posible, dentro de las condiciones, términos y plazos previstos por los ordenamientos aplicables en la materia y sin recurrir a prácticas dilatorias, ni involucrar a instancias que

no estén explícitamente previstas en dichos ordenamientos; 4) otorgar el servicio de ILE sin costo alguno para la usuaria. Véase GIRE, 2008a.

- ¹⁵ El Congreso local se dividió casi por la mitad: quince legisladores del PAN, un antiguo miembro del PRI y un legislador del Partido Alianza Social (PAS), es decir, diecisiete legisladores, votaron a favor de la medida, frente a dieciséis legisladores que votaron en contra: los del PRI, PRD, PT y Partido Verde Ecologista de México (PVEM).
- ¹⁶ Antes el Código Penal del Distrito Federal decía: “No se sancionará cuando:” (artículo 146).
- ¹⁷ Eliminaba la objeción de conciencia de los médicos, creaba una Comisión de Valoración encargada de la consejería y registro de los casos, derogaba las excluyentes de responsabilidad que permitían a las mujeres abortar (avances obtenidos en las reformas de 2000 y 2003) y sugería convocar a un referéndum para conocer la opinión de la población.
- ¹⁸ a) *La reformulación de la definición jurídica penal del aborto*, quedando como sigue: “Aborto es la interrupción del embarazo después de la décimo segunda semana de gestación”. Por lo tanto, el aborto únicamente puede penalizarse a partir de la semana trece de gestación, siendo lícitos los abortos consentidos o procurados dentro de las primeras doce semanas de gestación (artículo 144, CPDF). b) *Se definió el embarazo*, para efectos del Código Penal, como “la parte del proceso de la reproducción humana que comienza con la implantación del embrión en el endometrio”. Con esto se refrenda la legalidad de los métodos anticonceptivos poscoitales, como la anticoncepción de emergencia (artículo 144, CPDF). c) *Se redujeron las sanciones para las mujeres que se practiquen un aborto*. Antes la pena era de uno a tres años de prisión y ahora se impone, a la mujer que voluntariamente practique su aborto o consienta en que otro la haga abortar después de las doce semanas de embarazo, de tres a seis meses de prisión o de cien a trescientos días de trabajo en favor de la comunidad (artículo 145, CPDF). d) *Para proteger la maternidad libre y voluntaria de las mujeres que fueran obligadas a abortar, se estableció la figura del aborto forzado*, que se define como “la interrupción del embarazo, en cualquier momento, sin el consentimiento de la mujer embarazada”. La pena para quien realice un aborto forzado es de cinco a ocho años de prisión. Si mediare violencia física o moral, se impondrá de ocho a diez años de prisión (artículo 146, CPDF). e) *Se reformó la Ley de Salud del Distrito Federal* señalando que la atención de la salud sexual y reproductiva es de carácter prioritario y que los servicios en esta materia tienen como finalidad la prevención de embarazos no deseados. Se estableció que el gobierno promoverá permanentemente y de manera intensiva, políticas integrales tendentes a la promoción de la salud sexual, los derechos reproductivos, así como la maternidad y la paternidad responsables. Asimismo, se ofrecerán servicios de consejería (pre y postaborto) y se les dará información objetiva a las mujeres que soliciten la interrupción legal del embarazo (artículo 16 bis 8, LSDF). Véase GIRE, 2008b.
- ¹⁹ Véase: “Acuerdo que reforma, adiciona y deroga diversos puntos de la circular/GDF-SSDF/01/06 que contiene los lineamientos generales de organización y operación de

los servicios de salud relacionados con la interrupción legal del embarazo en el Distrito Federal”, *Gaceta Oficial del Distrito Federal*, 4 de mayo de 2007, pp. 2-5.

- ²⁰ El Colegio de Bioética, constituido por figuras de primer nivel (varios Premios Nacionales de Ciencia y miembros del Colegio Nacional), publicó un desplegado en *La Jornada y Reforma* el martes 17 de abril de 2007, con una elocuente explicación científica.
- ²¹ Las audiencias se realizaron del 10 de abril al 27 de junio de 2008. La resolución se hizo pública el 27 de agosto de 2008. El PUEG de la UNAM publicó un libro con una selección de las intervenciones a favor de la despenalización. Véase Enríquez y De Anda, 2008.
- ²² Principalmente las recomendaciones emitidas por el Comité para Eliminar la Discriminación contra las Mujeres (CEDAW), como resultado del análisis de los informes presentados por el Estado mexicano al Comité en diciembre de 2000 y en enero de 2006, examinados en 2002 y en agosto de 2006, respectivamente.
- ²³ Para enero de 2010 el panorama, por orden cronológico (se toma la fecha de aprobación, no de la publicación oficial y se señala qué partido estaba gobernando en ese momento) de los estados es: 1) Sonora, gobierno del PRI (21 de octubre de 2008); 2) Baja California, PAN (23 octubre de 2008); 3) Morelos, PAN (11 de noviembre de 2008); 4) Colima, PRI (17 de febrero de 2009); 5) Puebla, PRI (12 de marzo de 2009); 6) Jalisco, PAN (26 de marzo de 2009); 7) Durango, PRI (7 de abril de 2009); 8) Nayarit, PRI (17 de abril de 2009); 9) Quintana Roo, PRI (21 de abril de 2009); 10) Campeche, PRI (23 de abril de 2009); 11) Guanajuato, PAN (8 de mayo de 2009); 12) San Luis Potosí, PAN (21 de mayo de 2009); 13) Yucatán, PRI (15 de julio de 2009); 14) Querétaro, PAN (1 de septiembre de 2009); 15) Oaxaca, PRI (9 de septiembre de 2009); 16) Veracruz, PRI (17 de noviembre de 2009); 17) Chiapas, PRD (18 de diciembre de 2009). El estado de Chihuahua reformó su Constitución el 1 de octubre de 1994, bajo gobierno del PAN, por lo cual no entra en el cómputo de la oleada de reformas. Al momento de elaborar este texto existían iniciativas similares en los estados de Aguascalientes, Baja California Sur, Sinaloa, Tabasco, Tamaulipas, Tlaxcala y Estado de México.
- ²⁴ De los estados que aprobaron las reformas recientes, diez estaban gobernados por el PRI, seis por el PAN y uno por el PRD.
- ²⁵ El presidente de la IS, Georgius Papandreou, respaldó la necesidad de defender los derechos reproductivos, en concreto el derecho al aborto, y la italiana Pia Locatelli, que preside la Comisión de la Mujer de la Internacional Socialista, hizo un llamado recordando la Declaración de Stuttgart (2007), en la que se reconoce el reto de garantizar el acceso a servicios sanitarios y al aborto seguro. Delegados de varios países avalaron una declaración donde se reprueba la elaboración o modificación de leyes que obliguen a las mujeres a continuar con un embarazo no deseado y se repudia la criminalización de las mujeres y el hecho de que sean encarceladas (particularmente mujeres pobres en América Latina y el Caribe) por su decisión de interrumpir un embarazo no deseado.
- ²⁶ Un ejemplo de esta postura lo dio, en México, fray Julián Cruzalta durante las audiencias de la SCJN. Véase Cruzalta, 2008.

-
- ²⁷ Balance ofrece el teléfono 01800 8327311, desde el interior, y del D.F. 52 43 50 54. Véase www.redbalance.org/maria. Su correo: maria.balance@gmail.com
- ²⁸ Tanto las encuestas iniciales como las más recientes arrojan que más de dos terceras partes de la ciudadanía ve con buenos ojos la despenalización: encuesta de María de las Heras, “D.F.: 72 por ciento de las mujeres apoya la despenalización del aborto”, *Milenio Diario*, 20 de marzo de 2007; encuesta de *Reforma*: “Aborto: avalan despenalización”, *Reforma*, 20 de marzo, página 5, 2007; y una encuesta hecha en 2009 por el Population Council para medir la opinión de los habitantes del D.F. sobre las reformas legales (¡73 por ciento aprueba y más de 80 por ciento dice que sería bueno que se extendieran a todo el país!).
- ²⁹ Las cifras oficiales de la Secretaría de Salud del D.F. al 25 de marzo de 2010, eran de 38,281 interrupciones legales realizadas. De estas 29,140 mujeres eran residentes del D.F., 8,058 venían del Estado de México y 1,083 de otras entidades federativas. El número total de menores de edad ascendía a 2,137.

5. BIOTECNOLOGÍA Y CIUDADANIZACIÓN

- ¹ Obviamente las que viven en sociedades desarrolladas y que tienen los recursos económicos e informativos necesarios, generalmente por pertenecer a clases sociales altas.
- ² La mifepristona fue creada en 1980 (por los laboratorios franceses Roussel-Uclaf), pero la Food and Drug Administration (FDA) de Estados Unidos la aprobó en septiembre de 2000, veinte años después de su creación, con lo cual se convirtió en el ejemplo más escandaloso de un medicamento que tardó más de dos décadas en estar a disposición de los usuarios estadounidenses, acostumbrados a contar con los adelantos científicos tan pronto se producen. Que las autoridades sanitarias de Estados Unidos la permitieran fue una victoria política para los demócratas. La decisión de las autoridades sanitarias de aceptar su uso generó gran debate político. La FDA estuvo presionada por grupos “pro-vida” y los congresistas más conservadores anunciaron iniciativas para limitar al máximo el uso del nuevo medicamento (el republicano Chris Smith la llamó “veneno para los bebés”). Los atentados contra las clínicas donde se practican legalmente los abortos asustaron a las empresas farmacéuticas estadounidenses (que decidieron no producirla) e incluso a los fabricantes franceses (Roussel-Uclaf), y fue una ONG la que solicitó el permiso para su importación y distribución.
- ³ El concepto de violencia simbólica es usado de manera distinta según diversos autores. Algunos hablan de “violencia simbólica” para referirse a la violencia que no es física, y señalan que ciertas personas ejercen violencia simbólica con otras. Ésa no es la definición de Bourdieu; para él, la violencia simbólica es la que las propias personas dominadas ejercen contra sí mismas al aceptar y compartir los esquemas de percepción y acción de los dominadores. Para más detalle, véase Bourdieu, 2000. Véase también el tercer ensayo de este libro.

- ⁴ Castro rastrea la génesis del *habitus* médico que opera en los servicios de salud reproductiva: desde los años de formación universitaria hasta la especialización, pasando por la residencia, y da un panorama de cómo se va construyendo la autoridad del médico: desde la imagen (la bata blanca, indicador de superioridad moral —de pureza— y el disciplinamiento corporal) hasta las actitudes autoritarias, sostenidas mediante castigos (guardias complementarias). Véase Castro, 2010.
- ⁵ Son los esquemas de percepción y acción que los seres humanos introyectamos. Según Bourdieu, el *habitus* es subjetividad socializada y, al mismo tiempo, es un mecanismo de retransmisión por el que las estructuras mentales de las personas encarnan y toman forma en la actividad de la sociedad. Véase Bourdieu, 2000.
- ⁶ Las actitudes varían cuando se trata del aborto espontáneo o de los considerados necesarios y que son legales como el originado por violación, peligro para la vida de la mujer o malformaciones del producto.
- ⁷ Este estudio, publicado en 2009, interpreta datos de una encuesta nacional realizada por el Population Council publicada en 2002, cuando todavía no se había dado la despenalización.
- ⁸ Las otras razones eran la ilegalidad, lo frustrante del procedimiento y las creencias religiosas.
- ⁹ En Estados Unidos se piensa que de esta manera se evitarán las constantes agresiones a los centros de aborto legal por parte de los grupos fundamentalistas, pues una mujer que toma la píldora en el consultorio de su ginecólogo y luego asiste a una visita posterior no da pistas a los fundamentalistas de que piensa hacerse un aborto.
- ¹⁰ Existen dos sistemas para regular el aborto: el de causas de no punibilidad y el de plazos. Desde 1931 en México regía el de causas (violación, salud, malformaciones), y a partir de la despenalización se instauró en el D. F. el de plazos. Una explicación se encuentra en De la Barreda, 1991.
- ¹¹ Especialmente con las cinco organizaciones que formaron una alianza: Católicas por el Derecho a Decidir, Equidad de Género, GIRE, IPAS y Population Council.
- ¹² En la ciudad de México los servicios públicos de salud reproductiva son de dos tipos: los que dependen del Gobierno del D. F. y los que lo hacen del gobierno federal: Secretaría de Salud, IMSS e ISSSTE. Tanto los servicios de la Secretaría de Salud federal como los del ISSSTE y del IMSS se han negado a cumplir la ley en el D. F. y así, hasta el día de hoy, los únicos servicios públicos que ofrecen la ILE son los del GDF, aunque se han abierto muchas clínicas privadas.
- ¹³ Según la ley del D. F., el hospital público tiene la obligación de realizar los abortos legales y la objeción de conciencia sólo es válida para quien realiza el procedimiento. Las enfermeras no tienen derecho a objetar, pues su función es solamente la atención de la paciente, y no realizan directamente la intervención.
- ¹⁴ Los primeros países que la usaron abiertamente fueron Francia y China. Actualmente se usa en todos los países de la Unión Europea (UE), excepto Irlanda. La política de la UE

es facilitar el acceso a la píldora abortiva para reducir los abortos quirúrgicos, tanto por sus riesgos como por sus costos.

- ¹⁵ La investigación de Flores Pérez y Amuchástegui Herrera se titula “Procesos subjetivos de ciudadanía: sexualidad y derechos humanos”; consistió en trabajo de campo en dos hospitales públicos del CDF durante 2008 y 2009. Las investigadoras realizaron entrevistas cualitativas con usuarias del servicio, algunos acompañantes y personal de las clínicas. En total fueron 24 mujeres, entre 18 y 36 años, de las cuales dos venían de otras entidades federativas. Véase Flores y Amuchástegui, 2012.
- ¹⁶ La investigación “Despenalización, responsabilidad y respeto. El impacto de un método de interrupción legal del embarazo en el clima laboral de un Centro de Salud del Gobierno del Distrito Federal” la llevé a cabo en la clínica ubicada en el Centro de Salud Beatriz Velasco de Alemán. A lo largo de cinco meses (diciembre de 2009 a mayo de 2010) entrevisté a 28 personas: 6 médicos y médicas; 10 enfermeras; 4 trabajadoras sociales; 2 recepcionistas; 2 administrativas; 2 de intendencia y 2 de vigilancia. También entrevisté al director de la clínica, al director del centro de salud donde está ubicada la clínica, al director de Salud Reproductiva de la Secretaría de Salud del CDF y a los dos secretarios de Salud, Mondragón y Ahued. Véase Lamas, 2011b.
- ¹⁷ Retomo la crítica que hace Herrera de ese término, muy común entre los médicos. Ella señala que el epíteto implica algo más que una actitud paternalista, pues al hablar de mujeres víctimas de violencia “los entrevistados se quejaron una y otra vez de que las mujeres no eran confiables y la credibilidad de su palabra, dudosa” (2010: 79).
- ¹⁸ En 1991 Salinas de Gortari logró que se reformara el artículo 130 de la Constitución que impedía la existencia jurídica de las Iglesias. La reforma, que se ostentaba como “moderna”, estableció la libertad de creencias y dio a las Iglesias la posibilidad de operar abiertamente.
- ¹⁹ Lorenzo Servitje y otros empresarios forman el grupo “A Favor de lo Mejor”, que establece lineamientos de lo que es “decente” y lo que no lo es. Véase García y Renero, 1996, así como el portal web “A Favor de lo Mejor”.
- ²⁰ En Italia se despenalizó el aborto en 1978, luego de un largo debate público en los medios de comunicación. La sociedad italiana tuvo la oportunidad de ver en los canales de televisión una amplia deliberación, que le permitió conocer los argumentos a favor y en contra. Cuando dos años después la democracia cristiana, apoyada por el Vaticano, logró que se realizara un referéndum para ver si conseguía echar abajo la ley, la sociedad confirmó que quería la despenalización, misma que se sostiene hasta ahora.
- ²¹ Las ONC y la Secretaría organizaron varios foros y encuentros con investigadores y funcionarios de otros países. El intercambio de opiniones y escuchar a otros profesionales sirvió para que el personal de la Secretaría de Salud del CDF revalorara el proceso de I.F.E.
- ²² La estimación más seria es la de 850,000 abortos inducidos al año. Véase Juárez, 2009.
- ²³ Claro que ese 25 por ciento está compuesto por 20 por ciento del Estado de México y 5 por ciento de los demás estados.

- ²⁴ Para una explicación ver Cook, 2011, y para la situación en México véase GIRE, 2012.
- ²⁵ Los datos hablan de que a los hospitales y clínicas del D. F. llegan mujeres de todas edades, pero una mayoría (69.7 por ciento) son jóvenes menores de 30 años: 47.7 por ciento tienen entre 18 y 24 años, mientras que 22 por ciento han cumplido entre 25 y 29 años. Se trata, también en su mayoría (68.7 por ciento), de mujeres con un nivel de educación de segundo ciclo: 38.7 por ciento con preparatoria y 30 por ciento con secundaria.
- ²⁶ Y eso es lo que tuvieron los seis partidos que despenalizaron el aborto en la ciudad de México. A favor estuvieron PRD, PT, Convergencia, Alternativa, PRI y PANAL; en contra, PAN y PVEM, y hubo una abstención del PRI.

6. TRANSEXUALIDAD: ¿EL ESTUDIO DE LO EXTRAÑO?

- ¹ *El segundo sexo* se compone de dos densos tomos, el primero sobre *Los hechos y los mitos* y el segundo sobre *La experiencia vivida*. De Beauvoir (1949, 1962).
- ² Según el *Diccionario* de María Moliner (1983), *disforia* significa “desasosiego, inquietud o malestar”.
- ³ Desde finales del siglo XIX el psicoanálisis, al igual que la sexología, una subdisciplina de la psicología ubicada entre la psiquiatría y la medicina, plantean tesis fundamentales en relación con la vivencia de la diferencia sexual. Así, mientras los médicos examinaban cómo las secreciones químicas regulaban la fisiología del cuerpo, Krafft-Ebing, Havelock Ellis, Magnus Hirschfeld, Weininger y Freud desarrollaban reflexiones sobre el funcionamiento psíquico y sexual.
- ⁴ Se tiene noticia que desde los veinte y principios de los treinta los médicos del Instituto de Ciencia Sexual de Magnus Hirschfeld, en Alemania, hicieron algunas operaciones. Véase Meyerowitz, 2002.
- ⁵ El fenómeno transexual aparece en la escena pública en 1952, cuando la prensa da a conocer la operación de cambio de sexo de un estadounidense de origen danés, George Jorgensen. El joven viaja a Dinamarca y es operado por el doctor Christian Hamburger y a partir de ahí cobrará fama como Christine Jorgensen. Véase Meyerowitz, 2002.
- ⁶ Si bien la formulación de Simone de Beauvoir es considerada la primera definición sobre el género, será John Money, un psicobiólogo que trabajaba en la primera unidad endocrinológica pediátrica del famoso hospital Johns Hopkins de la Baltimore University, quien junto con sus colegas Jean y John Hampson establezca la diferencia conceptual entre *sex* y *gender*. Money y los Hampson encontraron que los niños y adolescentes que trataban con una condición intersexuada, o con errores en la asignación de su categoría sexual, estaban totalmente convencidos de pertenecer al sexo en que los padres los habían criado, aunque estuviera en contradicción con su sexo biológico, y que tenían todas las características conductuales y psicológicas del sexo que se les había asignado. Véase Money *et al.*, 1957.
- ⁷ Ahí analiza los resultados de su proyecto de investigación de diez años: el estudio de 85

pacientes, además de otros 63 integrantes de sus familias, con una variedad de experiencias clínicas, desde evaluaciones psiquiátricas a psicoanálisis clásico. Véase Stoller, 1968.

- ⁸ Compuesta de *ethnos* y *logos*, etnometodología quiere decir “los métodos de la gente” y consiste en explorar cómo las actividades cotidianas y comunes de los miembros de determinado grupo social son en sí mismas “métodos” que se desarrollan a partir del sentido común de las personas y su razonamiento práctico. O sea, investiga lo que cada sujeto sabe en cuanto miembro socialmente competente de determinada cultura o subcultura. Por eso las descripciones etnometodológicas son descripciones “desde el seno” del saber-hacer necesario en las interacciones cotidianas. Véase Garfinkel, 1967.
- ⁹ “The work of achieving and making secure their rights to live in the elected sex status while providing for the possibility of detection and ruin carried out within the socially structured conditions in which this work occurred I shall call ‘passing’.”
- ¹⁰ El medio técnico más apropiado en la etnometodología es la observación participativa con, según el caso, grabación de audio y de video para poder analizar las escenas repetidas veces.
- ¹¹ Agnes ingirió pastillas de la terapia de reemplazo hormonal de su madre. Salta la pregunta sobre la ceguera o complicidad de la madre de Agnes ante los cambios físicos de su hijo. ¿Sería el “mensaje enigmático” de la madre lo que impulsó a Agnes a su cambio de sexo? ¿Qué hizo esa mujer cuando empezó a ver la transformación de su hijo en jovencita? ¿Permitió que tomara las hormonas? No he encontrado respuesta a estas interrogantes.
- ¹² En Estados Unidos, durante mucho tiempo, se prohibió la cirugía de reasignación por considerarla *mayhem*, o sea, una mutilación de tejido sano. Véase Meyerowitz, 2002.
- ¹³ Las antologías iniciales, que tuvieron gran impacto, fueron la de Rosaldo y Lamphere (1974) y la de Reiter (1975), donde apareció el famoso y multicitado ensayo de Gayle Rubin. Véase Rubin, 1975.
- ¹⁴ El índice es: Cap. 1. La primacía de la atribución de género. Cap. 2. Perspectivas multiculturales sobre el género. Cap. 3. Biología y género. Cap. 4. Aspectos del desarrollo del género. Cap. 5. La construcción del género en la vida cotidiana: la transexualidad. Cap. 6. Hacia una teoría del género. Apéndice: cartas de Rachel.
- ¹⁵ Kessler y McKenna manejan la ambigüedad en inglés de *gender*, que puede ser tanto sexo como construcción social. En un artículo posterior ellas ponen *sex* entre paréntesis en ciertas ocasiones que hablan de *gender: gender (sex)*. Ver McKenna y Kessler, 2000. Debido a esta confusión inherente al término en inglés, he decidido dejarlo en ese idioma —*gender*— cuando dudo de si se refieren al sexo o al género.
- ¹⁶ “Everyone must display her or his gender in every interaction. This is the same as saying everyone must pass or everyone must insure that the ‘correct’ gender attribution is made of them.”
- ¹⁷ En muchos países es ilegal que un hombre salga a la calle vestido de mujer. Y en menos países también lo es que una mujer salga vestida de hombre. Sobre la prohibición de travestirse, véase Epstein y Straub, 1991.

- ¹⁸ Muchas personas transexuales lograron un acta de nacimiento falsa. Como ésta es la primera instancia de identidad —¡en la cual no hay fotografía!— y a partir de la cual se construyen los demás papeles, eso les permitió asumir su identidad. Sin embargo, los controles actuales que otorgan un número de documento de identidad volvieron esa artimaña cada vez más difícil de lograr. Entonces empezó la batalla por la rectificación de dicha acta, lo cual dio pie a las leyes de identidad de género. En México la Asamblea Legislativa del D.F. promulgó en agosto de 2008 una ley que permite la rectificación de la identidad civil.
- ¹⁹ Decir “mujer transexual” u “hombre transexual” produce confusión; por ello se suele acompañar el término transexual con la expresión de (HAM) “de hombre a mujer” o (MAH) “de mujer a hombre”.
- ²⁰ Aunque las personas transexuales suelen aprender mucho a partir de la observación, hay lugares especiales donde les enseñan “los trucos” de la feminidad. En México, Roschel tiene un espacio donde enseña a HAM a “feminizarse”. Véase: www.roschel.com
- ²¹ Un incidente famoso ocurrió en el Michigan Women’s Festival, un espacio sólo para mujeres con raíces en la comunidad lésbica, que expulsó a una HAM ya operada, Nancy Jean Burkholder, diciendo que era realmente un hombre. El conflicto de lesbianas y transexuales HAM persiste hasta la fecha, en todos los países. En los Encuentros Feministas Latinoamericanos se ha dado la discusión sobre si aceptar o no la participación de las *trans* (HAM). En el encuentro más reciente, realizado en el D.F. en marzo de 2008, volvió a surgir la división entre las feministas que dicen sí y las que dicen no. Esta división se borra entre las más jóvenes, que aceptan con mayor facilidad a las trans.
- ²² Raymond estudió Literatura Inglesa, se hizo monja, realizó su maestría en Estudios Religiosos en una escuela teológica, después colgó los hábitos y se asumió lesbiana, y finalmente se doctoró en Ética y Sociedad. Es profesora emérita de Women’s Studies y Medical Ethics en la Universidad de Massachussets en Amherst.
- ²³ West y Zimmerman presentaron su ahora famoso ensayo “Doing Gender, Doing Difference” como ponencia en la reunión de la American Sociological Association en 1977, que fue rechazado para su publicación. Se publicó hasta 1987 (y en español apareció en 1999). Véase West y Zimmerman, 1999.
- ²⁴ Para West y Zimmerman *sexo* es una determinación hecha sobre criterios biológicos (fundamentalmente cromosómicos) que clasifican a las personas como machos o hembras de la especie. La clasificación de *categoría sexual* se establece por el despliegue y el reconocimiento de las insignias externas del sexo, tales como conducta, porte, vestido, peinado y modales, justo lo que Goffman llamó la presentación (Goffman, 1970). La *categoría sexual* supone el sexo de la persona, pero existen personas que sin tener el *sexo* correspondiente pertenecen a dicha categoría sexual, como las personas transexuales. *Género* es la actividad consistente en manejar cierta conducta adecuada a la categoría sexual: femenina o masculina. Las actividades relacionadas con el *género* surgen de la exigencia de ser miembro de una *categoría sexual*. Véase West y Zimmerman, 1999.
- ²⁵ Se dice que el término fue acuñado por Charles Prince, luego conocido como Virginia

Prince. En 1978, Virginia Prince escribe un artículo sobre “Transexuales y pseudotransexuales” donde argumenta que es posible ser una mujer sin cirugía de reasignación sexual. Ya en 1969 había señalado: “Yo, al menos, conozco la diferencia entre sexo y género y simplemente he elegido cambiar el último y no el primero. Si se necesita una palabra, yo debería ser llamada ‘transgenderal’. ¿En qué momento *transgenderal* pasa a *transgenderist*? Véase Ekins y King, 2005.

- ²⁶ Al mostrar los modos en que Agnes construyó el sentido de la realidad social sobre lo que es una mujer, Garfinkel visualiza la identidad de género como una práctica performativa.
- ²⁷ Lo hace diez años después, en una nota a pie de página del prefacio a otra edición de *Gender Trouble*. Véase Butler, 2001.
- ²⁸ La alusión es a las que verdaderamente “pasan”, pues algunas *HAM* resultan, lamentablemente, como señaló Raymond, caricaturas. Véase Raymond, 1994.
- ²⁹ A los hombres que se travisten y realizan ese *performance* se los llama *drag queens*. Éstos (que pueden ser o no transexuales) representan en un escenario, con música *playback*, a figuras femeninas del espectáculo: Marlene Dietrich, Judy Garland, Liza Minelli, etcétera. Según Carlos Monsiváis, en el mundo hispano ya se las llamas “dragas”, aunque en México se les suele llamar travestis o *vestidas*. En las ediciones en español de los libros de Butler *drag* es traducido como vestida y como travestismo. Monsiváis, comunicación personal, 2008.
- ³⁰ Enriqueciendo una larga reflexión antropológica que documenta estas variaciones, aparece en 1994 la monumental compilación de Gilbert Herdt *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Dividido en dos partes: “Contribuciones históricas” y “Contribuciones antropológicas” (cada una con 5 ensayos), y precedido de una larga introducción del propio Herdt, este volumen es un ejemplo de la dimensión antropológica del estudio de la transexualidad. Véase Herdt, 1994.
- ³¹ Los estados fronterizos son los que se encuentran en los límites de la psicosis y la neurosis, conjugan rasgos correspondientes a esas dos categorías tradicionales y provocan incertidumbre sobre las fronteras entre el *yo* psíquico y el *yo* corporal.
- ³² Este campo incluye los profesionales que tratan lo psíquico: psicoanalistas, psicólogos y psiquiatras.
- ³³ El tema del sufrimiento de las personas transexuales ha sido determinante en el establecimiento de las leyes de identidad de género. Para el caso del Reino Unido, véase www.pressforchange.com. Una interesante postura psicoanalítica al respecto es la de Colette Chiland, quien sigue a Stoller en la convicción de la intratabilidad del síntoma y aboga por su reconocimiento social. Véase Chiland, 2003.

7. DIMENSIONES DE LA DIFERENCIA

- ¹ Existe gran confusión en torno al término *género* y su actual acepción académica y política. En español la confusión es aún mayor que en inglés, ya que en nuestra lengua *género*

no es lo mismo que *gender* que apunta directamente a la diferencia sexual. En español, *género* tradicionalmente se refiere a la clase, especie o tipo a la que pertenecen las cosas, y con ese término se puede nombrar a un grupo taxonómico (género literario, género musical), a los artículos o mercancías que son objeto de comercio e, incluso, a las telas. La nueva categoría *género* surge en el campo de la psicología médica a finales de los cincuenta, y su entrada en el mundo de las ciencias sociales se da en los setenta. Su consolidación, que se da con la adquisición de un perfil público por su incorporación al ámbito político, en concreto con la aplicación de la *perspectiva de género* a las políticas públicas, ocurre en los noventa. Sin embargo, la confusión en torno al término *género* sigue vigente, pues en español se ha generalizado el uso de *género* para aludir a las mujeres y los hombres —“género femenino” y “género masculino”— sin que esto signifique comprender la lógica cultural del *género*. Véase Lamas, 2007.

² El *World Economic Forum* mide la brecha del acceso de mujeres y hombres a la salud, la educación, el trabajo y la política de acuerdo con las estadísticas oficiales de todos los países. Las sociedades con esquemas rígidos de género tienen las brechas mayores. Véase www.weforum.org/issues/global-gender-gap.

³ Esto es lo que Bourdieu denomina la *hexis* corporal. *Exis* o *hexis* es el término griego que se refiere a la manera de ser, al estado, la constitución, el temperamento y el hábito, y este autor subraya la manifestación corporal. Véase Bourdieu, 2000.

⁴ En la antigua Grecia, *doxa* era la opinión mientras que *episteme* era el conocimiento. Bourdieu utiliza este concepto para aludir a lo que se toma por sentado, por “natural”, a opiniones prerreflexivas, que se adquieren inconscientemente y determinan ciertas prácticas y actitudes. Textualmente dice: “Nada hay más dogmático, paradójicamente, que una *doxa*, conjunto de creencias fundamentales que ni siquiera necesitan afirmarse en forma de dogma explícito y consciente de sí mismo” (1999: 29). Véase Bourdieu, 1999.

⁵ Bourdieu lo retoma de Marcel Mauss, quien desde 1936 explicó el sentido que le daba a *habitus*: “lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que ‘costumbre’, el ‘*exis*’, lo ‘adquirido’ y la ‘facultad’ de Aristóteles (que era un psicólogo). La palabra no recoge los hábitos metafísicos, esa misteriosa memoria, tema de grandes volúmenes o de cortas y famosas tesis. Estos ‘*habitus*’ varían no sólo con los individuos y sus limitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición” (Mauss, 1971: 340).

⁶ Ambas citas están en cursivas en el texto original.

⁷ Dolto estudia casos de niños cuyo cuerpo estaba sano, pero cuya imagen inconsciente del cuerpo estaba perturbada al grado de no permitirles funcionar corporalmente: “se trataba de niños sanos en cuanto a su esquema corporal; pero el funcionamiento de éste resultaba recargado por las imágenes patógenas del cuerpo. La herramienta, el cuerpo, o, mejor dicho, el mediador organizado entre el sujeto y el mundo, si cabe expresarse

así, se hallaba potencialmente en buen estado, desprovisto de lesiones; pero su utilización funcional adaptada al consciente del sujeto estaba impedida. Estos niños eran teatro, en su cuerpo propio” (1986: 17). Creo que el dilema de la persona transexual, que sabe que su esquema corporal corresponde a determinado sexo, aunque ella anhele que su esquema sea del sexo opuesto, tiene que ver con la *imagen inconsciente del cuerpo*. Véase Dolto, 1986.

- ⁸ Aquí valé la pena recordar cómo surge el psicoanálisis. En 1889, el neurofisiólogo Freud, asombrado ante el fenómeno de la histeria, lo describe tentativamente como un misterioso salto de la mente al cuerpo. La manera innovadora en que Freud interpretó la interacción entre cuerpo y mente en la persona histérica le permitió comprender el vínculo emocional del sujeto con su cuerpo, y así inauguró ese campo de saber que tomaría el nombre de psicoanálisis.
- ⁹ Desde un punto de vista biológico habría que hablar de por lo menos cinco sexos: 1) hombres (personas que tienen dos testículos); 2) mujeres (personas que tienen dos ovarios); 3) personas hermafroditas o herms (en las cuales aparecen al mismo tiempo un testículo y un ovario); 4) hermafroditas masculinos o merms (personas que tienen testículos, pero presentan otros caracteres sexuales femeninos); 5) hermafroditas femeninos o ferms (personas con ovarios, pero con caracteres sexuales masculinos). Esta clasificación funciona sólo si se toman en cuenta los órganos sexuales internos y los caracteres sexuales “secundarios” como una unidad; pero si se imaginan las múltiples posibilidades a que pueden dar lugar las combinaciones de las cinco áreas fisiológicas señaladas, habría más sexos. Véase Fausto Sterling, 2000.
- ¹⁰ El suicidio de Herculine Barbin es un caso paradigmático. Se trata de una persona hermafrodita, que se convirtió en un caso médico jurídico en el siglo XIX. Un médico dictamina que hay preponderancia de lo masculino y la ley rectifica su nombre y la obliga a asumir la identidad correspondiente. Barbin, que había sido criada como mujer, se mata. Véase Foucault, 1980.
- ¹¹ Creer que hay tal complementariedad existencial entre mujeres y hombres ha servido para limitar las potencialidades de las mujeres y para coartar el desarrollo de ciertas habilidades en los hombres. Puesto que a ellos les toca realizar ciertas tareas y funciones, a ellas se les prohíben. Como bien señala Celia Amorós, se prohíbe lo que se puede hacer, lo que no se puede hacer no es necesario prohibirlo. O sea, a los hombres no hay que prohibirles que se embaracen. Eso se comprueba con las prohibiciones históricas que se les hicieron a las mujeres: leer, estudiar, votar, gobernar. Véase Amorós, 1985.
- ¹² Vale la pena recordar tanto el escándalo como los conflictos y batallas de todo tipo que se dieron al tratar de introducir los métodos anticonceptivos. Véase Gordon, 2007.
- ¹³ El proceso arrancó cuando una comisión del Consejo de Europa hizo, en 1979, una propuesta de protección moral y jurídica a las personas homosexuales, sugiriendo suprimir las discriminaciones profesionales y garantizar el goce a los derechos y beneficios que tenían todos los demás ciudadanos. Esto condujo a modificar el artículo 14 de la

Convención europea de los derechos humanos, añadir la orientación sexual como causal de no discriminación y exigir igualdad en el tratamiento de las personas homosexuales. El proceso culmina veinte años después, cuando los 15 países miembros de la Unión Europea ratifican el Tratado de Ámsterdam, que incorpora la orientación sexual entre los motivos de discriminación que deben ser abolidos. Así, la Corte Europea, que a principios de los ochenta castigaba las relaciones homosexuales consentidas entre personas adultas, unos años después condena la intromisión del Estado en la vida privada y, actualmente, convierte la homofobia en materia de penalización. Véase Lamas, 2005.

- ¹⁴ Un ejemplo reciente ocurrió en el Senado con los panistas, en relación con la inclusión del término “preferencias sexuales” entre los motivos de no discriminación que debían quedar asentados en el artículo primero de nuestra Carta Magna. En febrero de 2011, la Cámara de Diputados propuso la redacción siguiente: “Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas”. La bancada del PAN pidió más tiempo para revisar la propuesta, pues algunos de sus senadores consideraron inaceptable la inclusión de “preferencias sexuales”. El presidente de la Comisión de Atención a Grupos Vulnerables en el Senado, Guillermo Tamborrel (PAN), dijo: “debemos ser muy cuidadosos para no abrirle la puerta a los degenerados” (*Reforma*, 24 de febrero de 2011). Finalmente, la reforma fue aprobada.
- ¹⁵ Con referencia a lo inmutable, Bourdieu dice que lo que “en la historia aparece como eterno sólo es un producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela” (2000: 8). El trabajo de eternizar es similar al de naturalizar: hace que algo construido a lo largo de la historia por seres humanos se vea como “eterno” o “natural”. Véase Bourdieu, 2000.
- ¹⁶ *Trans* es un prefijo derivado del latín que significa “del otro lado”; se usa para decir más allá, sobre o a través y para marcar la transformación o el paso a una situación contraria. A quienes desean “pasarse” al sexo opuesto se las llama transexuales, y a quienes se pasan al género contrario, transgéneros. A diferencia de los travestidos, que ocasionalmente se ponen la ropa del sexo contrario, y de las personas transexuales, que cambian su figura física mediante hormonación y cirugía, los individuos transgénero modifican permanentemente su aspecto, adoptando el aspecto y las marcas sociales del sexo opuesto, pero sin recurrir a la transformación hormonal o quirúrgica del cuerpo. Una diferencia fundamental entre quien recurre al travestismo y quien se asume como transgénero es que la primera persona suele conducir su vida cotidiana sin travestirse, haciéndolo de vez en cuando, mientras que la persona transgénero transgrede todo el tiempo los límites del género, sea vestida como del sexo opuesto, o maquillándose, o asumiendo una apariencia bizarra.
- ¹⁷ Garfinkel hace una definición de “pasar por” (*passing*) como: “El trabajo de lograr y asegurar sus derechos a vivir en el estatus de sexo elegido al mismo tiempo que se toman

precauciones ante la posibilidad de detección y ruina promovida dentro de las condiciones sociales estructuradas en las que lleva a cabo ese trabajo” (1967: 118). Véase Garfinkel, 1967.

¹⁸ Para el caso de los muxes de Juchitán véase Miano Borruso, 1998 y 2002.

¹⁹ Rocío Silva Santiesteban ha analizado el asco como una reacción de “basurización simbólica”. Véase Silva, 2000.

²⁰ El proceso de “igualación” de las mujeres en el mundo público no ha alentado a los hombres a un proceso similar de entrada en el espacio privado.

²¹ *Equidad* es una palabra que ingresó hace poco al vocabulario democrático, pero que tiene orígenes muy antiguos. Proviene del latín *aequus*, que quiere decir igual, y su acepción está vinculada totalmente con el ámbito de la justicia: equidad es la cualidad de los fallos, juicios o repartos en que se da a cada persona según corresponda a sus méritos o deméritos. O sea, es la cualidad por la que ninguna de las partes es favorecida de manera injusta en perjuicio de otra. Lograr equidad es lograr igualdad con reconocimiento de las diferencias.

²² Recuérdese el caso de las “juanitas”, las diputadas que en la LXI Legislatura (2009) entraron por cuota de género para luego renunciar a favor del suplente hombre. El apelativo “juanita” se les puso por el caso de Rafael Acosta *Juanito*, el candidato del PRD a la Delegación de Iztapalapa, que con un acuerdo previo a la elección aceptó dejar el puesto a Clara Brugada. Las “juanitas” fueron inicialmente nueve diputadas y luego se sumaron dos más.

²³ Ése es el caso justamente del movimiento cultural *trans* que está poniendo en cuestión la normatividad de género al introducir variaciones atípicas y no estereotipadas de identidades y categorías sexuales. Al contrario, la mayoría de las personas transexuales confirma con su estereotipo que sólo hay dos sexos: las mujeres “femeninas” y los hombres “masculinos”.

BIBLIOGRAFÍA

- “A Favor de lo Mejor”, www.afavordelomejor.org, consultado el 25 de abril de 2013.
- Alinsky, Saul D. 1971. *Rules for Radicals. A Pragmatic Primer for Realistic Radicals*, Vintage Books, Nueva York.
- Amorós, Celia. 1985. *Crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona.
- Arditi, Benjamín. 2009. *La política en los bordes del liberalismo*, Gedisa, México.
- Atondo Rodríguez, Ana María. 1992. *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Austin, John L. 1971. *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona.
- Barraza, Eduardo. 2003. *Aborto y pena en México*, Instituto Nacional de Ciencias Penales, México.
- Barreda, Luis de la. 1991. *El delito de aborto. Una careta de buena conciencia*, Miguel Ángel Porrúa/Instituto Nacional de Ciencias Penales, México.
- Beauvoir, Simone de. [1949] 1962. *El segundo sexo*, 2 vols., Siglo Veinte, Buenos Aires.
- Berger, Bennett M. 1995. *An Essay on Culture. Symbolic Structure and Social Structure*, University of California Press, Berkeley.
- Boellstorff, Tom. 2007. “Queer Studies in the House of Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, núm. 36, pp. 17-35.
- Bondi, Liz. 1996. “Ubicar las políticas de la identidad”, *debate feminista*, núm. 14, octubre.
- Bornstein, Kate. 1994. *Gender Outlaw: On Men, Women and the Rest of Us*, Routledge, Nueva York.
- Borrillo, Daniel. 2000. “L’orientation sexuelle en Europe: esquisse d’une politique publique antidiscriminatoire”, *Les Temps Modernes*, núm. 609, junio-julio.
- y Éric Fassin. 2001. *Au-delà du PaCS. L’expertise familiale à l’épreuve de l’homosexualité*, Presses Universitaires de France, París.
- Boswell, Holly. 1991. “The Transgender Alternative”, *Chrysalis Quarterly*, vol. 1, núm. 2.
- Bourdieu, Pierre. [1965] 1968. “El sentimiento del honor en la sociedad de Cabilia”, en *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, J. G. Peristiany, comp., Nueva Colección Labor, Barcelona.
- . 1988. “Espacio social y poder simbólico”, en *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires.
- . 1990. “Algunas propiedades de los campos”, en *Sociología y cultura*, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- . 1991. *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- . 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.
- . 1999. *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona.
- . 2000. *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
- y Lóic J. D. Wacquant. 1995. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.

- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York.
- . 1993. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, Nueva York.
- . 2004. *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York.
- Camps, Victoria. 1992. "Ètica i reproducció", en *In vitro a debat*, Vicenç Altaió y Anna Veiga, comps., Fundació Joan Miró/Generalitat de Catalunya, Barcelona.
- Cano, Gabriela. 1990. "Una perspectiva del aborto en los años treinta: la propuesta marxista", *debate feminista*, núm. 2, septiembre.
- Caplan Pat, ed. 1987. *The Cultural Construction of Sexuality*, Tavistock Publications, Nueva York.
- Castoriadis, C. 2001. "Reflexiones en torno al racismo", *debate feminista*, núm. 24, octubre.
- Castro, Roberto. 2010. "Habitus profesional y ciudadanía: hacia un estudio sociológico sobre los conflictos entre el campo médico y los derechos a la salud reproductiva en México", en *Poder médico y ciudadanía: el conflicto social de los profesionales de la salud con los derechos reproductivos en América Latina. Avances y desafíos en la investigación regional*, Roberto Castro y Alejandra López Gómez, eds., Facultad de Psicología, Universidad de la República/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, Montevideo y México.
- Chiland, Colette. 2003. *Le transsexualisme*, Presses Universitaires de France, París.
- Cruzalta Aguirre, Julián. 2008. "Ètica y libertad de conciencia", en *Despenalización del aborto en la ciudad de México. Argumentos para la reflexión*, Lourdes Enríquez y Claudia de Anda, coords., Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México/Grupo de Información en Reproducción Elegida/Ipas, México.
- Csordas, Thomas J., ed. 1994. *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- . 1994. "Introduction: The Body as Representation and Being in the World", en *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Thomas J. Csordas, ed., Cambridge University Press, Cambridge.
- Dávalos López, Enrique. 2002. "Templanza y carnalidad en el México prehispánico", documento de trabajo núm. 10, Programa Salud Reproductiva y Sociedad, El Colegio de México, México.
- Delacoste, Frédérique, y Priscilla Alexander. 1987. *Sex Work. Writings by Women in the Sex Industry*, Cleis Press, San Francisco.
- Delaisi de Parseval, Geneviève. 2000. "Les familles homoparentales existent déjà", *Libération*, 14 de junio.
- . 2004. "Familles homoparentales. Quels enjeux pour l'enfant?", *Elle*, 18 de octubre.
- Dexeus, Santiago, y Gloria Calderón. 1992. "Legislación y técnicas de fecundación asistida. Punto de vista del científico", en *In vitro a debat*, Vicenç Altaió y Anna Veiga, comps., Fundació Joan Miró/Generalitat de Catalunya, Barcelona.
- Dolto, Françoise. 1986. *La imagen inconsciente del cuerpo*, Paidós, Buenos Aires.

- Domurat Dreger, Alice. 2000. *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Harvard University Press, Cambridge y Londres.
- Douglas, Mary. 1970. *Símbolos naturales*, Alianza Editorial, Madrid.
- . 1973. *Pureza y peligro, un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.
- . 1975. *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, Routledge, Londres.
- Dworkin, Ronald. 1993. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, Knopf, Nueva York.
- Ehrenreich, Barbara, y Deirdre English. [1978] 2004. *For Her Own Good: Two Centuries of the Experts Advice to Women*, Anchor Books, Nueva York.
- Ekins, Richard, y Dave King. 2005. *Virginia Prince. Pioneer of Transgenderism*, The Haworth Medical Press, Binghamton.
- El País*, 2001a. “Dos madres y un embarazo. Una pareja de lesbianas de Barcelona pide poder casarse para compartir la maternidad de los mellizos que va a tener una de ellas”, 16 de junio.
- . 2001b. “El Orgullo gay toma el escaño. El portavoz del psc, Miquel Iceta, defiende su condición de homosexual ante el Parlamento catalán y pide una reforma que legalice el matrimonio para ese colectivo”, 28 de junio.
- . 2004a. “Las Cortes de Aragón aprueban la adopción por parejas homosexuales”, 30 de abril.
- . 2004b. “Rouco y el nuncio admiten que se regulen las parejas gays, pero no que sean familias”, 4 de mayo.
- . 2004c. “Cataluña permitirá este año la adopción por las parejas homosexuales”, 14 de mayo.
- . 2004d. “Joseph Ratzinger: La legalización del matrimonio homosexual en España es destructiva”, 20 de noviembre.
- . 2005a. “Los presos homosexuales del franquismo recibirán indemnización”, 6 de junio.
- . 2005a2. “Denunciado Polaino por dañar la dignidad de los gays”, 25 de junio.
- . 2005b. “El cardenal Amigo se desmarca de la marcha contra las bodas gays”, 8 de junio.
- . 2005b2. “Una ley pionera”, editorial, 26 de junio.
- . 2005c. “Grupos de católicos de base anuncian que no obedecerán a los obispos por las bodas gays”, 11 de junio.
- . 2005c2. “Matrimonio homosexual. La doctrina Polaino”, 26 de junio.
- . 2005d. “Gobierno y obispos abordan las primeras negociaciones en un clima de enfrentamiento”, 13 de junio.
- . 2005d2. “El Foro de la Familia convoca de nuevo contra el matrimonio gay”, 28 de junio.
- . 2005e. “El PP pide a sus votantes y militantes que se manifiesten contra las bodas gays”, 14 de junio.
- . 2005e2. “Zaplana y el jefe de gabinete de Rajoy se enfrentan por el voto sobre las bodas gays”, 30 de junio.
- . 2005f. “El arzobispo de Granada asistirá a la manifestación contra el matrimonio gay”, 15 de junio.

- 2005f2. “Conquista democrática”, editorial, 1 de julio.
- 2005g. “El cardenal Rouco acudirá a la manifestación contra las bodas gays”, 16 de junio.
- 2005g2. “Las parejas homosexuales ya pueden contraer matrimonio y adoptar niños”, 1 de julio.
- 2005h. “‘La igualdad es completa o no es igualdad’, afirman los colectivos homosexuales”, 17 de junio.
- 2005h2. “Las parejas gays y lesbianas pueden iniciar ya los trámites necesarios para casarse”, 4 de julio.
- 2005i. “Los obispos dicen que no se ha vivido ‘nada igual en 200 años’ como las bodas gays”, 17 de junio.
- 2005i2. “La vuelta de tuerca de las bodas gays. Dos malagueñas se casarán con arreglo a la ley de matrimonios homosexuales para ser marido y mujer: Antonio y Mari”, 31 de julio.
- 2005j. “La legalización es una estrategia internacional del ‘lobby’ homosexual”, 17 de junio.
- 2005j2. “El gobierno afirma que los funcionarios no pueden negarse a casar a los gays”, 2 de agosto.
- 2005k. Editorial, 19 de junio.
- 2005l. “El matrimonio homosexual. La transformación de la familia española”, 19 de junio.
- 2005ll. “Mi madre no se llama Ramón”, 19 de junio.
- 2005m. “Obispos y altos cargos del PP arropan la manifestación contra las bodas gays”, 19 de junio.
- 2005n. “Los colectivos gays acusan al PP y a la Iglesia de manifestarse a favor de la discriminación”, 19 de junio.
- 2005ñ. “De la Vega afirma que la marcha sólo busca negar un derecho a los gays”, 19 de junio.
- 2005o. “Rajoy dice que es ‘mentira’ que el PP esté contra los homosexuales”, 19 de junio.
- 2005p. “El Gobierno elude pronunciarse sobre la marcha contra las bodas homosexuales”, 20 de junio.
- 2005q. “Tras declararme gay aguanté años de ostracismo. Abandoné”, 20 de junio.
- 2005r. “La reparación de una injusticia”, 20 de junio.
- 2005s. “El matrimonio homosexual. Informe del Foro de la Familia”, 21 de junio.
- 2005t. “El PP lleva un experto al Senado que afirma que ser gay es una enfermedad”, 21 de junio.
- 2005u. “El alcalde de Vitoria, del PP, cree ‘miserable’ manifestarse contra los gays”, 21 de junio.
- 2005v. “El Parlamento de Navarra apoya las bodas entre personas del mismo sexo”, 21 de junio.
- 2005w. “En España existen 40 000 niños pendientes de acogida”, 21 de junio.

- . 2005x. “El PP se desmarca ahora del experto que dijo que ser gay es una patología”, 22 de junio.
- . 2005y. “El Senado veta la ley del matrimonio gay con los votos de PP, CIU y Par”, 23 de junio.
- . 2005z. “Polaino ya había hecho públicas sus tesis antes de ir al Senado”, 23 de junio.
- Elias, Norbert. 1989. [1939] *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Elorza, Antonio. 2005. “Intolerancia”, *El País*, 2 de julio.
- Enríquez, Lourdes, y Claudia de Anda, coords. 2008. *Despenalización del aborto en la ciudad de México. Argumentos para la reflexión*, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México/ Grupo de Información en Reproducción Elegida/Ipas, México.
- Epstein, Julia, y Kristina Straub. 1991. *Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Routledge, Nueva York.
- Erviti, Joaquina, Roberto Castro e Itzel A. Sosa Sánchez. 2006. “Las luchas clasificatorias en torno al aborto: el caso de los médicos en hospitales públicos de México”, *Estudios Sociológicos*, vol. xxiv, núm. 72, septiembre-diciembre.
- Evans, David. 1993. *Sexual Citizenship. The Material Construction of Sexualities*, Routledge, Nueva York.
- Fabre, Clarisse, y Éric Fassin. 2003. *Liberté, égalité, sexualités. Actualité politique des questions sexuelles*, 10/18, París.
- Fassin, Éric. 2001. “La voix de l’expertise et les silences de la science dans le débat démocratique”, en *Au-delà du PaCS. L’expertise familiale à l’épreuve de l’homosexualité*, Daniel Borrillo y Éric Fassin, eds., Presses Universitaires de France, París.
- . 2003. “L’inversion de la question homosexuelle”, *Revue Française de Psychanalyse*, vol. LXVII, enero.
- . 2005. “Usos de la ciencia y ciencia de los usos. A propósito de las familias homoparentales”, *debate feminista*, núm. 32, octubre.
- Fausto-Sterling, Anne. 1992. *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, Basic Books, Nueva York.
- . 1993. “The Five Sexes. Why Male and Female are Not Enough”, *The Sciences*, marzo-abril, pp. 20-25.
- . 2000. *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, Nueva York.
- Feinberg, Leslie. 1996. *Transgender Warriors*, Beacon Press, Boston.
- Ferrajoli, Luigi. 1999. *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid.
- Flores d’Arcais, Paolo. 1990. *El individuo libertario*, Seix Barral, Barcelona.
- Flores Pérez, Edith, y Ana Amuchástegui Herrera. 2012. “Interrupción legal del embarazo: reescribiendo la experiencia del aborto en los hospitales públicos del Distrito Federal”, *Género y Salud en Cifras*, vol. 10, núm. 1, enero-abril.

- Foucault, Michel. 1976. *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México.
- . 1977. *Historia de la sexualidad*, vol. I: *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México.
- . 1980. *Herculine Barbin*, Pantheon, Nueva York.
- . 1986. *Historia de la sexualidad*, vol. II: *El uso de los placeres*, Siglo XXI, México.
- . 1987. *Historia de la sexualidad*, vol. III: *La inquietud de sí*, Siglo XXI, México.
- Freud, Sigmund. [1905] 1983. "Tres ensayos de teoría sexual", en *Obras completas*, t. VII, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- . [1910] 1983. "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre. Contribuciones a la psicología del amor I", en *Obras completas*, t. XI, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- . [1912] 1983. "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa. Contribuciones a la psicología del amor II", *Obras completas*, t. XI, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- . [1930] 1983. "El malestar en la cultura", *Obras completas*, t. XXI, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- . [1931] 1981. "El malestar en la cultura", en *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*, Néstor A. Braunstein, ed., Siglo XXI, México.
- . [1905] 1983. "Tres ensayos de teoría sexual", en *Obras completas*, t. VII, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- García Pérez, María Guadalupe, y Martha Renero Quintanar. 1996. "A favor de lo mejor ¿Para quién? Comentarios en torno a la campaña de las organizaciones coordinadas para mejorar los medios", *Comunicación y Sociedad*, núm. 28, septiembre-diciembre, pp. 191-198.
- García, Sandra G., Diana Lara y Lisa Goldman. 2003. "Conocimientos, actitudes y prácticas de los médicos mexicanos sobre el aborto: resultados de una encuesta nacional", *Gaceta Médica de México*, vol. 139, suplemento núm. 1, julio-agosto.
- Garfinkel, Harold. [1967] 1984. *Studies in Ethnomethodology*, University of California, Los Ángeles.
- Giner, Salvador. 1989. "El tiempo del poder: a propósito de la filosofía histórica de Giacomo Marramao", en Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, Península, Barcelona.
- Goffman, Erving. [1963] 1980. *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- . 1970. *Ritual de la interacción*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- Goldman, Emma. 1977. *Tráfico de mujeres y otros ensayos sobre feminismo*, Anagrama, Barcelona.
- Goldner, Virginia. 1991. "Toward a Critical Relational Theory of Gender", *Psychoanalytical Dialogue*, vol. 1, pp. 249-272.
- Gomezjara, Francisco, y Estanislao Barrera. 1982. *Sociología de la prostitución*, Fontamara, México.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. 1987. *Las mujeres en la Nueva España*, El Colegio de México, México.

- González, Cristina. 2001. *Autonomía y alianzas. El movimiento feminista en la Ciudad de México, 1976-1986*, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México (Colección Libros del PUEG), México.
- González de León, Deyanira, y A. Salinas. 2000. "Resultados de una encuesta sobre aborto aplicada a residentes de la especialidad en ginecología y obstetricia en hospitales públicos de la ciudad de México", Reporte de investigación núm. 89 del proyecto Atención del aborto en México: una aproximación a las actitudes de los médicos, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, octubre.
- Gordon, Linda. 2007. *The Moral Property of Women. A History of Birth Control Politics in America*, University of Illinois Press, Chicago.
- Green, André. 1995. *La causalité psychique. Entre nature et culture*, Odile Jacob, París.
- Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE). 2000. *Paulina. En el nombre de la ley, Temas para el Debate*, núm. 2.
- . 2003. *Leyes del aborto en México*, hoja informativa, noviembre.
- . 2004. *Leyes sobre el aborto. Los avances en la ciudad de México*, hoja informativa.
- . 2008a. *Paulina. Justicia por la vía internacional, Temas para el Debate*, núm. 6.
- . 2008b. *El proceso de despenalización del aborto en la ciudad de México, Temas para el Debate*, núm. 7.
- . 2009. *Constitucionalidad de la despenalización del aborto en la ciudad de México, Temas para el Debate*, núm. 8.
- . 2012. *Derechos humanos de las mujeres y protección de la vida prenatal en México*, México.
- y ARCOP. 1999. "Estudio de opinión pública sobre aborto en el Distrito Federal: abril 1999", México.
- y Ulises Beltrán & Asociados. 2003. "El aborto por violación es legal: evaluación de la campaña en medios en el D. F.", BCC, México, marzo.
- Hare, Richard. 1982. *Moral Thinking*. Oxford University Press, Oxford.
- Harrison, Beverly Wildung. 1985. "Our Right to Choose; the Morality of Procreative Choice", en *Women's Consciousness, Women's Conscience*, Barbara Hilkert Andolsen, Christine E. Gudorf y Mary D. Pellauer, eds., Harper & Row, San Francisco.
- Herd, Gilbert. 1994. *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, Nueva York.
- y Robert J. Stoller. 1990. *Intimate Communications. Erotics and the Study of Culture*, Columbia University Press, Nueva York.
- Héritier, Françoise. 1996. *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Madrid.
- Herrera, Cristina M. 2010. "De 'pacientita' a ciudadana: el largo y sinuoso camino de las mujeres dentro del orden médico en México", en *Poder médico y ciudadanía: el conflicto social de los profesionales de la salud con los derechos reproductivos en América Latina. Avances y desafíos en la investigación regional*, Roberto Castro y Alejandra López Gómez, eds., Facultad de Psicología, Universidad de la República/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, Montevideo y México.

- Hidalgo, Mariana. 1979. *La vida amorosa en el México antiguo*, Diana, México.
- Hopenhayn, Martín. 2005. "¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura", en *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*, Daniel Mato, comp., Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Ibáñez, José Luis. 1993. *La despenalización del aborto voluntario en el ocaso del siglo XX, Siglo XXI*, Madrid.
- Izard, Michel, y Pierre Smith. 1989. *La función simbólica*, Júcar Universidad, Madrid.
- Jaget, Claude. 1977. *Una vida de puta*, Júcar, Madrid.
- Juárez, Fátima. 2009. "Estimaciones del aborto inducido en México: ¿qué ha cambiado entre 1990 y 2006?", *Perspectivas Internacionales en Salud Sexual y Reproductiva*, número especial, pp. 4-14.
- Kessler, Suzanne J. 1998. *Lessons from the Intersexed*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- y Wendy McKenna. 1978. *Gender: An Ethnomethodological Approach*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Kissling, Frances. 1994. "El Papa les dice a las mujeres: ¡feliz día de las mártires!", *fem.*, núm. 140, octubre.
- Kraus, Arnoldo. 1993. Artículo en *La Jornada*, 26 de mayo de 1993.
- y Ruy Pérez Tamayo. 2003. *Diccionario incompleto de bioética*, Taurus, México.
- Kumar, Anuradha, Leila Hessini y Ellen M. H. Mitchell. 2009. "Conceptualising Abortion Stigma", *Culture, Health & Sexuality*, vol. 11, núm. 6, pp. 625-639.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, México.
- Lake, Randall A. 1986. "The Metaethical Framework of Anti-Abortion Rethoric", *Signs*, vol. 11, núm. 3, primavera.
- Lamas, Marta. 1993. "El fulgor de la noche", *debate feminista*, núm. 8, septiembre.
- . 1996a. "Trabajadoras sexuales: del estigma a la conciencia política", *Estudios Sociológicos*, vol. XIV, núm. 40, enero-abril.
- . 1996b. "Violencia simbólica, mujeres y prostitución", en *Antropología política*, Héctor Tejera, ed., Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- . 2000. "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual", *Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18, enero-abril.
- . 2001. *Política y reproducción. El aborto: la frontera del derecho a decidir*, Plaza y Janés, México.
- . 2002. *Cuerpo: diferencia sexual y género*, Taurus, México.
- . 2005. "Orientación sexual, familia y democracia", *Nexos*, núm. 335, noviembre.
- . 2007. "Complejidad y claridad en torno al concepto género", en *¿Adónde va la antropología mexicana?*, Ángela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa, comps., División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- . 2007. "Desigualdad, reproducción y derecho", en *Los derechos humanos económicos, sociales y culturales*, Luis Orci Gándara y Víctor Manuel Martínez Bullé Goyri, coords., Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México.
- . 2008. "El aborto en la agenda del desarrollo en América Latina", *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 31, enero-junio.

- . 2009a. “El fenómeno *trans*”, *debate feminista*, año 20, núm. 39, abril.
- . 2009b. “Preguntas sobre la transexualidad”, *Ciencia. Revista de la Academia Mexicana de Ciencias*, vol. 60, núm 2, abril-junio.
- . 2010a. “La despenalización del aborto en el Distrito Federal”, *Los códigos del género. Prácticas del derecho en el México contemporáneo*, Helga Baitenmann, Victoria Chenaut y Ann Varley, coords., Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, México
- . 2010b. “Mujeres, aborto e Iglesia católica”, en *La Iglesia contra México*, Octavio Rodríguez Araujo, coord., Grupo Editorial Orfila Valentini, México, 2010.
- . 2011. Proyecto “Despenalización, responsabilidad y respeto. El impacto de un método de interrupción legal del embarazo en el clima laboral de un Centro de Salud del Gobierno del Distrito Federal”, Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Lang, Sabine. 1998. *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*, University of Texas Press, Austin.
- Laplanche, Jean. 1989. *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- . 1996. *La prioridad del otro en psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Laqueur, Thomas. 1990. *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Lara, Diana, et al. 2003. “Women’s Experiences with Induced Abortion in Mexico”, citado en *El aborto en México*, Population Council, México.
- Lau Jaiven, Ana. 1987. *La nueva ola del feminismo en México*, Planeta, México.
- Leal, Luisa María, coord. 1980. *El problema del aborto en México*, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Lechner, Norbert. 2002. *Las sombras del mañana*, LOM, Santiago de Chile.
- Lees, Sue. 1994. “Aprender a amar. Reputación sexual, moral y control social de las jóvenes”, en *Mujeres, derecho penal y criminología*, Elena Larrauri, comp., Siglo XXI, Madrid.
- Leites, Edmund. 1990. *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna*, Siglo XXI, Madrid.
- León-Portilla, Miguel. 1964. “La alegradora de los tiempos prehispánicos”, *Cuadernos del Viento*, núms. 45-46, julio-agosto, p. 708.
- Lisker, Rubén, A. Carnevale y A. R. Villa. 2006. “Acceptance of Induced Abortion amongst Medical Students and Physicians in Mexico”, *Revista de Investigación Clínica*, núm. 58, pp. 305-312.
- listas.laneta.apc.org/mailman/listinfo/agencia_notiese
- López Austin, Alfredo. 1998. Comunicación personal, septiembre.
- Mackinnon, Catherine. 1993. “Prostitution and Civil Rights”, *Michigan Journal of Gender and Law*, vol. 13, núm 1. Puede consultarse en: www.prostitutionresearch.com/mackinnon1.html
- Macklin, Ruth. 1995. “Contemporary Ethical Issues: Abortion”, en *The Encyclopedia of Bioethics*, Warren Thomas Reich, ed., Macmillan, Nueva York.

- Mancina, Claudia. 1987. "Bioética, il campo di un conflitto", *Reti*, septiembre-octubre, p. 15.
- Marramao, Giacomo. 1993. "Paradojas del universalismo", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 1, abril.
- . 1989. *Poder y secularización*, Península, Barcelona.
- Mateo, Ramón Martín. 1987. *Bioética y derecho*, Ariel, Barcelona.
- Mateos Cándano, Manuel. 1980. "Aspectos médicos y de salud", en *El problema del aborto en México*, Luisa María Leal, coord., Miguel Ángel Porrúa, México.
- Mauss, Marcel. [1936] 1971. "Técnicas y movimientos corporales", conferencia dictada el 17 de mayo de 1934 en la Sociedad de Psicología, publicada en el *Journal de Psychologie*, vol. xxxii, núms. 3-4, 15 de marzo-15 de abril, incluida en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- McKenna, Wendy, y Suzanne Kessler. 2000. "Retrospective Response", *Feminism & Psychology*, núm. 10, pp. 66-72.
- Meyerowitz, Kathy. 2002. *How Sex Changed. A History of Transsexuality in the United States*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Ministerio de Cultura/Instituto de la Mujer. 1988. *La prostitución de las mujeres*, Didot (Serie Estudios, 17), Bilbao.
- Minow, Martha. 1990. *Making All the Difference. Inclusion, Exclusion, and American Law*, Cornell University Press, Ithaca.
- Miró Quesada, Francisco. 1991. "Hombre, naturaleza, historia: el problema de una fundamentación racional de la ética", en *El derecho, la política y la ética*, David Sobrevilla, comp., Siglo XXI, México.
- Mondragón y Kalb, Manuel, Armando Ahued Ortega, Jorge Morales Velázquez, Claudia Díaz Olavarrieta, Jorge Valencia, Eileen A. Yam y Sandra G. García. 2011. "Post-Abortion Contraceptive Uptake among Women Seeking a Legal Interruption of Pregnancy in Mexico City, 2007-2010", *Studies in Family Planning*, febrero.
- Money, John, J. G. Hampson y J. L. Hampson. 1957. "Imprinting and the Establishment of Gender Role", *American Medical Association Archives of Neurology and Psychiatry*, vol. 77, marzo.
- Monsiváis, Carlos. 1991. "De cómo un día amaneció Pro-Vida con la novedad de vivir en una sociedad laica", *debate feminista*, núm. 3, septiembre; recogido en *Misógino feminista*, Océano/debate feminista, México, 2013.
- . 1995. "Ortodoxia y heterodoxia en las alcobas (hacia una crónica de creencias y costumbres sexuales en México)", *debate feminista*, núm. 11, abril.
- . 2008. *Las herencias ocultas de la Reforma liberal del XIX*, Random House Mondadori, México.
- Moore, Henrietta. 1994a. *A Passion for Difference*, Polity Press, Cambridge.
- . 1994b. "Gendered Persons. Dialogues between Anthropology and Psychoanalysis", *Anthropology and Psychoanalysis. An Encounter through Culture*, Suzette Heald y Ariane Deluz, eds., Routledge, Londres.
- Moreno de los Arcos, Roberto. 1966. "Las ahuianime", *Historia Nueva*, núm. 1, noviembre.
- Moscovici, Serge. 1981. *Psicología de las minorías activas*, Morata, Madrid.

- Muriel, Josefina. 1974. *Los recogimientos de mujeres*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Namaste, Viviane K. 2000. *Invisible Lives: The Erasure of Transsexual and Transgendered People*, The University of Chicago Press, Chicago.
- . 2005. *Sex Change, Social Change: Reflections on Identity, Institutions, and Imperialism*, Women's Press, Toronto.
- Nanda, Serena. 2000. *Gender Diversity: Crosscultural Variations*, Weaveland Press, Long Grove.
- Nava, Carmen. 1990. "Informe de la búsqueda de referencias sobre prostitución en el Archivo General de la Nación", manuscrito, México.
- Núñez, Fernanda. 1996. "El juez, la prostituta y sus clientes: discursos y representaciones sobre las prostitutas y la prostitución en la ciudad de México, en la segunda mitad del siglo XIX", tesis de maestría en Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- . 2008. "Imaginario médico y práctica jurídica en torno al aborto durante el último tercio del siglo XIX", en *Curar, sanar y educar. Enfermedad y sociedad en México. Siglos XIX y XX*, Claudia Agostoni, coord., Universidad Nacional Autónoma de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Núñez Roldán, Fernando. 1995. *Mujeres públicas. Historia de la prostitución en España*, Temas de Hoy, Madrid.
- Nussbaum, Martha C. 1999. *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- Olivé, León, comp. 1988. *Racionalidad: ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, Siglo XXI, México.
- Ortner, Sherry B., y Harriet Whitehead, eds. 1981. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Palacios, Jesús. 2005. "Matrimonio, adopción, homosexualidad", *El País*, 28 de junio.
- Paredes, Beatriz. 2009. "Precisiones", *El Universal*, 30 de noviembre.
- Pateman, Carole. 1989. *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge, Reino Unido.
- Pérez Tamayo, Ruy, Rubén Lisker y Ricardo Tapia. 2007. *La construcción de la bioética*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Petchesky, Rosalind. 1990. *Abortion and Woman's Choice*, Longman, Nueva York.
- . 1994. "The Body as Property; a Feminist Re-Vision", en *Conceiving the New World Order*, Faye Ginsburg y Rayna Rapp, eds., University of California Press, Berkeley.
- Pheterson, Gail. 1989. *A Vindication of the Rights of Whores*, The Seal Press, Seattle.
- , comp. 1989. *Nosotras, las putas*, Talasa Ediciones, Madrid.
- Poniatowska, Elena. 2000. *Las mil y una... La herida de Paulina*, Plaza y Janés, México.
- Quezada, Noemí. 1993. *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- . 1996. *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México Colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Ramet, Sabrina Petra, ed. 1996. *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and Historical Perspectives*, Routledge, Londres.

- Ramos, Silvina, Mónica Gogna, Mónica Petracci, Mariana Romero y Dalia Szulik. 2001. *Los médicos frente a la anticoncepción y el aborto: ¿una transición ideológica?*, Centro de Estudios de Estado y Sociedad, Buenos Aires.
- Ratzinger, Joseph. 1987. *Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la creación*, Congregación para la Doctrina de la Fe, Paulinas, México.
- Raymond, Janice. [1979] 1994. *The Transsexual Empire. The Making of the She-Male*, Teachers College Press (Athene Series), Nueva York y Londres.
- Rodríguez Zapatero, José Luis. 2005. Discurso en el pleno del Congreso de los Diputados para defender la modificación del Código Civil que reconoce el derecho a contraer matrimonio a personas del mismo sexo, 30 de junio.
- Roscoe, Will. 2000. *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*, St. Martin's Griffin, Nueva York.
- Roudinesco, Elisabeth. 2003. *La familia en desorden*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Rubin, Gayle. 1975. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", en *Toward an Anthropology of Women*, Rayna R. Reiter, ed., Monthly Review Press, Nueva York, pp. 157-210 [edición en español: "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Marta Lamas, comp., Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa Editores, México, 1996].
- Rubin, Gayle. 1984. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en *Pleasure and Danger*, Carole S. Vance, ed., Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Sahagún, fray Bernardino de. 1956. *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols., numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay, Porrúa, México.
- Salazar Ugarte, Pedro. 2013. *Dilemas de la laicidad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Sanhueza, Patricio, Ilana Dzuba, Melanie Peña y Beverly Winikoff. 2009. "Misoprostol Alone for the Legal Termination of Pregnancy in a Primary Care Center Affiliated with the Secretary of Health of Mexico City", ponencia presentada en la Reunión Anual de la National Abortion Federation, abril.
- Schraiber, Lilia Blima. 2010. "Acción técnica y acción moral: el doble carácter de la práctica de los profesionales de la salud. Apuntes para el debate", en *Poder médico y ciudadanía: el conflicto social de los profesionales de la salud con los derechos reproductivos en América Latina. Avances y desafíos en la investigación regional*, Roberto Castro y Alejandra López Gómez, eds., Facultad de Psicología, Universidad de la República/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, Montevideo y México.
- Scott, Joan W. 1992. "Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista", *debate feminista*, núm. 5, marzo.
- . 2004. "Feminist Family Politics", en *Going Public. Feminism and the Shifting Boundaries of the*

- Private Sphere*, Joan W. Scott y Debra Keates, eds., University of Illinois Press, Champaign [edición en español: "Política familiar feminista", *debate feminista*, núm. 32, octubre de 2005].
- Silva Santisteban, Rocío. 2008. *El factor asco*, Universidad del Pacífico/Instituto de Estudios Peruanos/Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Silva, Martha, Deborah L. Billings, Sandra G. García y Diana Lara. 2009. "Physicians' Agreement with and Willingness to Provide Abortion Services in the Case of Pregnancy from Rape in Mexico", *Contraception*, núm. 79, pp. 56-64.
- Soberón Acevedo, Guillermo. 1993. "Nuevos frentes del humanismo en la práctica médica", ponencia presentada en el Congreso Internacional de Bioética en Pediatría, Instituto Nacional de Pediatría, México.
- Soler, Colette. 2007. *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?*, Letra Viva, Buenos Aires.
- Soper, Kate. 1992. "El posmodernismo y sus malestares", *debate feminista*, núm. 5, marzo.
- Stoller, Robert J. 1968. *Sex and Gender I: On the Development of Masculinity and Femininity*, Science House, Nueva York.
- . 1975. *Sex and Gender II: The Transsexual Experiment*, Jason Aronson, Nueva York.
- Stone, Sandy. 1991. "The 'Empire' Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto", en *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Julia Epstein y Kristina Straub, comps., Routledge, Nueva York.
- Stryker, Susan. 2008. *Transgender History*, Seal Press, Berkeley.
- y Stephen Whittle, eds. 2006. *The Transgender Studies Reader*, Routledge, Nueva York.
- Tabet, Paola. 1987. "Du don au tarif. Les relations sexuelles impliquant une compensation", *Les Temps Modernes*, núm. 490, mayo, pp. 1-53.
- Tarrés, María Luisa con G. Hita y A. Lozano. 1991. "Actitudes y estrategias de los diversos agentes sociales y políticos que participan en el debate sobre el aborto en la prensa mexicana 1976-1989", mimeo., noviembre.
- Tort, Michel. 2000. "Quelques conséquences de la différence 'psychanalytique' des sexes", *Les Temps Modernes*, núm. 609, junio-agosto, pp. 176-215.
- . 2005. *Fin du dogme paternel*, Aubier, París.
- Tribe, Laurence H. 1991. *Abortion: The Clash of Absolutes*, W.W. Norton and Co., Nueva York. [Traducción al español: *El aborto: guerra de absolutos*, Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional de Ciencias Penales, México, 2012.]
- Turner, B. S. 1994. *The Body and Society*, Blackwell, Oxford.
- Uribe, P., M. Hernández, B. de Zalduondo, M. Lamas, G. Hernández, F. Chávez y J. Peón Sepúlveda. 1991. *HIV Spreading and Prevention Strategies among Female Prostitutes*, Seventh International Conference on AIDS, abstract W.C. 3135, Florencia, Italia.
- Valentine, David. 2007. *Imagining Transgender. An Ethnography of a Category*, Duke University Press, Durham.
- Vargas Llosa, Mario. 2005. "El matrimonio gay", *El País*, 26 de junio.

- Vegetti Finzi, Silvia. 1989. "Corpi e menti in sintonia", *Reti*, núm. 2.
- Walzer, Michel. 1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, Nueva York.
- Weeks, Jeffrey. 1985. *Sexuality and Its Discontents*, Routledge, Londres.
- Welldon, Estela. 1993. *Madre, virgen, puta. Idealización y denigración de la maternidad*, Siglo XXI, Madrid.
- West, Candance, y Don H. Zimmerman. [1987] 1999. "Haciendo género", en *Sexualidad, género y roles sexuales*, Marysa Navarro y Catharine Stimpson, comps., Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Willis, Ellen. 1983. "Abortion: Is a Woman a Person?", *Power of Desire. The Politics of Sexuality*, Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson, eds., Monthly Review Press, Nueva York.
- Wolfe, Alan. 1989. *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, University of California Press, Berkeley.
- Yarnall, Jillian, Yael Swica y Beverly Winikoff. 2009. "Non Physician Clinicians Can Safely Provide First Trimester Medical Abortion", *Reproductive Health Matters*, vol. 17, núm. 33, mayo.
- Zafiroopoulos, Markos. 2002. *Lacan y las ciencias sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires.