

*La reproducción de la violencia sexual
en las sociedades formalmente igualitarias:
Un análisis filosófico de la cultura de la violación actual
a través de los discursos y el imaginario de la pornografía.*

TOMO I

Discursos sobre sexualidad y violencia hasta la actualidad

TESIS DOCTORAL PRESENTADA POR
MÓNICA ALARIO GAVILÁN

10. COLECCIÓN:

Premio de la Delegación del Gobierno
contra la Violencia de Género
a Tesis Doctorales sobre Violencia contra la Mujer

Primer premio - Año 2020



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE IGUALDAD

*La reproducción de la violencia sexual
en las sociedades formalmente igualitarias:
Un análisis filosófico de la cultura de la violación actual
a través de los discursos y el imaginario de la pornografía*

TOMO I

*Discursos sobre sexualidad y violencia
hasta la actualidad*

TESIS DOCTORAL REALIZADA POR
MÓNICA ALARIO GAVILÁN



© Ministerio de Igualdad
Centro de Publicaciones
C/ Alcalá, nº 37 - 28014 MADRID

NIPO Papel: 048-21-150-7
NIPO On line: 048-21-183-9
Depósito Legal: M-28010-2021

Las opiniones expresadas en esta publicación son responsabilidad exclusiva de su autora y su publicación no significa que la Delegación del Gobierno contra la Violencia de Género se identifique con las mismas.

"En esta publicación se ha utilizado papel reciclado libre de cloro de acuerdo con los criterios medioambientales de la contratación pública"

Catálogo de publicaciones oficiales de la Administración General del Estado:
<https://cpage.mpr.gob.es/>

Para M. M.,
con mi amor absolutamente incondicional.
Sé que te convertirás en la mujer que necesitaste.
Esto va por ti y por todas tus compañeras

ÍNDICE

| | |
|--|-----------|
| Agradecimientos..... | 17 |
| Introducción | 23 |
| PRIMERA PARTE. Discursos sobre sexualidad y violencia hasta la actualidad..... | 29 |
| Capítulo 1. Discursos filosóficos sobre sexualidad, deseo sexual masculino y violencia sexual hasta la “revolución sexual”..... | 31 |
| 1.1. La negación de la hipótesis represiva | 31 |
| 1.1.1. Foucault: <i>Historia de la sexualidad. La voluntad de saber</i> | 32 |
| 1.2. Schopenhauer y la voluntad de vivir, chivo expiatorio de la violencia sexual | 35 |
| 1.2.1. La sexualidad como manifestación más perfecta de la voluntad de vivir | 35 |
| 1.2.2. El deseo sexual masculino como necesidad y la penetración como posesión de la mujer | 36 |
| 1.2.3. Las mujeres: trampa de la voluntad de vivir..... | 36 |
| 1.2.4. Los grados del instinto sexual | 38 |
| 1.2.4.1. La elección de pareja | 39 |
| 1.2.5. La voluntad de vivir, chivo expiatorio de la violencia sexual..... | 41 |
| 1.2.5.1. Justificación de la violencia sexual contra menores | 41 |
| 1.2.5.2. Justificación de la violencia sexual contra las mujeres..... | 42 |
| 1.3. Bataille y el <i>erotismo</i> , conceptualización del coito sobre el modelo de la violación | 45 |
| 1.3.1. De la sexualidad animal al <i>erotismo</i> transgresivo | 45 |
| 1.3.1.1. La prohibición del incesto | 47 |
| 1.3.2. La necesidad del varón de acceder a “lo Absoluto” por medio del <i>erotismo</i> o el asesinato | 48 |
| 1.3.3. La sexualidad del varón transgresor: el coito como necesariamente violento | 49 |
| 1.3.4. Las mujeres..... | 51 |
| 1.3.4.1. El objeto del <i>erotismo</i> | 51 |
| 1.3.4.2. La pasividad de las mujeres como provocación..... | 52 |

| | |
|--|-----------|
| 1.3.4.3. La división de las mujeres en esposas y prostitutas..... | 53 |
| 1.3.4.3.1. La sexualidad en el matrimonio..... | 54 |
| 1.3.4.3.2. La sexualidad y la prostitución..... | 55 |
| 1.3.5. La prostitución como un bien para el Estado..... | 55 |
| 1.3.6. La influencia de Sade..... | 57 |
| 1.4. La filosofía como discurso político sexual patriarcal..... | 60 |
| Capítulo 2. La “revolución sexual”..... | 63 |
| 2.1. Freud y la naturalización de la sexualidad patriarcal..... | 64 |
| 2.1.1. Los instintos sexuales..... | 65 |
| 2.1.2. El coitocentrismo freudiano..... | 65 |
| 2.1.3. La sexualidad de los hombres: activa y agresiva..... | 66 |
| 2.1.4. La sexualidad de las mujeres..... | 67 |
| 2.1.4.1. La pasividad, el masoquismo y el narcisismo..... | 67 |
| 2.1.4.2. La envidia de pene como origen de toda insatisfacción de las mujeres..... | 68 |
| 2.1.4.3. El abandono del placer clitoriano y su sustitución por el placer vaginal..... | 69 |
| 2.1.5. El sufrimiento humano y la cultura..... | 69 |
| 2.1.6. El lugar “natural” de las mujeres: la confusión freudiana entre naturaleza y cultura (patriarcal)..... | 71 |
| 2.2. Marcuse y la liberación de los instintos en la civilización no represiva.. | 72 |
| 2.2.1. La represión de los instintos y la posibilidad de una civilización no represiva..... | 73 |
| 2.2.2. El papel de las mujeres en la “revolución sexual”: al margen del poder..... | 75 |
| 2.3. Reich y la liberación de la sexualidad “natural” (heterosexual y coito-céntrica) como fin del Estado autoritario..... | 76 |
| 2.3.1. La represión sexual y el Estado autoritario..... | 77 |
| 2.3.2. La reproducción de la represión sexual..... | 77 |
| 2.3.3. La represión sexual, el carácter y la sexualidad “natural”..... | 79 |
| 2.3.4. La represión sexual como causa de la violencia sexual, del sadismo masculino y de la pasividad femenina..... | 81 |
| 2.3.5. La revolución sexual: la liberación de la sexualidad “natural” y el fin del Estado autoritario..... | 83 |
| 2.4. Lawrence: el culto al falo y la necesidad de restaurar la dominación masculina..... | 84 |
| 2.4.1. El pene erecto como símbolo de la divinidad y el “coño” como vergüenza en <i>El amante de Lady Chatterley</i> | 84 |
| 2.4.2. El coito como asesinato ritual en <i>La mujer que se fue a caballo</i> | 85 |
| 2.4.3. La necesidad de recuperar el dominio masculino..... | 86 |

| | |
|---|------------|
| 2.5. Miller y la humillación sexual de las mujeres como transgresora..... | 87 |
| 2.5.1. La deshumanización de las mujeres | 88 |
| 2.5.1.1. Las mujeres como “putas”..... | 88 |
| 2.5.1.2. Las mujeres como “coños” y su sexualidad como vergüenza | 89 |
| 2.5.2. La celebración de la superioridad y del dominio de los varones . | 90 |
| 2.5.2.1. La superioridad masculina | 90 |
| 2.5.2.2. La complicidad masculina con respecto a la capacidad de dominar a las mujeres | 90 |
| 2.5.3. La humillación de las mujeres por medio de las prácticas <i>sexuales</i> | 91 |
| 2.5.4. La necesidad de recuperar la batalla contra la mujer | 93 |
| 2.5.5. La reivindicación de la expresión plena del desprecio hacia las mujeres como “revolucionaria” | 94 |
| 2.6. Mailer y el sexo como batalla entre hombres y mujeres..... | 95 |
| 2.6.1. La violencia en el <i>sexo</i> , la guerra y el asesinato..... | 96 |
| 2.6.2. Las prácticas sexuales como batalla, ganada de antemano por el hombre..... | 96 |
| 2.6.3. Los vínculos entre masculinidad, <i>sexo</i> y violencia..... | 97 |
| 2.6.4. Femicidio y violación en <i>Un sueño americano</i> | 97 |
| 2.7. Las consecuencias de la “revolución sexual” | 98 |
| Capítulo 3. El feminismo radical..... | 103 |
| 3.1. El movimiento feminista radical | 104 |
| 3.1.1. El nacimiento del feminismo radical y los grupos feministas radicales..... | 104 |
| 3.1.2. Las diferencias entre el feminismo liberal y el feminismo radical . | 106 |
| 3.1.3. Los grupos de autoconciencia: “lo personal es político” | 107 |
| 3.1.3.1. La sexualidad es política..... | 108 |
| 3.2. La crítica a la “deriva patriarcal” de la denominada “revolución sexual” y la verdadera revolución sexual..... | 110 |
| 3.2.1. La época en que comenzó una verdadera revolución sexual..... | 110 |
| 3.2.2. “La contrarrevolución”: “cincuenta años de ridículo” | 113 |
| 3.2.2.1. Los políticos sexuales contrarrevolucionarios | 113 |
| 3.2.2.2. La “libertad sexual” masculina y su traducción en una nueva presión para las mujeres | 115 |
| 3.2.3. Una verdadera revolución sexual: propuestas del feminismo radical | 116 |
| 3.3. El patriarcado..... | 119 |
| 3.3.1. Yendo a la raíz | 119 |
| 3.3.2. ¿Qué es lo político?..... | 121 |

| | | |
|------------|--|-----|
| 3.3.3. | La invisibilidad del patriarcado | 122 |
| 3.3.4. | El patriarcado y la fuerza..... | 122 |
| 3.3.5. | El temperamento, el papel y la posición sexual | 125 |
| 3.3.6. | La negación de la naturalización de la desigualdad | 126 |
| 3.3.7. | La sexualidad como construcción social..... | 127 |
| 3.3.8. | Los vínculos masculinos | 128 |
| 3.4. | El amor romántico heterosexual..... | 129 |
| 3.4.1. | Los egos de los hombres y los egos de las mujeres | 129 |
| 3.4.2. | Las diferencias en la manera de amar de hombres y mujeres..... | 131 |
| 3.4.3. | ¿Cómo influyó en el amor la revolución sexual? | 134 |
| 3.4.4. | La función política del romanticismo..... | 136 |
| 3.4.5. | El matrimonio como forma de esclavitud..... | 139 |
| 3.5. | La violencia sexual | 139 |
| 3.5.1. | El análisis de Brownmiller de la violación y el matrimonio: dos estrategias históricamente empleadas por los varones para convertir a las mujeres en sus propiedades | 141 |
| 3.5.1.1. | La historia de la violación y el matrimonio | 141 |
| 3.5.1.2. | La evolución de las leyes de la violación y el matrimonio..... | 144 |
| 3.5.2. | La violación y la masculinidad..... | 146 |
| 3.5.2.1. | Las violaciones en conflictos armados..... | 146 |
| 3.5.2.1.1. | La supremacía masculina | 146 |
| 3.5.2.1.2. | Las violaciones en conflictos armados como forma de comunicación masculina entre bandos..... | 147 |
| 3.5.2.1.3. | La prostitución en conflictos armados | 148 |
| 3.5.2.2. | Las violaciones entre hombres en prisión..... | 148 |
| 3.5.2.3. | La “humillación sexual” de las mujeres en las violaciones..... | 149 |
| 3.5.2.4. | Las violaciones y el abuso de poder..... | 149 |
| 3.5.3. | Los violadores: desterrando estereotipos..... | 150 |
| 3.5.4. | La justificación social de la violación | 153 |
| 3.5.4.1. | “Los letales mitos masculinos sobre la violación” | 153 |
| 3.5.4.2. | La “fantasía de la violación” | 156 |
| 3.5.4.3. | “El mito del violador heroico” | 158 |
| 3.5.5. | La educación de las mujeres en la “mentalidad de víctima”..... | 159 |
| 3.5.6. | El criterio empleado para juzgar un caso de violación: la ausencia de resistencia de las mujeres como consentimiento | 162 |
| 3.6. | Las primeras críticas a la pornografía y la prostitución | 164 |
| 3.6.1. | La pornografía y la violencia sexual | 165 |

| | | |
|--|---|------------|
| 4.5.2. | El separatismo lesbiano y el estereotipo de “odio a los hombres”. | 206 |
| 4.5.3. | El supuesto derecho de acceso masculino y su negación como toma de poder..... | 206 |
| 4.5.4. | La autodefinición como toma de poder..... | 208 |
| 4.6. | Una comparación entre la política por los derechos de los gays y la política del feminismo lesbiano | 209 |
| 4.6.1. | “Toda mujer puede ser lesbiana” (y tiene motivos para serlo): la crítica al esencialismo de la preferencia sexual como base del potencial revolucionario del lesbianismo político | 209 |
| 4.6.2. | El análisis de la homosexualidad masculina como fiel a los principios de la supremacía masculina..... | 212 |
| 4.6.2.1. | El culto al falo en la sexualidad homosexual masculina. | 212 |
| 4.6.2.2. | El amor a los hombres y el homoafecto masculino en la homosexualidad masculina | 212 |
| 4.6.2.3. | La presunción de acceso fálico en la sexualidad homosexual masculina | 213 |
| Capítulo 5. El feminismo antipornografía..... | | 215 |
| 5.1. | El nacimiento del feminismo antipornografía..... | 215 |
| 5.1.1. | La “edad de oro del porno” | 215 |
| 5.1.2. | La decepción ante la revolución sexual | 216 |
| 5.1.3. | Los conocimientos sobre la violencia sexual..... | 217 |
| 5.1.4. | La crítica a la heterosexualidad..... | 217 |
| 5.1.5. | El feminismo radical | 218 |
| 5.2. | El auge de la pornografía | 218 |
| 5.2.1. | La pornografía en la década de 1970: la “edad de oro del porno” . | 218 |
| 5.2.1.1. | Las revistas pornográficas..... | 219 |
| 5.2.1.2. | Las películas pornográficas..... | 220 |
| 5.2.1.2.1. | <i>Garganta Profunda</i> | 221 |
| 5.2.2. | La defensa de la pornografía desde la Nueva Izquierda..... | 223 |
| 5.2.3. | La defensa de la pornografía desde el gobierno y desde el liberalismo..... | 224 |
| 5.2.4. | La pornografía en la década de 1980 | 226 |
| 5.3. | El activismo antipornografía..... | 227 |
| 5.3.1. | De la crítica a los estereotipos sexistas y las representaciones de violencia sexual en los medios de comunicación a la crítica a la pornografía..... | 228 |
| 5.3.2. | Las dificultades para posicionarse en contra de la pornografía... | 230 |
| 5.3.2.1. | El debate sobre la diferencia entre erótica y pornografía.. | 231 |
| 5.3.3. | Los grupos activistas antipornografía..... | 232 |

| | |
|--|-----|
| 5.3.3.1. Mujeres contra la violencia contra las mujeres (<i>Women Against Violence Against Women, WAVAW</i>) | 232 |
| 5.3.3.2. Mujeres contra la violencia en la pornografía y los medios (<i>Women Against Violence in Pornography and Media, WAVPM</i>)..... | 234 |
| 5.3.3.3. Mujeres contra la pornografía (<i>Women Against Pornography, WAP</i>) | 238 |
| 5.3.4. La publicación de <i>Ordeal</i> | 242 |
| 5.3.5. La ordenanza de Dworkin y MacKinnon..... | 243 |
| 5.4. El sexo y la violencia: ¿son completamente separables el coito y la violación? | 248 |
| 5.4.1. La violación como “violencia, no sexo”..... | 248 |
| 5.4.2. La crítica a la conceptualización de la violación como “violencia, no sexo” | 249 |
| 5.4.3. La desigualdad de poder: el coito incluye violencia, la violación incluye sexo | 249 |
| 5.4.3.1. Género, sexualidad y pornografía..... | 250 |
| 5.4.3.2. ¿Qué diferencia el coito de la violación?..... | 253 |
| 5.4.3.2.1. La perspectiva y la vivencia de los hombres: la excitación con la superioridad de poder y el dominio.... | 256 |
| 5.4.3.2.2. La perspectiva y la vivencia de las mujeres: el continuo de la violencia sexual..... | 259 |
| 5.4.3.3. La sexualidad heterosexual y la desigualdad de poder | 262 |
| 5.4.3.4. El criterio empleado por la ley para diferenciar coito y violación | 264 |
| 5.4.3.4.1. El consentimiento, la coerción y el continuo entre ambos | 266 |
| 5.4.3.5. La reivindicación del deseo de las mujeres | 270 |
| 5.5. La masculinidad y la violencia contra las mujeres..... | 270 |
| 5.5.1. <i>La esclavitud sexual de la mujer</i> | 270 |
| 5.5.2. La construcción de la masculinidad y su vínculo con la violencia contra las mujeres..... | 273 |
| 5.5.3. La función del pene en el vínculo entre la masculinidad y la violencia contra las mujeres..... | 274 |
| 5.5.4. Los hombres violan porque quieren..... | 275 |
| 5.5.5. ¿Cómo compatibilizan los hombres el imperativo de odiar a las mujeres con el imperativo de emparejarse con ellas?..... | 278 |
| 5.6. La pornografía y la supremacía masculina | 278 |
| 5.6.1. ¿Qué significa la palabra “pornografía”?..... | 278 |
| 5.6.2. La pornografía muestra lo que desean los hombres..... | 280 |

| | |
|--|-----|
| 5.6.2.1. La pornografía muestra que los hombres desean creer en su propio poder..... | 280 |
| 5.6.2.2. La pornografía muestra lo que los hombres desean que las mujeres deseen..... | 281 |
| 5.6.2.3. La pornografía muestra que los hombres desean ejercer violencia (sexual, pero no solo) contra las mujeres..... | 281 |
| 5.6.3. La posibilidad masculina de definir a las mujeres por medio de la pornografía | 282 |
| 5.6.3.1. Las consecuencias que tiene en las mujeres la definición que los hombres dan de ellas en la pornografía..... | 283 |
| 5.6.4. La pornografía y la afirmación del supuesto derecho de acceso sexual de los hombres a los cuerpos de las mujeres | 285 |
| 5.6.5. La pornografía como pilar del sistema de supremacía masculina.. | 286 |
| 5.7. La pornografía y la violencia sexual | 288 |
| 5.7.1. El debate sobre la posibilidad y la conveniencia de establecer una relación causal entre pornografía y violencia sexual | 288 |
| 5.7.1.1. La falta de fiabilidad de los experimentos realizados..... | 289 |
| 5.7.1.2. El riesgo de responsabilizar de la violencia a la pornografía y no a los varones que la ejercen | 290 |
| 5.7.1.3. El daño que causa la pornografía no responde a ese tipo de causalidad: es evidente..... | 290 |
| 5.7.1.4. El daño que causa la pornografía no es aislable | 292 |
| 5.7.1.5. La importancia de los testimonios que son <i>evidencias</i> del daño..... | 292 |
| 5.7.1.6. La invisibilización de los casos en que la pornografía ya es violencia | 294 |
| 5.7.2. La pornografía colabora en la creación del deseo masculino de ejercer violencia sexual..... | 295 |
| 5.7.2.1. El condicionamiento masturbatorio..... | 295 |
| 5.7.2.2. La pornografía une la representación de la violencia con la representación del sexo y sexualiza la violación | 296 |
| 5.7.2.3. La pornografía sexualiza el dominio masculino y la sumisión femenina..... | 298 |
| 5.7.2.4. La pornografía sexualiza la cosificación de las mujeres y construye una sexualidad masculina cosificadora..... | 299 |
| 5.7.3. La pornografía justifica, normaliza y legitima la violencia sexual contra las mujeres..... | 300 |
| 5.7.3.1. La cosificación de las mujeres..... | 300 |
| 5.7.3.1.1. La cosificación de las mujeres es esencial en el mantenimiento de la supremacía masculina | 301 |
| 5.7.3.1.2. La mujer como objeto y su uso | 302 |

| | |
|--|------------|
| 5.7.3.1.3. La cosificación y la fetichización de las mujeres | 303 |
| 5.7.3.1.4. La deshumanización y la degradación de las mujeres | 305 |
| 5.7.3.2. El “sadismo cultural” | 306 |
| 5.7.3.2.1. La historia del sadismo cultural | 306 |
| 5.7.3.2.2. La pornografía y el sadismo cultural..... | 309 |
| 5.7.3.3. El supuesto masoquismo natural de las mujeres | 310 |
| 5.7.3.3.1. Justine y Julieta: las mujeres pueden aprender a disfrutar de la violencia sexual masculina | 315 |
| 5.7.3.4. La negación del derecho de las mujeres a negar a los varones el acceso a sus cuerpos..... | 316 |
| 5.7.3.4.1. Tanto la “puta” como la “santa” desean la violencia sexual masculina | 316 |
| 5.7.3.4.2. La resistencia de las mujeres como provocación consciente..... | 317 |
| 5.7.3.4.3. El “no” de las mujeres como muestra de represión. | 318 |
| 5.7.3.5. La normalización de la violencia sexual contra las mujeres | 318 |
| 5.7.3.5.1. La normalización de la violencia de la pornografía y la búsqueda de material cada vez más violento | 318 |
| 5.7.3.5.2. La diferencia entre pornografía <i>hardcore</i> y pornografía <i>softcore</i> : una anticipación de la pornificación de la cultura..... | 319 |
| 5.7.3.5.3. La desensibilización a la violencia sexual | 320 |
| 5.7.3.6. La mujer: responsable de la excitación masculina y de lo que haga el hombre desde esa excitación..... | 320 |
| 5.7.4. La pornografía como método de presión empleado por los hombres para que las mujeres accedan a realizar prácticas que no desean..... | 322 |
| 5.7.5. La pornografía <i>es</i> violencia contra las mujeres que aparecen..... | 323 |
| 5.8. El movimiento antipornografía como movimiento antiviolencia..... | 325 |
| Capítulo 6. Los enfrentamientos de las Guerras del porno y el origen de la teoría <i>queer</i>..... | 329 |
| 6.1. La “revolución sexual” lésbica: la erotización de la desigualdad de poder en el lesbianismo | 329 |
| 6.1.1. El lesbianismo según la sexología | 330 |
| 6.1.2. La “revolución sexual” lésbica de la década de 1980 y la “industria del sexo” lésbico..... | 331 |
| 6.1.2.1. La introducción de la connotación erótica de la desigualdad de poder en el lesbianismo..... | 332 |
| 6.1.2.2. La terapia sexual lesbiana | 333 |
| 6.1.2.2.1. La acusación de “erotofobia” | 334 |

| | |
|---|-----|
| 6.1.2.3. Los roles <i>butch</i> y <i>femme</i> | 334 |
| 6.1.2.4. La introducción de la cosificación de las mujeres en la sexualidad lesbiana | 335 |
| 6.1.2.5. La pornografía para lesbianas..... | 336 |
| 6.1.3. Las consecuencias de la “revolución sexual” lésbica..... | 338 |
| 6.2. Los primeros enfrentamientos de las Guerras del Porno | 339 |
| 6.2.1. El enfrentamiento sobre el BDSM entre WAVPM y Samois | 339 |
| 6.2.2. El posicionamiento de NOW contra la pornografía y el BDSM (1980)..... | 341 |
| 6.2.3. Heresies y <i>The Sex Issue</i> (1981) | 342 |
| 6.2.4. La Conferencia Barnard (1982) | 342 |
| 6.3. <i>Placer y peligro</i> : el origen de la Teoría <i>queer</i> | 343 |
| 6.3.1. El placer y el peligro en la sexualidad femenina | 343 |
| 6.3.1.1. La crítica al peligro como supuesto argumento para no reivindicar el placer de las mujeres | 345 |
| 6.3.1.2. La pornografía como herramienta para que las mujeres descubran su placer..... | 346 |
| 6.3.2. La supuesta normativización de la sexualidad y la supuesta censura de la sexualidad femenina en el feminismo antipornografía | 347 |
| 6.3.2.1. La confusión del análisis político feminista radical de la sexualidad con la normativización..... | 347 |
| 6.3.2.2. El origen de la supuesta normativización..... | 349 |
| 6.3.2.3. El poder es inherente a la sexualidad..... | 351 |
| 6.3.2.4. Frente al peligro de la generalización, la interpretación individual..... | 352 |
| 6.3.3. El feminismo no es una herramienta válida para analizar la sexualidad: el rechazo al análisis político de la sexualidad..... | 354 |
| 6.3.4. El sistema de estratificación erótica o sistema de clases sexuales .. | 356 |
| 6.3.4.1. ¿Cómo se mantiene el sistema de estratificación erótica? .. | 360 |
| 6.3.4.1.1. La legislación sobre el sexo | 360 |
| 6.3.4.1.2. El estigma social..... | 362 |
| 6.3.5. La “industria del sexo”..... | 363 |
| 6.3.6. Las críticas al feminismo antipornografía | 365 |
| 6.3.6.1. “El feminismo antipornografía es esencialista” | 365 |
| 6.3.6.2. “El feminismo antipornografía está en contra de la liberación sexual de las mujeres” | 367 |
| 6.3.6.3. “El feminismo antipornografía es conservador” | 368 |
| 6.3.6.4. “El feminismo antipornografía es ‘antisexo” | 369 |
| 6.3.7. “Conceptualizar es politizar”: ¿por qué denominar a este debate “guerras del sexo” es no conceptualizarlo correctamente?..... | 370 |

| | |
|---|-----|
| Capítulo 7. La teoría <i>queer</i> | 373 |
| 7.1. El nacimiento del movimiento y la teoría <i>queer</i> | 373 |
| 7.2. La redefinición de “género” y “sexo” en <i>El género en disputa: el género como performance</i> y el sexo como ficción derivada del género | 378 |
| 7.2.1. El género como performance..... | 378 |
| 7.2.2. El sexo como ficción derivada del género..... | 379 |
| 7.2.3. Las normas que regulan las relaciones entre género, sexo y sexualidad | 380 |
| 7.2.4. La subversión de las normas que regulan las relaciones entre género, sexo y sexualidad..... | 381 |
| 7.3. Las prácticas transgresoras..... | 384 |
| 7.3.1. Las propuestas de Butler..... | 384 |
| 7.3.1.1. Los roles <i>butch</i> y <i>femme</i> | 384 |
| 7.3.1.2. Las identidades transgresoras | 386 |
| 7.3.1.3. El travestismo | 387 |
| 7.3.2. Las propuestas de Preciado..... | 389 |
| 7.3.2.1. <i>Manifiesto Contrasexual</i> y las prácticas contrasexuales..... | 389 |
| 7.3.2.1.1. La revalorización de las “desviaciones” y los cambios de género y sexo | 391 |
| 7.3.2.1.2. La reivindicación del ano como “centro de trabajo de deconstrucción contrasexual” | 392 |
| 7.3.2.1.3. Las “prácticas de inversión contrasexuales” | 392 |
| 7.3.2.2. <i>Testo yonqui</i> | 394 |
| 7.3.2.2.1. Las bio-mujeres y testosterona | 394 |
| 7.3.2.2.2. Las bio-mujeres y los talleres Drag King | 395 |
| 7.3.2.2.3. La sexualidad transgresora: un ejemplo ilustrativo.. | 396 |
| 7.3.2.2.4. ¿Qué consecuencias tienen las propuestas de Preciado? | 397 |
| 7.3.3. Las propuestas de Ziga | 398 |
| 7.3.3.1. El concepto del género en <i>Devenir Perra</i> | 398 |
| 7.3.3.2. Performar la masculinidad siendo “biomujer” | 399 |
| 7.3.3.3. Aprender la feminidad de personas que no son “biomujeres” | 400 |
| 7.3.3.4. Devenir perra como práctica transgresora | 401 |
| 7.3.4. Las propuestas de Torres | 403 |
| 7.3.4.1. La censura y la transgresión..... | 403 |
| 7.3.4.2. Las prácticas subversivas | 405 |
| 7.3.4.3. Las performances pornoterroristas | 406 |
| 7.4. La prostitución como “trabajo sexual” | 406 |

| | |
|---|-----|
| 7.4.1. La prostitución: un trabajo como otro cualquiera (o mejor) | 406 |
| 7.4.2. El matrimonio como forma de prostitución..... | 410 |
| 7.4.3. El sexo heterosexual como forma de prostitución..... | 413 |
| 7.4.4. El análisis de la prostitución sin género..... | 414 |
| 7.4.5. La diferencia entre prostitución y trata..... | 416 |
| 7.4.6. La victimización social de las prostitutas | 417 |
| 7.4.7. Los “clientes” | 419 |
| 7.4.8. Las críticas al abolicionismo | 420 |
| 7.4.8.1. La confusión entre conceptualizar un problema y crear un problema..... | 422 |
| 7.5. La pornografía y el posporno | 422 |
| 7.5.1. La crítica a los argumentos contra la pornografía y su reducción a argumentos contra el sexo..... | 422 |
| 7.5.2. La pornografía como performance..... | 425 |
| 7.5.3. <i>Pornotopía</i> | 426 |
| 7.5.3.1. Hefner como arquitecto..... | 426 |
| 7.5.3.2. Hefner como pionero en la “revolución masculinista” ... | 427 |
| 7.5.3.3. Las “conejitas” <i>Playboy</i> | 429 |
| 7.5.4. El posporno | 429 |
| 7.6. La libertad de elección individual como lo político y lo feminista | 431 |
| 7.7. La violencia sexual contra mujeres y menores | 433 |
| 7.7.1. La violencia sexual contra las mujeres..... | 433 |
| 7.7.2. La violencia sexual contra menores | 434 |
| 7.8. La crítica a la idea de que las mujeres son el sujeto político del feminis- mo | 436 |
| 7.9. El transfeminismo | 438 |
| 7.10. Las consecuencias políticas de la teoría <i>queer</i> | 440 |

Agradecimientos

A lo largo de mi vida ha habido muchas situaciones, algunas casuales y otras buscadas, que me han llevado a realizar esta tesis doctoral. Es prácticamente imposible recordar todos los momentos sin los que yo no estaría escribiendo los agradecimientos de este trabajo, prácticamente imposible dar las gracias a todas y cada una de las personas que han sido importantes en este camino; pero hay algunas a las que estoy especialmente agradecida.

Gracias a Ana de Miguel, maestra y referente, por dirigir esta tesis doctoral. Sin su trabajo y sin sus aportaciones a la teoría feminista, esta tesis doctoral no sería posible. Al aceptarme como doctoranda, Ana me dio una oportunidad por la que sigo sintiéndome afortunada y que sigo agradeciendo pues, sin ella, no habría entrado en este camino que se ha convertido en algo central en mi vida y por el que tanto me alegro de haber avanzado. Desde ese primer momento, Ana me ha abierto las puertas a una genealogía y a una línea de pensamiento que me ha permitido comprender por qué el feminismo es, en sus propias palabras, una teoría crítica del poder, de lo que es un ser humano y de lo que se puede hacer con él.

I would like to thank to Karen Boyle, tutor during my research stay from September to December, 2018, at Strathclyde University (Glasgow). For the second time, a woman who I deeply admire was giving me an almost incredible opportunity. Karen accepted to be my tutor and closely followed the progress in my work during those very intense months, dedicating her time to me and guiding me through ideas that have been crucial in the development of this thesis.

Gracias a Pilar V. de Foronda, mi madrina feminista, que fue quien, cuando el feminismo había removido todos los cimientos de mi vida, me señaló este camino que decidí seguir. Desde ese momento, Pilar ha sido un referente fundamental y siempre ha estado ahí para mí con una generosidad que, aún hoy, no deja de sorprenderme: ha compartido conmigo su tiempo y su sabiduría, siempre ha tenido un rato, siempre

una buena respuesta. Ha celebrado conmigo mis éxitos, me ha ayudado a entender mis derrotas. Recuerdo a la perfección muchas de las frases que me ha dicho durante estos cinco años, pero especialmente aquellas con que me recomendó dos libros imprescindibles tanto en esta tesis como en mi vida: *Política sexual* y *La herejía lesbiana*. “Van a cambiar tu manera de entender el mundo”, me dijo; no podía tener más razón.

A mi madre y a mi padre les estoy agradecida por muchos motivos. Algunas condiciones necesarias para que haya hecho una tesis doctoral han sido haber crecido en un hogar en que nunca ha faltado nada y en que mi padre y mi madre, con su seguimiento cercano, han potenciado que me desarrollase a nivel intelectual. Durante el proceso de la tesis, mi madre y mi padre han sido apoyos absolutamente incondicionales: han leído mis artículos, han venido a mis ponencias (incluso repetidamente); han confiado en mí y en mi trabajo, han entendido el camino por el que he decidido avanzar. Durante los últimos meses de redacción, que han sido especialmente intensos, han estado completamente disponibles para mí sin pedir nada a cambio: me han dedicado tiempo, sabiduría, cuidados y amor, y se lo agradezco profundamente. Les agradezco también la ilusión y el orgullo que se les dibuja en la cara cada vez que hablamos de que quizás, en un momento cercano, haya una nueva Doctora en la familia.

A mis hermanas, María y Raquel, les doy las gracias porque han sido dos referentes muy importantes en mi desarrollo personal. A ellas y a mis cuñados, Juan y Sergio, les doy las gracias por haberse interesado por mi investigación, por haberme escuchado (también repetidamente), por haber entendido mis motivaciones y mis objetivos. El valor y la importancia que le han dado a este trabajo me han proporcionado muchísima energía.

A Carol le agradezco su existencia. Entre esas situaciones no buscadas pero fundamentales para que yo haya terminado haciendo esta tesis, una de ellas fue la primera vez que la abracé. Después llegó Inés y, después, Carlota, y la experiencia volvió a repetirse. A día de hoy, verlas crecer, a cada una con esa energía tan suya, sigue reforzando en mí la sensación de que estoy haciendo exactamente lo que quiero hacer.

A mi abu también le doy las gracias porque, pese a su ausencia física, me ha acompañado de cerca. No tengo muy claro qué habría pensado si hubiera leído las partes más radicales de esta tesis; conociéndola, a veces me divierte imaginarlo. Pero sí sé una cosa: que, hubiera pensado lo que hubiera pensado, me habría apoyado. Su voz me ha acompañado en este camino. Me he permitido el lujo de ponerle contenido, las palabras concretas que yo necesitaba escuchar; pero el trasfondo, el tono de esas palabras, su interés, su apoyo, su acompañamiento y su confianza incondicional, han sido las que ella realmente tenía en mí.

En la vida, hay una familia que te toca y una a la que eliges. Personalmente, me siento muy afortunada porque tengo mucho que agradecer a esta familia que, si bien me tocó, habría elegido; y decir eso es decir mucho. Pero también me siento afortunada porque, de entre la familia que elegí sin que me hubiera tocado, tengo la suerte de tener cerca a varias personas maravillosas que han estado acompañándome en este proceso desde el primer momento hasta el día de hoy.

A Jelen le agradezco todo lo que hemos construido juntas, todo lo que hemos aprendido, disfrutado y compartido. Algo que he aprendido en este camino es que no cualquiera es tu compañera: compañera es quien te acompaña. Jelen se ha ganado el calificativo de “compañera de vida” porque, durante todos estos años, me ha acompañado muy de cerca. El último año y cinco meses, Jelen y yo nos hemos acompañado de cerca incluso aunque nos hayan separado desde varias fronteras hasta un océano, comprobando que nuestro ser compañeras es transoceánico.

Otras personas maravillosas que han estado acompañándome desde el principio hasta el final y a las que volvería a elegir sin dudarlo han sido Ele, con esa fuerza invencible y esa energía tan suya, que tanto admiro y que comparto con tanta generosidad; Irene, a la que he visto hacerse sabia por momentos y a la que he sentido muy cerca pese a que, el último año, también nos haya separado un océano; Aída, una de las personas que mejor me conocen y con las que más cómoda me he sentido expresando cualquier cosa que necesitara expresar; Estrella, con esas risas tan enérgicas y tan solo nuestras; Isa, con sus palabras de ánimo prácticamente inigualables, su comprensión y sus abrazos... A todas ellas les agradezco su amor, su confianza, su apoyo y su respeto a mis tiempos y a mis ausencias.

Por el camino, conocí a Jorge y a Alberto, a los que también volvería a elegir sin dudarlo. Jorge y Alberto han sido dos apoyos emocionales absolutamente fundamentales en este proceso, dos de las personas a las que más cerca he sentido durante los meses más duros. Ambos han sabido encontrar una manera de acompañarme que ha sido exactamente la que yo necesitaba: han sabido encontrar el equilibrio perfecto entre la cercanía, el amor y los mimos y el respeto a mi dedicación a la tesis. A ambos les agradezco su empatía, su manera de comunicarse conmigo y sus abrazos, siempre reparadores.

En el propio camino académico de la tesis doctoral he tenido el lujo de haber coincidido con varias mujeres a las que he terminado valorando desde un lugar más personal. A Beatriz Ranea le agradezco su trabajo, su manera de valorarme, que haya contado conmigo como lo ha hecho y todas las puertas que me ha abierto, que han sido muchas; le agradezco su cercanía y ese cariño que le pone a cada palabra. A María Ávila le agradezco que haya sido una maravillosa compañera de doctorado, de artículos y de congresos, y ese humor que siempre me saca una carcajada sincera. A Laura Favaro le agradezco que haya tenido la generosidad absoluta de haber compartido conmigo tanto su tiempo como su sabiduría, con esa actitud que ha hecho que siempre me sintiera bienvenida. Al equipo de Feminicidio les agradezco que me hayan abierto las puertas que me han abierto, ofreciéndome oportunidades que me siguen pareciendo increíbles, y a Graciela Atencio, que cada vez que hablamos tenga en mente proyectos nuevos en los que quiere contar conmigo y esa forma tan especial en que valora mi trabajo. A Sheila Baugh le agradezco el tiempo que me ha dedicado, su comprensión de las prisas y del estrés del último momento, su paciencia con mi deseo de preguntarlo todo, su humor y las risas que hemos compartido estos últimos días.

Algo que descubrí muy al principio de este camino fue lo importante que era para mí tener la oportunidad de compartir mi investigación y los conocimientos que estaba

adquiriendo. Tras esta investigación hay unas motivaciones políticas muy claras, y un trabajo no solo académico, sino también personal. Como cualquier investigación que profundiza en la violencia y las injusticias sociales, aprender a mirar, entender, analizar y contextualizar la violencia ejercida por los hombres contra las mujeres y las niñas a través del sexo, y aprender a entender, analizar y contextualizar su difusión y celebración en la pornografía, ha sido un camino duro. Desde la primera vez que tuve la oportunidad de compartirlo, sentí que ese camino tenía un sentido muy claro, que estaba justo donde quería estar y que quería seguir estando ahí; que no quería que esto se quedara en el papel, que quería comunicárselo a todas las personas que quisieran escucharlo. Todas y cada una de las veces que me han ofrecido la oportunidad de compartir mi trabajo me han dado muchísima energía, y he tenido mucha suerte: diversas personas de distintas universidades, ayuntamientos, asociaciones, organizaciones y plataformas me han invitado a compartir mi investigación en conferencias, ponencias, charlas, talleres, cursos y publicaciones; me han entrevistado de distintos periódicos y radios; me han ofrecido muchas veces la posibilidad de transmitir lo que estaba aprendiendo, se han interesado por mi investigación. Para mí, cada vez que tengo esta suerte sigue siendo enormemente emocionante, porque le da más sentido a este proyecto. A todas las personas que me han dado voz y a todas las personas que han venido a escucharla les estoy profundamente agradecida.

Rosa San Segundo dijo una gran verdad que mucha gente me ha transmitido en estos últimos meses: “la tesis no se termina: la tesis se corta”. Personalmente, en un primer momento sentí el final de esta tesis como un abandono: sentí que estaba cerrando un camino que no quería cerrar, que no estaba terminado. Pero hubo otras casualidades maravillosas: en la semana de cierre me hicieron algunas de las propuestas más emocionantes de estos cinco años para seguir trabajando en este; una de ellas, la invitación a compartir mi trabajo en el 1r Fòrum Internacional sobre Feminisme i Pornografia, en Santa Coloma de Gramenet, junto a muchas personas cuyo trabajo admiro profundamente y llevo años estudiando. Entonces entendí que hay vida después de la tesis y que el final de la tesis no era el final de este camino en mi vida, sino todo lo contrario: al igual que tantos otros finales, este no era sino el principio de algo nuevo, el principio de todo lo que ya está viniendo y de todo lo que está por venir. He llegado a un lugar en el que quiero seguir estando. Este es un camino al que voy a seguir dedicando mi tiempo y mis energías, un camino en el que voy a seguir.

Finalmente, otro motivo por el que me siento afortunada y profundamente agradecida es que digo que esta investigación ha abierto este camino *en mi vida*, pero este camino no es mío, ni mucho menos: ya estaba en el mundo mucho antes de que yo llegara a él. Siento un enorme respeto y admiración y un profundo agradecimiento a todas las que han dedicado su tiempo, su energía y su vida a construir este camino, a luchar por esta misma causa. Tengo la suerte de sumarme a una línea de pensamiento y un movimiento que viene de lejos y que ha contado con grandes pensadoras y activistas, con feministas radicales, lesbianas políticas y feministas antipornografía de la talla de Kate Millett, Sheila Jeffreys, Catharine MacKinnon, Susan Brownmiller, Susan Griffin, Andrea Dworkin, Marilyn Frye, Kathleen Barry, Diana Russell, Robin Morgan, Adrienne Rich, Gail Dines, Karen Boyle, Rosalind Gill, Celia Amorós, Amelia

Valcárcel, Ana de Miguel, Alicia Puleo, Rosa Cobo, Esther Torrado, Laura Favaro, Águeda Gómez, Beatriz Gimeno, Octavio Salazar, Iván Sambade, Miguel Lorente, Beatriz Ranea... Mi último agradecimiento es a ellas y a todas las que han demostrado y siguen demostrando día tras día que esta línea de pensamiento y este movimiento, si bien desgraciadamente siguen siendo necesarios, afortunadamente no van a dejar de existir hasta que consigan aquello por lo que luchan: el cumplimiento del derecho humano de todas las mujeres y de todas las niñas a una vida libre de violencia.

INTRODUCCIÓN

El objetivo principal de esta tesis doctoral es analizar algunos de los mecanismos que colaboran en la reproducción de la violencia sexual contra mujeres y niñas en sociedades patriarcales formalmente igualitarias en la actualidad. Este análisis se lleva a cabo partiendo de la idea de que solo es posible erradicar una injusticia social de la magnitud de esta violencia si se conoce cómo se asienta en la sociedad, cómo se legitima, cómo se reproduce. Por tanto, este trabajo se suma a una amplia línea de investigación feminista que comenzó en la década de 1960, recogiendo la preocupación por la violencia sexual contra mujeres y niñas ya planteada por las feministas radicales, así como las aportaciones de diversas teóricas feministas que se han centrado en analizar la reproducción de esta violencia desde entonces. Esta tesis doctoral pretende formar parte de la lucha feminista contra la violencia sexual y de la reivindicación del cumplimiento del derecho humano de mujeres y niñas a una vida libre de violencia.

Este trabajo de investigación está dividido en dos partes. En la **primera parte**, “**Discursos sobre sexualidad y violencia hasta la actualidad**”, se hace un recorrido por diversos discursos que han conceptualizado la sexualidad, la violencia y las relaciones entre ambas desde diferentes perspectivas; discursos que han construido estas realidades a lo largo de la historia o han criticado cómo estaban construidas. Esta parte se estructura en torno a siete capítulos.

En el **primer capítulo**, “**Discursos filosóficos sobre sexualidad, deseo sexual masculino y violencia sexual hasta la ‘revolución sexual’**”, se realiza, partiendo de la negación de la hipótesis represiva, un análisis de cómo han conceptualizado la sexualidad, el deseo sexual masculino y la violencia sexual diversos filósofos de la sexualidad hasta la etapa conocida como “revolución sexual”. El objetivo de este primer capítulo no es estudiar *todos* los discursos filosóficos sobre este tema, sino dar cuenta de cómo, desde la filosofía, se ha conceptualizado la sexualidad desde una perspectiva masculina, androcéntrica y patriarcal, en que se ha tomado como sujeto al varón, se

han convertido sus deseos en derechos y se han generado distintas estrategias para justificar y legitimar la violencia sexual contra las mujeres.

En el **segundo capítulo**, “**La ‘revolución sexual’**”, se analizan los cambios llevados a cabo en dicha etapa en la manera de comprender la sexualidad, el deseo sexual masculino y la violencia sexual contra las mujeres. En este capítulo, de la mano de algunos filósofos de la sexualidad y de algunos autores reivindicados como revolucionarios en este periodo, se estudia cómo la sexualidad pasó a comprenderse como un ámbito central en la vida de los seres humanos y se analiza el proceso por medio del cual, pese a que la sexualidad que se reivindicó como revolucionaria volvía a ser una sexualidad masculina, androcéntrica y patriarcal, se connotó como moderna y transgresora. La deriva patriarcal de la revolución sexual generó nuevos mecanismos de reproducción de la desigualdad entre hombres y mujeres en el terreno de la sexualidad.

En el **tercer capítulo**, “**El feminismo radical**”, se estudia en profundidad la conceptualización de dicho feminismo de la raíz de la opresión de las mujeres: el sistema al que denominaron patriarcado. Este es un capítulo fundamental no solo en esta tesis doctoral, sino en la historia de la lucha por la igualdad. En él se analizará cómo las feministas radicales, ampliando el concepto de lo político, conceptualizaron la sexualidad como un terreno político en tanto que era fundamental en la reproducción del patriarcado y de la desigualdad entre hombres y mujeres, señalando que la sexualidad era una construcción patriarcal e inaugurando la conceptualización de la violencia sexual como mecanismo político que permitía mantener la subordinación de todas las mujeres. La segunda parte de esta investigación avanza por el camino abierto por las feministas radicales, empleando sus herramientas teóricas y conceptuales.

Los capítulos cuatro, cinco, seis y siete se dedican a analizar las “**Las Guerras del porno**”. En el núcleo de esta tesis doctoral se encuentra una cuestión que fue central en dicho debate: la cuestión de qué se conceptualiza como “sexo” y qué se conceptualiza como “violencia”, de dónde se debe situar la línea que separa el sexo no violento de la violencia sexual. En este debate hay fundamentalmente dos posicionamientos: el primero, que avanza por el camino abierto por el feminismo radical y emplea sus herramientas teóricas y conceptuales, fue el desarrollado por las lesbianas políticas y las feministas antipornografía; el segundo fue el desarrollado por la teoría *queer*.

En el **cuarto capítulo**, “**El lesbianismo político**”, se estudia el análisis, llevado a cabo por las lesbianas políticas, de la heterosexualidad como una institución política fundamental en la reproducción del patriarcado, de cómo el deseo sexual masculino es una construcción que reproduce la desigualdad de poder entre hombres y mujeres y de cómo se enseña a las mujeres a connotar eróticamente su propia subordinación. Las lesbianas políticas realizaron una crítica profunda a toda manifestación de la sexualidad atravesada por la desigualdad de poder y, partiendo de dicha crítica, conceptualizaron el lesbianismo como una opción no solo sexual, sino política que, a nivel personal, permitía a las mujeres escapar de su propia subordinación en la heterosexualidad y construir relaciones igualitarias y que, a nivel político, permitía desestabilizar el patriarcado.

En el **quinto capítulo**, “**El feminismo antipornografía**”, se estudia la crítica que las feministas antipornografía realizaron a las manifestaciones culturales que unían la

representación del sexo con la representación de la violencia; manifestaciones culturales entre las que estaba la pornografía. Estas feministas, siguiendo el camino abierto por el feminismo radical, realizaron una crítica profunda a la pornografía como herramienta política patriarcal que enseñaba a los hombres a erotizar la violencia sexual contra las mujeres, afirmando que era necesario erradicar la pornografía para avanzar en la lucha contra la violencia sexual contra estas. En este capítulo se estudia, también, el análisis que las feministas antipornografía realizaron del concepto de “sexo”, afirmando que, en tanto que construcción patriarcal, siempre se movía en un continuo que iba desde la desigualdad hasta la violencia.

En el **sexto capítulo**, “**Los enfrentamientos de las Guerras del porno y el origen de la teoría *queer***”, se analiza el debate que tuvo lugar en la década de 1980 entre, por un lado, feministas radicales, lesbianas políticas y feministas antipornografía, y, por otro, diversos grupos que surgieron en defensa del BDSM entre mujeres y de la pornografía. Estos últimos grupos desarrollaron la postura teórica que, más adelante, daría lugar a la teoría *queer*. En este capítulo se analizan los motivos que les llevaron a afirmar que el feminismo no era una herramienta válida para analizar la sexualidad y que las críticas desarrolladas por las lesbianas políticas y por las feministas antipornografía a la reproducción de la desigualdad de poder y de la violencia contra las mujeres en la sexualidad y, con ello, a la pornografía, eran discursos “antisexo” y no “antiviolenca”.

En el **séptimo capítulo**, “**La teoría *queer***”, se analizan las redefiniciones realizadas por las teóricas *queer* de los conceptos de género, sexo y sexualidad. Estas redefiniciones dan lugar a una teoría, opuesta en muchos aspectos al feminismo radical, que se centra en analizar la opresión de las personas cuyo género, sexo y sexualidad no se adaptan a las normas sociales que regulan dichas características y las relaciones entre ellas. En este capítulo se analizan los argumentos desarrollados por la teoría *queer* en defensa de la pornografía y de la prostitución.

En la **segunda parte** de esta tesis doctoral, titulada “**La reproducción de la violencia sexual en sociedades patriarcales formalmente igualitarias en la actualidad**”, se analizan, partiendo de los conocimientos adquiridos en la primera parte y empleando las herramientas teóricas desarrolladas por las feministas radicales, algunos de los mecanismos que colaboran en la reproducción de la violencia sexual contra mujeres y niñas en las sociedades patriarcales formalmente igualitarias en la actualidad. Esta segunda parte se estructura en torno a siete capítulos.

En el **octavo capítulo**, “**El contexto: patriarcados de consentimiento neoliberales y pornificados**”, se parte de la constatación de que la violencia sexual contra mujeres y niñas sigue siendo un grave problema social y se analiza cómo son las sociedades en que va a estudiarse la reproducción de dicha violencia. En este capítulo se realiza un estudio del funcionamiento de los patriarcados de consentimiento, de la alianza de estos patriarcados con el neoliberalismo y del proceso de pornificación de la cultura, proceso altamente relevante en la presente investigación en la medida en que establece la equivalencia entre sexo y pornografía. Partiendo de la idea de que de la desigualdad entre hombres y mujeres a la violencia contra estas hay un continuo, en este capítulo se analiza cómo se reproduce, invisibiliza y normaliza esta desigualdad y cómo se invisibilizan,

normalizan y erotizan ciertos niveles “sutiles” de violencia contra las mujeres en este tipo de sociedades patriarcales formalmente igualitarias.

En el **noveno capítulo**, “**Las socializaciones de género**”, se analiza cómo son hoy en día dichas socializaciones, procesos fundamentales en la reproducción de la desigualdad en el contexto que está siendo estudiado en tanto que, por medio de ellos, cada persona integra en su manera de ser y de vivir el género que le corresponde. En este capítulo se analiza también cómo es la construcción de la sexualidad de los hombres y de las mujeres en la actualidad. Al estar analizando la reproducción de la violencia sexual contra las mujeres, y al ser los varones quienes la ejercen, en este capítulo se hace especial hincapié en la construcción de la masculinidad y de la sexualidad masculina en tanto que siguen siendo construcciones patriarcales que reproducen la desigualdad entre hombres y mujeres y que están en el origen de la violencia sexual.

En el **décimo capítulo**, “**El debate sobre la pornografía: ¿un debate sobre sexo o un debate sobre desigualdad de poder en el sexo?**”, se realiza un análisis de los principales posicionamientos existentes en el debate sobre la pornografía en la actualidad. En este capítulo se estudian los argumentos defendidos desde cada uno de estos posicionamientos, y se pretende dar respuesta a la pregunta de si este es un debate fundamentalmente sobre sexo o sobre desigualdad de poder en el sexo.

En el **capítulo once**, “**La pornografía**” se realiza un análisis en profundidad de la pornografía en los contextos en que se está estudiando la reproducción de la violencia sexual. En primer lugar, se responde a la pregunta de en qué medida se puede considerar que la pornografía está colaborando en la construcción del deseo sexual masculino de las nuevas generaciones. En segundo lugar, se presenta un análisis de las páginas web de pornografía que van a ser analizadas. En tercer lugar, se estudia cuáles son los puntos de partida de la pornografía, cómo es el esquema que está en la base de la misma. En cuarto lugar, se analiza la pornografía como discurso político patriarcal que refleja la política sexual de la actualidad. En este apartado, núcleo de la presente tesis doctoral, se realiza una clasificación de los mensajes que transmite la pornografía a los varones y se analiza cómo estos mensajes invisibilizan, normalizan y erotizan la violencia sexual contra mujeres y niñas, construyendo un deseo sexual masculino que no solo se vincula íntimamente a la superioridad de poder sobre las mujeres sino que colabora en la reproducción de la violencia sexual contra ellas.

En el **capítulo doce**, “**La prostitución**”, se realiza un breve análisis de cómo el tipo de deseo sexual masculino que construye la pornografía no solo colabora con la reproducción de la violencia sexual contra mujeres y niñas, sino también con el consumo de prostitución, perpetuando la existencia de esta institución que garantiza, en las sociedades que están siendo analizadas, el supuesto derecho de acceso *sexual* de los hombres a los cuerpos de las mujeres.

En el capítulo trece, “**Hacia la desaparición de la violencia sexual contra mujeres y niñas y hacia el cumplimiento de su derecho humano a una vida libre de violencia**”, en primer lugar, se realizan algunas propuestas educativas que permitirían avanzar hacia la desaparición de la desigualdad entre hombres y mujeres y hacia la erradicación de la violencia sexual contra mujeres y niñas. En segundo lugar, se analizan

los tres mecanismos principales, que habrán sido identificados, que se ponen en juego en la reproducción de la violencia sexual en sociedades patriarcales formalmente igualitarias (la invisibilización de la violencia sexual, la erotización de la violencia sexual y la vinculación entre sexualidad y desigualdad de poder entre hombres y mujeres) y se proponen vías para avanzar hacia su desactivación.

En el **capítulo catorce**, “**Conclusiones**”, se presentan las conclusiones de esta tesis doctoral.

Al final de este trabajo de investigación se incluyen las **referencias bibliográficas** empleadas en el desarrollo del mismo, así como una nota de la autora referida a la **webgrafía** de los vídeos pornográficos que han sido analizados.

PRIMERA PARTE

DISCURSOS SOBRE SEXUALIDAD Y VIOLENCIA HASTA LA ACTUALIDAD

CAPÍTULO I

Discursos filosóficos sobre sexualidad, deseo sexual masculino y violencia sexual hasta la “revolución sexual”

1.1. La negación de la hipótesis represiva

Durante mucho tiempo, y todavía hoy en muchos sectores, se han entendido y se siguen entendiendo las relaciones entre poder y sexualidad en términos de represión. Se afirma que la sexualidad es un impulso natural ajeno a cualquier construcción sociocultural, que gran parte de lo relacionado con la sexualidad está censurado o reprimido por el poder y que para alcanzar la liberación sexual es necesario transgredir esa censura y esta represión. Al conjunto de estas ideas se le llama hipótesis represiva. Según la hipótesis represiva, la sexualidad es un impulso natural de los animales humanos y no humanos que cada sociedad humana intenta regular a través de diversos mecanismos cuyo resultado final son las prohibiciones, la represión y la censura.

La negación de la hipótesis represiva suele atribuirse a Foucault, que en el primer volumen de *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, publicado en 1976, sitúa esta hipótesis represiva dentro de un marco más amplio de análisis de las relaciones entre poder y sexualidad. Ahora bien: como afirma Puleo (2005: 43), antes de que Foucault criticara la hipótesis represiva, feministas radicales como Kate Millett, en su obra *Política sexual*, publicada en 1970, ya habían señalado que la sexualidad era una construcción patriarcal que reproducía las relaciones de poder entre hombres y mujeres, negando la mencionada hipótesis. Más adelante se analizará en profundidad la crítica feminista radical a la sexualidad como construcción social patriarcal.

La negación de la hipótesis represiva es un punto de partida fundamental en la presente investigación, en que se va a analizar la sexualidad como construcción sociocultural patriarcal, atravesada por un poder que no opera únicamente en términos represivos sino, entre otras cosas, reproduciendo las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres. A lo largo de esta investigación se señalará cómo la hipótesis represiva ha sido y sigue siendo empleada para reivindicar una sexualidad patriarcal basada en el dominio masculino y la subordinación femenina: existe un discurso que conceptualiza la sexualidad patriarcal como esa sexualidad natural ajena a cualquier construcción sociocultural, que afirma que esa sexualidad “natural” está reprimida por el poder y que concluye que es necesario transgredir esa supuesta represión para reivindicar dicha sexualidad “natural”.

1.1.1. Foucault: *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*

Como afirma Romero (2003: 293), “el pensamiento de Foucault no es un pensamiento feminista”; entre otras cosas porque “no se encuentra en la obra de Foucault una visibilización de las construcciones genéricas masculinas y femeninas, ni de la existencia de un sistema específico de dominación de los varones” (Romero, 2015: 128). Así, si bien Foucault no conceptualiza la sexualidad como construcción patriarcal (de eso se encargarán las feministas radicales), hay ciertas ideas de su pensamiento que es relevante mencionar como punto de partida.

Foucault (1998: 10-11) niega que las relaciones entre poder y sexualidad puedan reducirse a una represión ejercida por el primero sobre la segunda: la represión de la sexualidad no es más que una ínfima parte de estas relaciones. Las prohibiciones, que existen y han existido, forman parte de mecanismos mucho más amplios que las exceden.

Foucault plantea la hipótesis represiva de la siguiente manera: “Siglo XVII: sería el comienzo de una edad de represión, propia de las sociedades llamadas burguesas, y de la que quizá todavía no estaríamos completamente liberados. A partir de ese momento, nombrar el sexo se habría tornado más difícil” (Foucault, 1998: 13). Desde ese momento¹, la sexualidad habría quedado reducida a su función reproductora dentro de la pareja legítima; y toda expresión de la sexualidad que se hubiera dado fuera de la pareja o sin función reproductora, habría sido castigada, reprimida, censurada, condenada al silencio.

Foucault se pregunta hasta qué punto o en qué medida esto es una realidad histórica. Considera que desde finales del siglo XVII se ha incitado a hablar de sexo cada vez más.

Más que la uniforme preocupación de ocultar el sexo [...] lo que marca a nuestros tres últimos siglos es la variedad, la amplia dispersión de los aparatos inventados para hablar, para hacer hablar del sexo, para obtener que él hable por sí mismo, para escuchar, registrar, transcribir y redistribuir lo que se dice. (Foucault, 1998: 23)

Con la aparición, en el siglo XVIII, de lo que Foucault denomina “dispositivo de sexualidad”, comenzaron a funcionar diversas técnicas de poder sobre la sexualidad; técnicas que iban más allá de la división entre lo permitido y lo prohibido. “El discurso y el sexo han sido conectados a través de un complejo dispositivo que no se agota en la ley de prohibición” (Romero, 2015: 7). Desde la aparición de este dispositivo, muchas disciplinas comenzaron a integrar el sexo en sus discursos y a hacerse cargo de él: la medicina, la psiquiatría, la justicia penal... El sexo pasó a ser algo de lo que el poder

¹ ¿Por qué la hipótesis represiva sitúa el comienzo de la represión en el siglo XVII? “Al hacer que nazca la edad de la represión en el siglo XVII, después de centenas de años de aire libre y libre expresión, se lo lleva a coincidir con el desarrollo del capitalismo” (Foucault, 1998: 7). La represión de la sexualidad queda explicada por el momento en que se sitúa su aparición: el capitalismo no puede permitir que la fuerza de trabajo se desperdicie empleándose en actividades sexuales y reprime dichas actividades, exceptuando las necesarias para la reproducción de la especie. Así, la dedicación al trabajo se hace intensiva y la dedicación a actividades sexuales queda limitada a las necesarias para generar nuevos individuos.

público debía hacerse cargo, revistiéndose de una importancia desmesurada. Foucault afirma que hay mecanismos de poder para los cuales esta puesta en discurso del sexo es necesaria (Foucault, 1998: 58). Así, “lo esencial es la multiplicación de discursos sobre el sexo en el campo de ejercicio del poder mismo” (Foucault, 1998: 13).

Desde el siglo XVIII el sexo no ha dejado de provocar una especie de eretismo discursivo generalizado. Y tales discursos sobre el sexo no se han multiplicado fuera del poder o contra él, sino en el lugar mismo donde se ejercía y como medio de su ejercicio. (Foucault, 1998: 22)

“Fue a través de este dispositivo como, a modo de verdad del sexo y sus placeres, pudo aparecer algo como la ‘sexualidad’” (Foucault, 1998: 41).

La “sexualidad”: correlato de esa práctica discursiva lentamente desarrollada [...]. La sexualidad se definió “por naturaleza” como: un dominio penetrable por procesos patológicos, y que por lo tanto exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones que descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hay que desemboascar y, a la vez, escuchar. (Foucault, 1998: 41-42)

De esta manera, “Foucault desecha la tesis de una sexualidad objeto de represión por parte del poder, para venir a desvelarla más bien como producto mismo del poder y del saber” (Posada, 2015: 11). La sexualidad no solo no es reprimida por el poder, sino que aparece tal y como la comprendemos a raíz de las relaciones entre saber y poder.

Foucault busca librarse de la concepción jurídico-discursiva del poder, propia de la hipótesis represiva. Esta concepción define la relación entre poder y sexualidad como una relación negativa en que el poder divide el sexo en lícito e ilícito, poniendo límites al mismo y prohibiendo, siempre en forma de ley, algunas de sus manifestaciones. Esta concepción del poder lo presenta como monótono, otorgándole únicamente la capacidad de poner límites y prohibir, pero no de producir. Ahora bien: según afirma Foucault, el poder, en las sociedades modernas, ha desarrollado en su relación con la sexualidad diversas estrategias no reducibles al derecho ni a la prohibición.

No hay que describir la sexualidad, como un impulso reactivo, extraño por naturaleza e indócil por necesidad a un poder que, por su lado, se encarniza en someterla y a menudo fracasa en su intento de dominarla por completo. Aparece ella más bien como un punto de pasaje para las relaciones de poder, particularmente denso: entre hombres y mujeres, jóvenes y viejos, padres y progenitura, educadores y alumnos, padres y laicos, gobierno y población. En las relaciones de poder la sexualidad no es el elemento más sordo, sino, más bien, uno de los que están dotados de la mayor instrumentalidad: utilizable para el mayor número de maniobras y capaz de servir de apoyo, de bisagra, a las más variadas estrategias. (Foucault, 1998: 62)

El poder no pretende la desaparición de lo que controla, sino que multiplica y expande aquello que quiere vigilar, instalando así centros de poder. Como afirma Posada (2015: 11):

Desde esta perspectiva, no cabe hablar de un sujeto que luche por liberarse de la represión, ya que sexualidad y sujeto no constituyen el “afuera” del poder que los reprime, sino que son efectos y, por lo mismo, constructos del poder mismo en su positividad.

Este tipo de poder no responde al modelo jurídico-discursivo: es el biopoder. El biopoder se hace cargo de la vida, pero ya no en el sentido de la capacidad de acabar con ella como castigo ante la desobediencia a una ley, sino en el sentido de la capacidad de acceder al cuerpo vivo. La biopolítica sería “lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (Foucault, 1998: 85). Una consecuencia del desarrollo del biopoder fue la creciente importancia del juego de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley. Si bien el castigo ante la desobediencia a la ley es la muerte, un poder que se hace cargo de la vida no puede funcionar continuamente con la amenaza de la muerte: necesita desarrollar otros mecanismos continuos, reguladores y correctivos. Así entra en juego la norma, que es ajena a ese tipo de leyes cuya desobediencia se castiga con la muerte (Foucault, 1998: 86). El sexo es, para el biopoder, la vía de acceso al cuerpo individual y a la vida de la especie. “El sexo se convirtió en blanco central para un poder organizado alrededor de la administración de la vida y no de la amenaza de muerte” (Foucault, 1998: 87-88).

De esta manera, Foucault niega la hipótesis represiva, si bien, como se ha mencionado, esta había sido negada previamente por las feministas radicales. Según Rodríguez (2004: 210), Foucault no considera que el género sea un elemento relevante en el fenómeno de la sexualidad, por lo que no ofrece pautas para analizar las relaciones de poder propias del patriarcado. Como afirman Varela y Álvarez-Uría (1977: 99), para Foucault “el poder no se identifica [...] con un sistema general de dominación ejercido por un individuo o por un grupo sobre los otros y cuyos efectos atravesarían todo el cuerpo social”. Romero (2015: 12) considera que para este filósofo el poder no es algo que se posea, sino algo puramente relacional que no puede ser situado en un lugar privilegiado: el poder no responde a una estructura constante.

La sexualidad ha pasado a ser un ámbito de la vida dotado de una relevancia extrema, lo que la ha convertido en un espacio privilegiado donde se ancla el poder. La filosofía no queda al margen de este dispositivo de la sexualidad, sino que colabora en la creación y el control de la misma. Los filósofos, como afirma Puleo (1992: 2), pueden considerarse agentes culturales que no se limitan a reflejar las realidades de su época de manera sistemática, sino que como creadores de pensamiento, también las configuran. Esta es la perspectiva desde la que se analizarán, en la primera parte del presente trabajo de investigación, las conceptualizaciones de la sexualidad, del deseo sexual masculino y de la violencia sexual de diversos filósofos previos a la etapa conocida como “revolución sexual”. El objetivo de este análisis es comprender cómo sus conceptualizaciones han colaborado en la construcción de una sexualidad en que se reproducían las relaciones de poder propias del patriarcado, legitimando o justificando la violencia sexual contra las mujeres. Por ello, de la mano de Puleo:

Comenzaremos entonces nuestro recorrido por el discurso filosófico de la sexualidad en ese particular momento en que esta última pasa a ocupar un lugar destacado dentro de la Metafísica. Este “ascenso” ontológico se produce en un momento especialmente favorable para ello: cuando la razón entra en crisis y el pensamiento se siente incapaz de reconocer en la existencia un sentido que trascienda los mecanismos ciegos de la naturaleza. (Puleo, 1992: 10-11)

1.2. Schopenhauer y la voluntad de vivir, chivo expiatorio de la violencia sexual

En la filosofía de Schopenhauer, que publica *El mundo como voluntad y representación* en 1819, se encuentra una justificación de la violencia sexual por medio de la referencia a la naturaleza y a la voluntad de vivir, fuerza que el mismo Schopenhauer postula. En este primer momento, el varón aparece vinculado a la cultura, a lo humano, y la mujer a la naturaleza, a lo animal. Esta naturaleza está connotada de manera negativa. Como afirma Puleo (1991: 91), la metafísica de la sexualidad schopenhaueriana eleva a reflexión conceptual muchos sentimientos e ideas comunes en su época sobre las mujeres y el matrimonio, dotándolos de coherencia teórica.

1.2.1. La sexualidad como manifestación más perfecta de la voluntad de vivir

Cuando la razón y su estatus comienzan a entrar en crisis, Schopenhauer pone en su lugar la voluntad de vivir. La voluntad de vivir es, en palabras de Puleo, “la esencia de toda manifestación fenoménica” (1992: 16); es decir, la esencia de todo lo humano y, a un nivel más general, de todo lo natural.

Para Schopenhauer, filósofo pesimista, la vida de las especies es un círculo constante de insatisfacción, un continuo retardar la muerte, un ciclo de dolor y hastío. Siendo así la vida, ¿por qué los individuos se reproducen? ¿Qué les lleva a condenar a la existencia a nuevos individuos?

Es la voluntad de vivir la que desea la reproducción de las especies. Esa voluntad individual que lleva a cada ser vivo a reproducirse es una manifestación (fenómeno) de la voluntad de vivir (cosa en sí). Así, aun siendo la vida de las especies un ciclo de insatisfacción constante, los seres vivos se reproducen porque sienten un impulso sexual detrás del cual está la voluntad de vivir. “Esa soberana fuerza, que atrae exclusivamente, uno hacia otro, a dos individuos de sexo diferente, es la voluntad de vivir, manifiesta en toda especie” (Schopenhauer, 1998: 12).

Schopenhauer establece una relación entre la voluntad de vivir y la sexualidad que no solo explica por qué los seres vivos se reproducen, sino que otorga a esta última un lugar privilegiado: la sexualidad es el terreno donde más claramente se manifiesta la voluntad de vivir.

El instinto sexual es la manifestación más perfecta y el tipo más claramente expresado de la voluntad de vivir, y esto concuerda con el hecho de que de ese instinto nacen los individuos, por lo que ha de tener primacía sobre todos los demás deseos del hombre natural. (Schopenhauer, 2010b: 559)

“La sexualidad se convierte en clave ontológica. Por ella, la Voluntad de vivir se perpetúa en la cadena de las generaciones que es también la cadena de sufrimientos” (Puleo, 1991: 78). La satisfacción del impulso sexual es, para Schopenhauer, “la más decisiva *afirmación de la voluntad de vivir* puramente y sin mezcla [...]. En el impulso sexual se expresa de un modo más intenso que en ninguna otra parte la esencia íntima de la naturaleza, la voluntad de vivir” (2010a: 377-379). Ahora bien: este impulso sexual, ¿en qué consiste, en concreto? ¿De qué impulso se trata?

1.2.2. El deseo sexual masculino como necesidad y la penetración como posesión de la mujer

Si bien Schopenhauer va a afirmar que las mujeres únicamente existen para propagar la especie (1998: 49), por lo que su fin último es la reproducción, cuando habla del impulso sexual que lleva a los seres vivos a reproducirse se está refiriendo a un impulso sexual de los varones². Al estar este impulso sexual directamente relacionado con la reproducción, es posible traducirlo, en concreto, en el deseo de practicar la penetración. Este deseo sexual masculino, en palabras de Schopenhauer:

...no sólo es el más fuerte, sino, incluso específicamente, más potente que cualquier otro. Se lo supone siempre tácitamente como necesario e inevitable, y no es, como otros deseos, una cuestión de gusto o de humor. Pues es el deseo que constituye incluso la esencia del hombre. (Schopenhauer, 2010b: 558)

Schopenhauer se refiere al deseo sexual masculino de practicar la penetración como un “éxtasis arrebatador que se apodera de un hombre” (2010b: 586). El deseo sexual masculino queda conceptualizado como una fuerza imparabla, como algo externo al hombre, que le posee y le domina desde fuera, producido por la propia voluntad de vivir. Schopenhauer (1998: 10) conceptualiza la penetración como la posesión por parte del varón del cuerpo de la mujer. Lo que el varón siente sería, en palabras de Puleo, “un violento deseo de posesión del cuerpo femenino” (1992: 34); “todo el interés que guía al hombre es la posesión del cuerpo de la mujer deseada” (1992: 83).

1.2.3. Las mujeres: trampa de la voluntad de vivir

Ahora bien: por mucho que la voluntad de vivir domine al hombre y le haga sentir impulsos sexuales y deseos de reproducirse, satisfacer esos impulsos sexuales es un

² Es posible comprobarlo claramente no solo en *El mundo como voluntad y representación*, sino también en *El amor, las mujeres y la muerte*. En esta última obra, publicada en 1819, al tratar este asunto, Schopenhauer se plantea claramente la pregunta de por qué el varón siente las pasiones amorosas hacia las mujeres tal y como las siente, de por qué ese impulso sexual hacia ellas “hace del hombre honrado un hombre sin honor, del fiel un traidor” (1998: 9).

comportamiento opuesto a la verdadera bondad, pues condena a otro ser vivo al sufrimiento que es la vida (Schopenhauer, 2010a: 377-378). El ascetismo es, por tanto, la opción más correcta éticamente, mientras que dejarse llevar por esos impulsos sexuales dictados por la voluntad de vivir es la opción menos correcta³.

¿Cómo consigue la voluntad de vivir engañar al varón para que se reproduzca? ¿Qué es lo que desencadena ese deseo sexual masculino arrebatador e imparable? “El varón se ve arrastrado a él (al acto sexual) por la mujer, que es la trampa que la especie pone al individuo” (Puleo, 1991: 37). La mujer es la trampa que utiliza la voluntad de vivir para que el varón sienta deseo sexual y tenga descendencia. Al fijarse en una mujer, el varón cree estar siguiendo sus fines individuales, sin ser consciente de que únicamente está siendo dominado por la voluntad de vivir, que usa el cuerpo de una mujer para engañarle y alcanzar su objetivo.

El éxtasis arrebatador que se apodera de un hombre al ver a una mujer cuya belleza responde a su ideal, y que le embelesa haciéndole creer que la unión con ella será el mayor bien, es justamente el sentido de la especie. (Schopenhauer, 2010b: 586)

Schopenhauer responsabiliza a las mujeres de despertar ese deseo sexual que domina a los varones, que quedan en la posición de víctimas manipuladas por la voluntad de vivir.

Las mujeres son, además, seres inferiores por naturaleza.

Las mujeres son el sexus sequior, el sexo segundo desde todos los puntos de vista, hecho para estar a un lado y en segundo término. [...] La naturaleza, al separar la especie humana en dos categorías, no ha hecho iguales las partes. (Schopenhauer, 1998: 52)

Schopenhauer considera que, debido a su inferioridad natural, las mujeres no deberían tener los mismos derechos que los de los hombres (1998: 53), y que “las leyes que rigen al matrimonio de Europa suponen a la mujer igual al hombre, y así tienen un punto de partida falso” (1998: 54). Europa se ha concedido a la mujer “derechos superiores a su naturaleza” (Schopenhauer, 1998: 55). Las mujeres “permanecen toda su vida niños grandes, una especie de intermedio entre el niño y el hombre” (Schopenhauer, 1998: 45). En realidad, “las mujeres únicamente han sido creadas para la propagación de la especie” (Schopenhauer, 1998: 49), y por ello deben dedicarse a los cuidados de la infancia, a obedecer al varón, a tener paciencia y a cuidar de él (Schopenhauer, 1998: 45). Su única cualidad es la belleza, que les sirve para engañar a un varón y conseguir que las mantenga; cualidad que pierden cuando lo han conseguido (Schopenhauer, 1998: 46). A las mujeres, afirma, hay que reducirlas a su verdadero papel: el de seres subordinados (Schopenhauer, 1998: 56).

³ ¿Conocía Schopenhauer la existencia de métodos anticonceptivos? Sí, pero estaba en contra de su uso. Schopenhauer (2010b: 581) considera que el impulso sexual, al estar mediado por la voluntad de vivir, ya implica la idea del nuevo ser vivo que sería producto del acto sexual. El deseo sexual ya está partiendo de la propia idea de la descendencia; aunque la criatura no llegue a engendrarse de hecho, como fenómeno, ya existe como idea. Por ello, Schopenhauer rechaza cualquier método anticonceptivo y también condena el aborto. Ambas son soluciones parciales e insuficientes con las que los seres humanos tratan de evitar el fenómeno del nacimiento de un nuevo ser, cuando lo que deben hacer es evitar, por medio del ascetismo, lo que hay tras dicho nacimiento: la producción de la idea de la descendencia.

1.2.4. Los grados del instinto sexual

Schopenhauer distingue dos grados dentro del instinto sexual: el grado inferior es el simple deseo sexual, y el grado superior es la pasión amorosa. En el simple deseo sexual la voluntad de vivir busca únicamente la reproducción, por lo que el énfasis está en tener la mayor cantidad de parejas sexuales sin que haya una selección detallada de cuáles; en la pasión amorosa, la voluntad de vivir hace que el varón se fije en una mujer con quien tendrá la mejor de todas las posibles descendencias.

En realidad, lo que hay tras ambos grados del instinto sexual es la voluntad de vivir, que produce en el varón un deseo sexual que hace que se reproduzca. En ambas, el varón siente el deseo de mantener relaciones sexuales, pero cuando se da la pasión amorosa, siente un enamoramiento. Este enamoramiento, en realidad, es falso: lo produce la voluntad de vivir para que el varón no pueda negarse a cumplir sus deseos. Schopenhauer argumenta que tras el enamoramiento hay un simple deseo sexual haciendo referencia a que el varón siente una gran insatisfacción y desapego hacia la mujer tras mantener relaciones sexuales con ella: “una vez satisfecha su pasión, todo amante experimenta un especial desengaño: se asombra de que el objeto de tantos deseos apasionados no le proporcione más que un placer efímero, seguido de un rápido desencanto” (Schopenhauer, 1998: 17). Al terminar las prácticas sexuales, el varón se da cuenta de que esa satisfacción habría sido exactamente igual con cualquier otra mujer (Schopenhauer, 2010b: 587; Schopenhauer, 2010b: 597). Estas, dice Schopenhauer (1998: 46), gozan de una gran belleza el tiempo suficiente para “arrastrar” a un hombre a “cargar legalmente con ellas”. La naturaleza le da a la mujer ciertas “armas” para conseguirlo, pero “solo durante el tiempo preciso”. Así “después de dos o tres partos, la mujer pierde su belleza”, que era aquello con lo que había conseguido engañar al hombre, pues esta cualidad ya ha cumplido su función.

La voluntad de la especie es hasta tal punto más fuerte que la del individuo, que el amante cierra los ojos ante todas aquellas cualidades aborrecibles, lo olvida todo, todo lo ignora y se une para siempre con el objeto de su pasión: de tal modo le ciega su ilusión, ilusión que desaparece cuando se ha cumplido la voluntad de la especie, dejando tras de sí a una esposa aborrecible. Sólo de este modo se explica que con frecuencia hombres muy razonables, y a veces eminentes, estén unidos a arpías y sargentas, sin que podamos entender cómo han podido hacer esa elección. (Schopenhauer, 2010b: 602)

Schopenhauer considera que el matrimonio hará infelices a los varones, pues tras reproducirse, el enamoramiento se rompe y los varones se ven unidos a una mujer a la que acaban odiando. Schopenhauer narra este engaño en tono trágico: el varón está siendo víctima de la voluntad de vivir, que ha puesto a la mujer como trampa para que se reprodujera. Lo que viva la mujer no es relevante, pues las mujeres no son sujetos en su discurso.

Schopenhauer integra en su argumentación la idea de que los varones pierden el interés por las mujeres después de las relaciones sexuales mientras que las mujeres se enamoran, así como la idea de que, para los varones, lo relevante es el sexo, mientras

que para las mujeres lo es el amor. El filósofo justifica estas ideas haciendo referencia a la naturaleza.

El varón por naturaleza tiende en el amor a la inconstancia, y la mujer a la constancia. El amor del varón disminuye notablemente desde el momento en que obtiene satisfacción; casi cualquier otra mujer lo excita más que la que ya posee; desea el cambio. El amor de la mujer, por el contrario, aumenta desde ese mismo momento. Esto es una consecuencia del objetivo de la naturaleza, orientada al mantenimiento de la especie y por ello a su mayor multiplicación posible. (Schopenhauer, 2010b: 588-589)

Siguiendo esta argumentación, Schopenhauer va a afirmar que el matrimonio es antinatural para el varón. Él es polígamo por naturaleza porque puede fecundar a muchas mujeres en poco tiempo. Por ello la fidelidad masculina es algo artificial, y es parte de la naturaleza masculina ser infiel. Por su parte, las mujeres necesitan tener cerca un varón que las proteja a ellas y a su descendencia, y su adulterio será absolutamente injustificable ya que no hay nada natural que lo explique⁴.

El hombre podría engendrar cómodamente al año más de cien niños si otras tantas mujeres le estuvieran disponibles; la mujer, con un número igual de hombres, sólo podría traer al mundo un niño, salvo en el caso de gemelos. Por eso él siempre anda buscando otras mujeres; ella, sin embargo, se apega férreamente a un solo hombre, pues la naturaleza la lleva por instinto y sin reflexión a conservar al protector y al procurador de alimentos de la futura cría. En consecuencia, la fidelidad conyugal es artificial en el hombre y natural en la mujer; por ello, el adulterio en la mujer, tanto objetivamente, por sus consecuencias, como subjetivamente, por ir contra la naturaleza, es mucho más imperdonable que en el hombre. (Schopenhauer, 2010b: 588-589)

1.2.4.1. La elección de pareja

Según Schopenhauer, las causas por las que se explica la elección de una pareja pueden ser absolutas o relativas. Las causas absolutas son parámetros válidos para cualquier persona, aunque son diferentes dependiendo de si quien elige es un hombre o una mujer.

Schopenhauer se detiene más a analizar las consideraciones absolutas que rigen las elecciones de los hombres que las que rigen las de las mujeres. Con respecto a las consideraciones absolutas que guían las elecciones de los varones, Schopenhauer afirma que son la edad, la salud, la estructura ósea, la gordura moderada y la belleza del rostro, dado que están muy relacionadas con la capacidad reproductiva. Lo relevante para que

⁴ Este tipo de argumentaciones no son inocuas. Como señala Puleo (1992:51), esta concretamente tuvo reflejo en el Código civil napoleónico durante el siglo XIX, que “perdona al marido que mata a la adúltera y castiga sólo con una multa al esposo que engaña a su mujer”, y que considera adúltera a la mujer que tiene relaciones sexuales extramatrimoniales en una ocasión, mientras que considera adúltero al hombre únicamente cuando la pareja extramatrimonial de éste vive en la misma casa en que vive el matrimonio. Este código se mantuvo hasta el siglo XX, influyendo en los posteriores, que lo tomaron como referencia.

una mujer sea escogida por un varón para cumplir la función para la que ha sido creada (la reproducción) es que tenga un cuerpo bello que despierte el deseo sexual masculino. Lo que despierta el instinto sexual en los varones y, por tanto, lo que hace que estos las elijan, es la belleza de las mujeres (Schopenhauer, 2010b: 586).

Con respecto a la edad, Schopenhauer afirma:

En general, la edad que nos resulta válida va desde el año de la primera menstruación hasta el de la última, pero le damos decididamente prioridad al período comprendido entre los dieciocho y los veintiocho. Fuera de los límites indicados, ninguna mujer puede excitarnos: una vieja, es decir, una mujer que ya no tiene la menstruación, sólo nos inspira aversión. La juventud sin belleza tiene todavía su atractivo, pero no la belleza sin juventud. Evidentemente, el objetivo inconsciente que nos guía aquí es la posibilidad de procrear. (Schopenhauer, 2010b: 589)

Schopenhauer no se detiene a dar explicaciones de por qué, si lo relevante es la capacidad reproductiva de la mujer, los varones prefieren mujeres entre dieciocho y veintiocho años. Lo relevante, más que el hecho de que estén en un momento de su vida fértil, es que sean muy jóvenes, menores de treinta años.

Cuando se detiene a hablar de la salud de las mujeres, en realidad hace referencia a la belleza: la mujer bella está sana y puede reproducirse, y por eso gusta a los varones; si tiene ciertas características que no resultan atractivas sexualmente para los varones es porque no está sana ni es apta para la reproducción. Esto le resulta “evidente”: lo sabe su instinto masculino.

Una mujer alta y flaca es repulsiva de un modo sorprendente. Los pechos bien redondos y de buena forma ejercen una notable fascinación sobre los hombres [...]. Por el contrario, mujeres gordas con exceso excitan repugnancia en nosotros, porque ese estado morboso es un signo de atrofia del útero, y por consiguiente una señal de esterilidad. No es la inteligencia quien sabe esto, es el instinto. (Schopenhauer, 1998: 21)

Lo importante para que las mujeres sean elegidas por los varones es que sean jóvenes y bellas. Las mujeres quedan reducidas a cuerpos cuya característica más relevante es ser o no atractivos sexualmente para los varones. Schopenhauer habla en tono despectivo de las mujeres que no despiertan en él un deseo sexual. Siendo la única función de las mujeres reproducirse, es decir, despertar el deseo sexual masculino, cuando lo despiertan son viles porque son la trampa con que la voluntad de vivir engaña al varón, y cuando no, son seres repulsivos que generan aversión.

Entre las causas absolutas que guían las elecciones de las mujeres también está la edad. Ahora bien, ellas “dan preferencia al hombre entre treinta y treinta y cinco años” (Schopenhauer, 2010b: 591) y “lo que más las seduce es la fuerza del hombre y el valor a ella ligado, pues estos rasgos prometen la procreación de hijos fuertes y, al mismo tiempo, un valiente protector de ellos” (Schopenhauer, 2010b: 591). Lo que buscan las mujeres es un protector. “De ahí que a menudo las mujeres amen a hombres feos, pero nunca a un hombre poco masculino, pues ellas no podrían neutralizar los defectos de

éste” (Schopenhauer, 2010b: 591). Las características físicas de los varones, sean cuales sean, son menos relevantes que su adaptación a la masculinidad.

1.2.5. La voluntad de vivir, chivo expiatorio de la violencia sexual

1.2.5.1. Justificación de la violencia sexual contra menores

Cuando Schopenhauer se enfrenta al tema de los abusos sexuales a menores, comienza diciendo lo siguiente:

No es sólo antinatural, sino también abyecta en sumo grado; una monstruosidad que produce repugnancia, un acto en el que sólo una naturaleza humana totalmente perversa, desequilibrada y degenerada podría caer una vez, y que se habría repetido como mucho en ciertos casos aislados. (Schopenhauer, 2010b: 608)

Prosigue diciendo que “si nos remitimos a la experiencia, encontramos justo lo contrario: vemos este vicio, a pesar de su abyección, plenamente activo en todas las épocas y países del mundo y practicado con frecuencia” (Schopenhauer, 2010b: 608). El filósofo ofrece ejemplos que muestran que la pederastia ha estado más presente en muchos momentos de la historia que el amor a las mujeres; relata que hicieron falta normas muy violentas para “poner freno al vicio” (Schopenhauer, 2010b: 609) y que, a pesar de esas normas, no se consiguió. La conclusión es la siguiente:

A decir verdad, si ese vicio es tan universal y se ha resistido siempre a ser erradicado, ello demuestra que, de alguna manera, también tiene su origen en la naturaleza humana, porque sólo ésta puede ser la razón de que aparezca invariablemente en todo tiempo y lugar. (Schopenhauer, 2010b: 610)

La argumentación es clara: la pederastia parece antinatural, pero como ha existido siempre y es difícil de erradicar, debe de ser natural. Una vez ha afirmado que es natural, Schopenhauer pasa a justificar los abusos sexuales a menores cometidos por varones haciendo referencia a la naturaleza:

Que algo tan radicalmente antinatural y tan opuesto a los más importantes y fundamentales fines de la naturaleza tenga su fuente en la misma naturaleza, es una paradoja tan inaudita que su explicación se presenta como un problema difícil que, sin embargo, aclararé ahora desvelando el secreto natural en que se funda. (Schopenhauer, 2010b: 610)

El secreto es el siguiente: Schopenhauer considera que el deseo sexual surge del sistema ganglionar, que influye en el cerebro. Cuando la voluntad de vivir hace que aparezca este deseo en el sistema ganglionar, el cerebro se fija en un individuo concreto del sexo opuesto. Ahora bien: ¿por qué son los varones quienes “se fijan” en menores, y no las mujeres? Schopenhauer considera que en el hombre el sistema ganglionar influye sobre el cerebro menos directamente que en la mujer, al estar este más alejado

de la naturaleza que aquella⁵. Esta mayor independencia en los hombres hace que el margen de error a la hora de fijarse en un individuo concreto para satisfacer el deseo sexual sea mayor que en las mujeres, en las que ese error es muy improbable. “Se ve que la mujer tiene un instinto más que el hombre, y que también el sistema ganglionar está en ella más desarrollado” (Schopenhauer, 2010b: 588). En la pederastia, el cerebro del varón “se equivoca” al fijar su objetivo: “el sentido de la belleza que le guía instintivamente en la elección de la persona que ha de procurarle la satisfacción sexual se extravía cuando degenera en pederastia” (Schopenhauer, 2010b: 588). De esta manera, Schopenhauer justifica los abusos sexuales a menores cometidos por varones refiriéndolos a un aspecto “anatómico”, natural: los varones abusan de menores porque, al estar más alejados de la naturaleza, están menos afectados por el sistema ganglionar que por el cerebro; las mujeres no lo hacen porque están más afectadas por el sistema ganglionar.

1.2.5.2. Justificación de la violencia sexual contra las mujeres

Postulando la voluntad de vivir, la violencia sexual en el discurso de Schopenhauer se conceptualiza de manera que el varón, cuando la ejerce, lo hace porque está dominado por la voluntad de vivir y eso escapa de su control⁶: la mujer es una trampa de esta voluntad de vivir tan fuerte que el varón no es capaz de escapar.

La voluntad de vivir es la responsable de que los varones “persigan” a las mujeres con las que quieren mantener relaciones sexuales:

No es una hipérbole que un amante llame crueldad a la frialdad de la amada y a la alegría de su vanidad, que aumenta con el sufrimiento de él. Pues está bajo la influencia de un impulso que, emparentado con el instinto de los insectos, le obliga a perseguir irresistiblemente, a pesar de todos los consejos de la razón, su objetivo, dejando todo lo demás de lado: no puede evitarlo. (Schopenhauer, 2010b: 603)

Schopenhauer alimenta esta fantasía del patriarcado que, como afirma De Miguel (2015a: 274) pinta a los varones como pobres víctimas indefensas ante la crueldad y la manipulación de las mujeres. En estos casos, el varón está tan dominado por la voluntad de vivir que no puede resistirse a perseguir a esa mujer. Schopenhauer consigue

⁵ Schopenhauer emplea esta idea para hablar de la homosexualidad: la mayor independencia en los hombres entre el sistema ganglionar y el cerebro hace que puedan “equivocarse” a la hora de concretar su deseo sexual en un individuo y sentirse atraídos por otro varón. En el caso de las mujeres, al estar influidas más directamente por dicho sistema, el margen de error es menor; por eso Schopenhauer no contempla, influido por las creencias de su época, las relaciones lésbicas.

⁶ Hay una contradicción clara en que, siendo el varón ese ser más independiente de su naturaleza animal que la mujer, se vea dominado por un deseo sexual producido por la voluntad de vivir hasta tal punto que no tenga posibilidad alguna de controlar sus actos. ¿Cómo es posible que él, que está tan alejado de sus “instintos naturales”, se vea arrastrado por un deseo sexual incontrolable? ¿No sería esto muestra precisamente de que no está tan alejado de ese estado natural? El concepto de “doble vínculo”, desarrollado por Amorós, permite dar cuenta de esta contradicción: quienes tienen en su poder la capacidad de nombrar y definir los géneros (es decir, los varones) lo harán de manera que lo masculino siempre quede por encima de lo femenino, aunque eso rompa la coherencia interna de su discurso.

mostrar al varón como víctima de esta persecución afirmando que, en realidad, él no quiere hacerlo: lo hace dominado por la voluntad de vivir. Incluso cuando el varón llega a asesinar a esa mujer, lo hace dominado por la voluntad de vivir:

Pues en el fondo él no busca su interés, sino el de un tercero que está todavía por nacer [...]. Finalmente, el amor es compatible incluso con el odio más extremo hacia su objeto [...]. Tal es el caso cuando un amante apasionado, a pesar de todos sus esfuerzos y súplicas, no recibe la más mínima atención [...]. El odio a la amada que entonces se enciende llega a veces tan lejos, que el hombre la mata y luego se mata a sí mismo. Anualmente suele darse un par de casos de esta clase: se los encontrará en los periódicos franceses e ingleses. (Schopenhauer, 2010b: 602-603)

El instinto sexual en el varón puede presentarse de manera que él sienta un enamoramiento producido por la voluntad de vivir que, finalmente, no es real: es solo el deseo de reproducirse, es decir, de mantener relaciones sexuales, con una mujer con quien la descendencia sería la mejor posible. La voluntad de vivir genera ese enamoramiento para que el varón no pueda negarse a cumplir sus designios. En estos casos el varón, descontrolado por el impulso sexual imparable que genera en él la voluntad de vivir, es capaz de “comprar” con “regalos” a la mujer de la que se ha “enamorado” para mantener relaciones sexuales con ella a pesar de la repugnancia que ella muestre, o es capaz de violarla. Si el varón viola a la mujer de la que se ha enamorado es porque el hijo que nacerá de esa violación es la mejor de todas las descendencias posibles: es la voluntad de vivir la que desea que eso suceda, no el varón. Schopenhauer es consciente de esta “repugnancia” de las mujeres en los casos de violación, pero hace referencia a ella como un dato irrelevante del que no se desprende ninguna reflexión: las emociones, los deseos, la libertad o la autonomía de las mujeres son irrelevantes.

El enamoramiento no procura otra cosa que la procreación de un individuo de una determinada índole, como lo prueba ante todo el hecho de que lo esencial no es el amor correspondido, sino la posesión, es decir, el goce físico. La seguridad del amor correspondido no puede consolar en modo alguno de la ausencia de goce físico, y más de un amante se ha pegado un tiro en tal situación. Por el contrario, las personas profundamente enamoradas, cuando no logran ser correspondidas, se contentan con la posesión, es decir, con el goce físico. Esto lo prueban todos los matrimonios a la fuerza, igualmente los casos en que se compra el favor de una mujer con grandes regalos y otros sacrificios, sin tener en cuenta la repugnancia que muestra la mujer; y, por último, los casos de violación. (Schopenhauer, 2010b: 582)

Una prueba de lo fuerte que es ese deseo sexual que se apodera del varón es que los hombres, víctimas de su propio deseo, pueden llegar a suicidarse cuando la mujer de la que se han enamorado no quiere mantener relaciones sexuales con ellos (algo con lo que los varones se contentarían, pues es lo que dicta la voluntad de vivir: su objetivo es que ese hombre y esa mujer mantengan relaciones sexuales).

Schopenhauer está conceptualizando un deseo sexual masculino en que la sensación a la que llama “enamoramiento” es compatible con la violencia hacia la mujer de la que está “enamorado”. El filósofo afirma que el varón, cuando ejerce violencia sexual, lo hace dominado por la voluntad de vivir: él no es responsable de ejercer violencia sexual, sino que está siendo la víctima de esa esencia que el propio Schopenhauer ha postulado.

Antes que no conseguir su objeto, con menosprecio de toda razón, sacrifica a menudo la felicidad de su vida. No retrocede ante un matrimonio insensato, ni ante relaciones ruinosas, ni ante el deshonor, ni ante actos criminales, adulterio o violación. Y eso únicamente por servir a los fines de la especie, bajo la soberana ley de la naturaleza. (Schopenhauer, 1998: 16)

El deseo sexual masculino que posee al varón desde fuera es tan fuerte que él, víctima del mismo, puede llegar a violar a la mujer de la que se ha “enamorado”, sacrificando su propia felicidad. La culpable de todo esto es la voluntad de vivir.

Schopenhauer postula una esencia sobrenatural y sobrehumana que va a ser utilizada para justificar cualquier violencia ejercida por los varones. El varón es el sujeto de su discurso, y es superior a la mujer, que queda reducida a un ser cuya única función es la reproducción y cuya característica más relevante es ser o no sexualmente atractiva para los varones.

Schopenhauer conceptualiza el deseo sexual masculino como una fuerza sobrenatural que posee al varón, a la que este no puede resistirse. El impulso sexual masculino es un deseo de poseer los cuerpos de las mujeres por medio de la penetración, y está producido por esa esencia sobrehumana que es la voluntad de vivir. El varón no solo deja de ser responsable de la violencia sexual que ejerza movido por ese deseo sexual: lleva a ser conceptualizado por Schopenhauer como víctima, pues está siendo engañado por la voluntad de vivir. En realidad, él no quiere hacerlo, no está siendo dueño de sus actos: es esa voluntad de vivir la que le lleva a hacerlo, seleccionando la mujer hacia la que el varón va a sentirse sexualmente atraído porque la descendencia que nazca de su unión será la mejor posible.

La voluntad de vivir se sirve de las mujeres para controlar a los varones: son ellas quienes despiertan en el varón ese deseo sexual irrefrenable que les lleva a ejercer violencia sexual. Ellas, además, usan sus cuerpos para conseguir engañar al varón y que este las mantenga. El “enamoramiento” de los varones hacia las mujeres, que es otro engaño de la voluntad de vivir tras el que únicamente hay deseo sexual, es compatible con el ejercicio de violencia contra ellas.

Schopenhauer postula una esencia de toda manifestación fenoménica que va a ser utilizada para justificar la violencia ejercida por los varones contra las mujeres con quienes quieren mantener relaciones sexuales. Cualquier cosa que ellos hagan (perseguir las, violar las, asesinar las), no solo es justificada por este filósofo, sino que es conceptualizada como una situación en que los varones son las víctimas, dado que lo hacen dominados por la voluntad de vivir.

1.3. Bataille y el *erotismo*, conceptualización del coito sobre el modelo de la violación

Bataille, teórico de la transgresión, es el gran filósofo del erotismo. Según afirma Puleo (1992: 58), si bien con el pesimismo, el acceso a la verdad pasaba por reconocer a la mujer como la trampa de la voluntad de vivir, con el erotismo transgresivo, el acceso a la verdad pasa por el rechazo de un falso orden femenino y la reivindicación de lo que hay tras él. En este momento, la naturaleza que hay tras esa cultura femenina inauténtica, injusta con el varón, es masculina, y el varón debe imponerse sobre dicha cultura.

Bataille pone en el centro de su sistema un erotismo que, como se va a analizar, va ligado al ejercicio de la violencia sexual contra las mujeres.

El erotismo es el problema de los problemas [...]. Entre todos los problemas, el erotismo es el más misterioso, el más general, el más apartado [...]. El erotismo es por excelencia el problema personal. Es, al mismo tiempo, por excelencia, el problema universal. El momento erótico es también el más intenso [...]. Así se sitúa en la cumbre del espíritu humano. (Bataille, 1957: 374)

1.3.1. De la sexualidad animal al *erotismo* transgresivo

Bataille diferencia la sexualidad del erotismo. La sexualidad es todo impulso sexual propio de los animales, que podría pertenecer a un periodo previo al paso del animal al hombre; el erotismo es una característica exclusivamente humana, una reelaboración simbólica, un producto histórico. Así, por un lado, el erotismo deriva de la sexualidad, pero por otro lado se opone a ella de una manera similar a como se opone la cultura a la naturaleza.

Bataille afirma que los seres vivos son seres discontinuos en el sentido de que están separados, de que existen de manera independiente. La muerte rompe esta discontinuidad, devolviendo a dichos seres a la continuidad, a “lo Absoluto”. Esto, según Bataille, también ocurre, de manera momentánea, en el acto sexual cuando se lleva a cabo en el marco del erotismo. Esa breve anulación de la discontinuidad en el acto sexual es lo que permite la reproducción, la creación de otro ser discontinuo. Así, el erotismo y la muerte están ligados en tanto que ambos implican una disolución de la individualidad, de la discontinuidad de los seres vivos; y una devolución, ya sea momentánea o permanente, a la continuidad del ser.

El erotismo se constituye en tres momentos sucesivos. El primero de ellos es la animalidad, previa a la sociedad humana, en la que no existen normas que regulen los impulsos sexuales ni la relación con la muerte. En este nivel animal al que pertenece la sexualidad, dichos impulsos no son procesados por la razón y tampoco son censurados por emociones como el pudor o la vergüenza.

El segundo momento corresponde al paso a un mundo humano que niega la animalidad anterior. En él se percibe la naturaleza como una fuerza que niega al individuo, que pretende devolverle a la continuidad por medio de la muerte. Ante esta

percepción, que genera horror, los seres humanos establecen prohibiciones y normas que les permiten refugiarse en un mundo que pretende alejarse de esa fuerza negadora. Dichas normas regulan ciertos comportamientos e impulsos animales que acercan a los seres humanos a la continuidad. Entre estos interdictos, Bataille destaca dos: el relacionado con la muerte y el relacionado con la sexualidad (Bataille, 1957: 78-89); dos terrenos en que se hace patente que la discontinuidad de los seres vivos es temporal y que pueden ser devueltos a esa continuidad. Este segundo momento comienza con el surgimiento del tabú del incesto.

El paso al erotismo, al tercer momento, se da cuando el conjunto de interdictos que restringen la sexualidad humana del segundo momento comienzan a vivirse como una limitación y se presentan dos opciones: o bien someterse a esos imperativos “civilizatorios” y aceptar la satisfacción “inocua” de la sexualidad asumiendo el marco total de las prohibiciones; o bien dar paso al erotismo, “cuya principal característica es la de transgredir toda prohibición, hasta el punto que puede decirse que sin prohibición no habría erotismo” (Bataille, 1976: 9).

Bataille considera que la sociedad, en el segundo momento, ha sido dominada por un orden represivo “femenino”: se ha instalado en el principio de utilidad, tratando de olvidar la muerte, cuando es precisamente el conocimiento de la muerte lo que lleva al varón a actuar de una manera soberana (es decir, sin hacer cálculos de utilidad sino movido por el placer, sin contemplar las consecuencias). Esta sociedad feminizada ha impuesto una represión sexual que limita las posibilidades del varón transgresor: ha generado una sexualidad “vainilla”, utilitarista, ligada al matrimonio y a la reproducción. La paternidad y el matrimonio aparecen como las caídas del varón en ese orden social inauténtico. Las mujeres son, según Bataille las culpables de haber generado un sistema que reprime a los varones. En el tercer momento, los interdictos que fueron creados en el segundo, precisamente para tratar de garantizar una independencia del hombre con respecto a la naturaleza y para tratar de alejarse de la contemplación de ese “Absoluto”, comienzan a interpretarse como un límite a las posibilidades humanas (o, más bien, masculinas) y se reacciona transgrediendo, de manera consciente, dichos interdictos. Aunque el sujeto de esta transgresión pueda parecer, en principio, neutro, es el varón el que siente la necesidad de transgredir los interdictos.

Hay, por tanto, una doble negación: el mundo humano que, en el segundo momento, se había constituido negando la animalidad, se niega a sí mismo, niega esa negación de la animalidad (Bataille, 1957: 118-121). Ahora bien: en este tercer momento no se vuelve a la animalidad y a la naturaleza tal y como existían en el primer momento. Al transgredir dichos interdictos, al negar esa negación, no se recupera el momento primero de la naturaleza como había sido previamente. El varón transgresor es consciente de estar transgrediendo una prohibición, de estar actuando en contra de esa norma social represiva instaurada en el segundo momento. El erotismo es precisamente esa transgresión consciente. Esta consciencia, que en el primer momento no existía, hace que esta vuelta no sea a la naturaleza del primer momento, sino a una naturaleza maldita que ha sido negada en el segundo momento.

La prohibición da su valor propio a lo que prohíbe [...]. La prohibición da un sentido que en sí misma la acción prohibida no tenía. Lo prohibido compromete en la transgresión, sin la cual la acción no tendría el resplandor de maldad que seduce... Es la transgresión de lo prohibido lo que hechiza. (Bataille, 1976: 47)

En este tercer momento, “no hay interdicto que no pueda ser transgredido. A menudo la trasgresión es admitida, a menudo incluso es prescrita” (Bataille, 1957: 90); “el interdicto está ahí para ser violado” (Bataille, 1957: 91). El erotismo no podría aparecer sin los interdictos: “la esencia del erotismo es dada en la asociación inextricable del placer sexual y del interdicto. Jamás, humanamente, el interdicto aparece sin la revelación del placer, ni jamás el placer sin el sentimiento del interdicto” (Bataille, 1957: 150). Bataille está vinculando de manera necesaria el placer y la transgresión de ciertas normas o prohibiciones. A continuación se analizará quién es el sujeto que transgrede y qué es exactamente lo que transgrede.

1.3.1.1. La prohibición del incesto

Bataille sitúa el inicio del segundo momento con el surgimiento de la prohibición del incesto. Todas las normas que regulan el intercambio de mujeres entre varones tienen una finalidad: esconder la sexualidad que lleva a esa naturaleza animal.

Según De Miguel (2016), Lévi-Strauss también considera que el intercambio de mujeres es la entrada en la civilización: el intercambio de mujeres entre grupos diferentes es el inicio de las normas sociales que regulan el parentesco, poniendo fin a un supuesto derecho sexual natural de los padres sobre sus hijas. De Miguel (2016) cita un fragmento de la obra *Las estructuras elementales del parentesco*, publicada por Lévi-Strauss en el año 1949:

A partir del momento en que me prohibo el uso de una mujer, que así queda disponible para otro hombre, hay, en alguna parte, un hombre que renuncia a una mujer que por este hecho se hace disponible para mí. El contenido de la prohibición no se agota en el hecho de la prohibición; esta se instauro solo para garantizar y fundar, en forma directa o indirecta, inmediata o mediata, un intercambio.

Las mujeres, en este marco teórico, no son sujetos, sino objetos que se intercambian en los pactos entre varones. Bataille coincide: el intercambio de mujeres es una forma más de comunicación entre varones.

Las mujeres aparecen esencialmente destinadas a la comunicación, entendida en el sentido fuerte de la palabra, el sentido de la efusión: deben ser, en consecuencia, objetos de generosidad por parte de sus padres, que disponen de ellas. Ellos deben darlas, pero en un mundo en el que cualquier acto generoso contribuye al circuito de la generosidad general. Recibiré, si doy a mi hija, a otra mujer para mi hijo (o mi sobrino). (Bataille, 1975: 287)

En la prohibición del incesto, un varón que aplaza la satisfacción de su deseo sexual, donándole una mujer a otro varón, con el que crea un vínculo de generosidad,

que podrá satisfacer dicho deseo con esa mujer y que, en el futuro, le devolverá el favor al primer varón, dándole una mujer con quien pueda satisfacer su deseo sexual aplazado.

El don es, él mismo, la renuncia, es el interdicto del disfrute animal, del disfrute inmediato y sin reservas. El matrimonio es menos la obra de los cónyuges que el del “donador” de la mujer, del hombre (del padre, del hermano) que hubiese podido disfrutar libremente de esa mujer (de su hija, de su hermana) y que la dona. La donación que hace de ella es quizá el sustituto del acto sexual. (Bataille, 1975: 303)

La prohibición del incesto, además de iniciar el segundo momento, va a permitir que exista el erotismo, que es contrapartida de dicho interdicto. Así, “la esencia del hombre se da en el interdicto del incesto y en la donación de las mujeres, que es su consecuencia” (Bataille, 1975: 302).

1.3.2. La necesidad del varón de acceder a “lo Absoluto” por medio del erotismo o el asesinato

El modelo de referencia del erotismo son los rituales de sacrificio propios de las religiones antiguas. En ellos, el sacrificador suprime el carácter diferenciado de la víctima, devolviéndola a la continuidad del ser. Este tipo de rituales permitían a quienes los presenciaban contemplar la continuidad del ser, tener una vía de acceso a “lo Absoluto”. “Los seres discontinuos que son los hombres se esfuerzan en perseverar en la discontinuidad. Pero la muerte, al menos la contemplación de la muerte, los rinde a la experiencia de la continuidad” (Bataille, 1957: 116). “Ese ser es matado. [...] Pero ese ser, en la muerte, es conducido de nuevo a la continuidad del ser, a la ausencia de particularidad” (Bataille, 1957: 126-127).

La víctima muere, y entonces los asistentes participan de un elemento que revela su muerte. Ese elemento es lo que es posible denominar, con los historiadores de la religión, lo sagrado. Lo sagrado es precisamente la continuidad del ser revelada a los que fijan su atención, en un rito solemne, en la muerte de un ser discontinuo. (Bataille, 1957: 36-37)

La fascinación por eso que es lo sagrado, por esa contemplación de la eliminación de la discontinuidad, dominará el erotismo. Bataille (1957: 96) explica que lo sagrado hace referencia a aquello que es objeto de un interdicto. El interdicto designa de manera negativa esa cosa sagrada, prohibiéndola. Esto hace que provoque simultáneamente terror y atracción. “El interdicto y la transgresión responden a esos dos movimientos contradictorios: el interdicto rechaza, pero la fascinación introduce la transgresión” (Bataille, 1957: 96).

Al pasar, siguiendo este modelo de los rituales de sacrificio, al terreno del erotismo y de la sexualidad, el varón tendrá siempre el papel de verdugo y la mujer el de víctima: el varón disolverá la individualidad de la mujer mediante la penetración, negará su autonomía y su ser independiente, y esto le permitirá contemplar la continuidad del ser y satisfacer esta necesidad de transgredir los interdictos y contemplar “lo Absoluto”.

“Sacrificios rituales y relación sexual tienen, entonces, la misma estructura y el mismo fin: superación de lo individual, destrucción de sus límites y puesta de manifiesto de la continuidad del ser. Son vías privilegiadas de acceso a lo Absoluto” (Puleo, 1992: 57).

La penetración, concebida como posesión y dominación, es entendida por Bataille como la negación de la individualidad de la persona penetrada, es decir, de la mujer. El varón, por medio de la penetración, disuelve la individualidad de su víctima, rompe sus límites y sus barreras, devolviéndola momentáneamente a ese continuo. En esta concepción, el pene se convierte en un arma (Puleo, 1992: 182). La negación de la individualidad de la mujer siempre va ligada a la violencia: la violencia es necesaria en el erotismo. Así, Bataille conceptualiza todas las relaciones sexuales propias del erotismo sobre el modelo de la violación, llegando a afirmar que “esencialmente, el campo del erotismo es el campo de la violencia, el campo de la violación” (Bataille, 1957: 30)⁷.

El amante no disgrega menos a la mujer amada que el sacrificador sangriento al hombre o al animal inmolado. La mujer en las manos de aquel que la asalta está desposeída de su ser. Pierde, con su pudor, esa firme barrera que, separándola del otro, la hacía impenetrable: bruscamente se abre a la violencia del juego sexual desencadenado en los órganos de la reproducción, se abre a la violencia impersonal que la desborda desde fuera. (Bataille, 1957: 126-127)

Bataille afirma que, en la penetración, la mujer es “asaltada” por el varón que la “disgrega”, haciéndola perder su “pudor” y abriéndola a la “violencia del juego sexual”. Al igual que en los rituales de sacrificio, el verdugo podía acceder a la experiencia de la continuidad por medio del asesinato de la víctima, la violencia sexual permite, al varón que la ejerce, contemplar la misma continuidad. “De la misma manera que la violencia de la muerte derriba enteramente –definitivamente– el edificio de la vida, la violencia sexual derriba en un punto, por un tiempo, la estructura de ese edificio” (Bataille, 1957: 149).

Por todo ello, “puede decirse del erotismo que es la aprobación de la vida hasta en la muerte” (Bataille, 1957: 23). El erotismo y la muerte están ligados dado que ambas implican una disolución de la individualidad, de la discontinuidad de los seres vivos; y una devolución, ya sea momentánea o permanente, a la continuidad del ser.

1.3.3. La sexualidad del varón transgresor: el coito como necesariamente violento

El varón transgresor es aquel que es consciente de que la sociedad se ha instalado en el principio de utilidad, tratando de alejarse de esa contemplación de “lo Absoluto”, de ese conocimiento de la continuidad; y se rebela contra ello. Este varón considera que las

⁷ Es relevante reparar en cómo tantos grandes filósofos muestran la misma incapacidad de ser críticos en lo relativo al patriarcado y la misma facilidad para legitimar la violencia contra las mujeres. En palabras de De Miguel (2015a: 254): “Hasta aquellos que se autopercebían como los más transgresores de los transgresores [...] han coincidido con sus oponentes ‘pequeñoburgueses’ en la bondad o necesidad de pegar a las mujeres [...]. Desde todos los lados del abanico ideológico ha estado y está justificada la violencia.”

prohibiciones establecidas en el segundo momento son una represión, una limitación a sus posibilidades; pero “no existe ley que no abra la posibilidad de transgredirla” (Comte-Sponville, 2012: 159). El varón transgresor quiere desligarse de ese principio de utilidad, realizar actos soberanos que no estén sometidos a cálculos de ningún tipo.

En cuanto a su sexualidad, Bataille afirma que el varón transgresor debe evitar la sexualidad conocida como “vainilla”. Esta sexualidad está ligada al principio de utilidad y, por tanto, no permite un acto verdaderamente transgresivo. La sexualidad, para ser satisfactoria, debe responder al esquema del erotismo, ser vivida como una imposición del varón sobre la mujer; es decir, debe ser violenta. “Para Bataille, la violencia es parte indisociable del erotismo por la sencilla razón de que, sin ella, no puede haber superación de la resistencia del individuo que se afirma en su discontinuidad, en su ser independiente de lo otro” (Puleo, 1992:57). La destrucción de los límites y de la resistencia de la mujer es lo que permite que se manifieste la realidad de una continuidad en el ser y, con ella, “lo Absoluto”. Este es el acto sexual soberano que tanto desea el varón transgresor. Bataille habla directamente de “violación” y de “violencia sexual” cuando conceptualiza el deseo sexual masculino.

“El varón transgresor no acepta la limitación que la existencia del otro implica para su propio yo” (Puleo, 1992: 180). Siente el impulso de negar al otro, de no reconocerle. Esto también sucede en el terreno sexual: “sin la evidencia de una transgresión, ya no experimentamos ese sentimiento de libertad que exige la plenitud de la realización sexual. De tal modo que una situación escabrosa le es a veces necesaria al espíritu hastiado para acceder al reflejo del disfrute final” (Bataille, 1957: 149). La transgresión es necesaria para el erotismo. Si los interdictos trataban de alejar al ser humano de esa contemplación de la continuidad de los seres, el varón transgresor desea transgredir dichos interdictos para contemplar esa continuidad. La masculinidad del varón transgresor y su sexualidad están basadas en la falta de empatía, en la falta de reciprocidad. El varón transgresor vivirá la sexualidad como terreno en que afirmarse como ser soberano por medio del ejercicio de violencia sexual contra las mujeres. Pero no son solo los varones quienes desean la violencia sexual: “esa situación no es siempre terrorífica: muchas mujeres no pueden disfrutar sin contarse una historia en la que son violadas” (Bataille, 1957: 149). Bataille, influido por Sade, afirma que muchas mujeres se excitan sexualmente con la idea de la violación.

Para Bataille, la desigualdad de poder es estrictamente necesaria para que se dé el erotismo. Este filósofo conceptualiza la orgía como una relación sexual entre muchas personas en la que todas ellas están al mismo nivel, por lo que “la orgía es necesariamente decepcionante [...]. La orgía supone, exige, la equivalencia de los participantes. No sólo la propia individualidad está sumergida en el tumulto de la orgía, sino que cada participante niega la individualidad de los demás” (Bataille, 1957: 179). La orgía no permite al varón afirmarse como soberano, pues en ella no hay una jerarquía clara que otorgue al varón la posibilidad de transgredir los límites de la mujer: la excitación es una energía compartida por todas las personas que participan. No hay una mujer que sea el objeto erótico y que permita al varón afirmarse como soberano. Cualquier acto sexual en que exista igualdad es necesariamente decepcionante.

El crimen, haciendo llegar al hombre a la mayor satisfacción voluptuosa, a la satisfacción del deseo más fuerte, ¿qué importaría más que negar la solidaridad, que se opone al crimen e impide disfrutar de él? [...] La verdad del atractivo sexual no aparece plenamente si la consideración del prójimo paraliza su movimiento. (Bataille, 1957: 234-235)

“Quien admite el valor del prójimo se limita necesariamente. El respeto por el prójimo le obnubila [...]. La solidaridad en relación a todos los demás impide a un hombre tener una actitud soberana” (Bataille, 1957: 236). Bataille parece considerar que la satisfacción del deseo masculino de sentirse soberano debe estar por encima del respeto al prójimo. Traducido al terreno del erotismo, el deseo del varón de afirmarse como soberano ejerciendo violencia sexual contra las mujeres debe estar por encima del respeto al valor de estas. El mal menor es negar la solidaridad hacia las mujeres para que el varón pueda afirmarse como soberano; el mal mayor sería que los varones no pudieran satisfacer ese deseo. El aspecto relevante de la violencia sexual es que permite al varón acceder a esa contemplación de la continuidad que el propio autor del discurso ha postulado.

Bataille justifica la cosificación de las mujeres, el deseo masculino de agredirlas sexualmente y la violencia sexual contra ellas como actos necesarios para satisfacer esa “necesidad” masculina de sentirse soberano y de contemplar “lo Absoluto” que él mismo ha postulado. Conceptualiza el deseo sexual masculino de ejercer violencia sexual como una necesidad, justificando la violencia sexual contra las mujeres.

1.3.4. Las mujeres

1.3.4.1. El objeto del erotismo

La mujer es el objeto del erotismo. En ella se unen de manera clara la vida y la muerte: la vida está simbolizada por su belleza, y la muerte por su genitalidad, a la que se refiere como “un contenido esencialmente horrible” o “un objeto erótico viscoso”. La belleza de la mujer genera en el varón atracción y sus genitales, repulsión. Esto se debe a que, debido a su aspecto “viscoso”, se relacionan con la descomposición que conlleva la muerte. La belleza de una mujer es por tanto muy relevante, pues es lo que va a hacer que la atracción gane a la repulsión

El atractivo de un hermoso rostro, o de un hermoso vestido, interviene en la medida en que ese hermoso rostro anuncia lo que el vestido disimula. De lo que se trata es de profanar ese rostro, su belleza. De profanarlo primero revelando las partes secretas de una mujer, después colocando ahí el órgano viril [...]. Nada más deprimente, para un hombre, que la fealdad de una mujer, sobre la cual la fealdad de los órganos, o del acto, no destaca. La belleza importa en primer lugar porque la fealdad no puede ser mancillada y porque la esencia del erotismo es la mancha. (Bataille, 1957: 202)

El sujeto de este discurso vuelve a ser el varón: él es quien transgrede los interdictos que Bataille achaca al orden femenino represivo. El filósofo no concibe a la mujer como un sujeto “con el cual sellar un contrato que respete la dignidad del individuo al

tiempo que permita el goce de su cuerpo” (Puleo, 1992: 56) sino como “un fragmento de naturaleza que se resiste a reconocerse como tal y al que será necesario doblegar” (Puleo, 1992: 56). La mujer es el objeto erótico. Como “el deseo erótico exige que su objeto sea un sujeto reducido al rango de objeto” (Puleo, 1992: 162), si bien el objeto del erotismo es el cuerpo femenino, el objeto erótico por excelencia es la prostituta, una mujer que ha sido completamente reducida a la condición de objeto. El objeto de deseo del erotismo debe tener las características de algo pasivo.

1.3.4.2. La pasividad de las mujeres como provocación

Según Bataille, ¿cómo llega a darse una relación sexual?

La manera de proceder en el inicio de la vida sexual es, las más de las veces, la búsqueda de una mujer por un hombre. Mientras que los hombres toman la iniciativa, las mujeres tienen el poder de provocar el deseo de los hombres. Sería injustificado decir de las mujeres que son más bellas, o incluso más deseables que los hombres. Pero, en su actitud pasiva, intentan obtener, suscitando el deseo, la conjunción a la que los hombres llegan persiguiéndolas. No es que sean más deseables, sino que se proponen al deseo. Se proponen como objetos al deseo agresivo de los hombres. (Bataille, 1957: 183)

Pese a que es el varón quien busca a la mujer y quien toma la iniciativa, es la mujer quien provoca su deseo. ¿Cómo lo provoca? Precisamente con su pasividad. La pasividad de una mujer, que la convierte en objeto erótico, muestra, para Bataille, una provocación consciente del deseo sexual masculino. Con su pasividad, las mujeres “intentan” que los varones las “persigan”. La indiferencia completa de una mujer hacia un varón puede ser interpretada, bajo el discurso batailleano, como una llamada de atención, como una provocación consciente ya no solo del deseo sexual masculino, sino del deseo sexual masculino *agresivo*. Para Bataille, las mujeres se están ofreciendo conscientemente a ser objetos del deseo sexual masculino agresivo simplemente desde su pasividad.

“Proponerse es la actitud femenina fundamental, pero el primer movimiento —la proposición— es seguido de la ficción de su negación” (Bataille, 1957: 184). Bataille afirma que las mujeres, después de ofrecerse conscientemente con su pasividad como objetos para el deseo sexual masculino agresivo, se “escabullen”: fingen que no desean ser objetos de ese deseo sexual masculino. Este comportamiento no responde a que realmente no quieran ser objetos de dicho deseo agresivo, sino que es un intento de resaltar su valor. Su “fingir” que no quieren ser objetos del deseo sexual masculino agresivo “atiza el deseo” (Bataille, 1957: 184) de los varones: las mujeres, fingiendo su negativa, crean la posibilidad de que el varón transgreda dicha negación. Con esa negativa, en realidad, están tratando de refugiarse vanamente en las normas y prohibiciones que limitan el deseo sexual y la imaginación de los varones (Puleo, 1992: 58). La violencia sexual, vía de acceso a “lo Absoluto” para los varones, pasa por acceder al orden real que se mantiene tras ese falso orden femenino establecido. “La violación es concebida como alteración del orden femenino represivo [...], se convierte en un acto ético” (Puleo, 1992: 182). Esas normas que limitan el deseo sexual masculino son los interdictos que se transgreden, dado que el varón del tercer momento los interpreta como una limitación represora, puritana, e

injustamente impuesta por las mujeres. La vergüenza que hace a la mujer fingir su huida es necesaria para que haya una verdadera transgresión.

Puleo (1992: 184-185) escribe, sobre el tratamiento de las mujeres en la filosofía batailleana:

Su voluntad individual es inexistente para el varón transgresor, que sólo puede concebir el rechazo como resultado de la represión social [...]. Cuando una mujer-género se niegue al deseo erótico de un varón-individuo, el varón transgresor considerará que responde a los imperativos obsoletos del sistema represor antisexual. Se convertirá en su representación misma, a la cual hay que vencer para liberar el deseo, alcanzando así la soberanía.

Es necesario detenerse a pensar, con Puleo, que “no es lo mismo la transgresión de normas o costumbres equivocadas u opresoras que la transgresión de lo justo” (2011: 256). El varón que es sujeto del discurso de Bataille desea transgredir ciertas normas propias de la sociedad feminizada que le limitan sexualmente, pero estas normas son las que parten de considerar que las mujeres son seres humanos que tienen derecho a negar el acceso sexual de los varones a sus cuerpos, que tienen derecho a una vida libre de violencia sexual. Estas son las normas que transgrede el varón transgresor de Bataille. Ahora bien: el filósofo presenta la transgresión de este varón con connotaciones claramente positivas.

1.3.4.3. La división de las mujeres en esposas y prostitutas

Bataille diferencia dos tiempos: el tiempo profano, al que corresponde el trabajo, y el tiempo sagrado, al que corresponde la fiesta y la transgresión de los interdictos. Ambos tiempos se dan en el tercer momento. El tiempo sagrado, el tiempo de fiesta, es aquel en que el principio de utilidad no opera, en que se transgreden los interdictos y en que el varón transgresor puede llevar a cabo acciones soberanas. El tiempo profano es aquel en que los interdictos no se transgreden y opera el principio de utilidad.

La transgresión excede sin destruirlo a un mundo profano, del que ella es el complemento. La sociedad humana no es solamente el mundo del trabajo. Simultánea —o sucesivamente— el mundo profano y el mundo sagrado lo componen, son sus dos formas complementarias. El mundo profano es el de los interdictos. El mundo sagrado se abre a transgresiones limitadas. Es el mundo de la fiesta, de los soberanos y de los dioses. (Bataille, 1957: 95)

Esta división de tiempos permite introducir la división de las mujeres. Bataille considera que las mujeres pueden pertenecer a dos categorías opuestas: la de las esposas o la de las prostitutas. La relación con las primeras se da dentro del matrimonio, en el tiempo profano; la relación con las segundas se da en el tiempo sagrado, en que el varón transgresor lleva a cabo actos soberanos y las relaciones sexuales responden al erotismo.

1.3.4.3.1. La sexualidad en el matrimonio

Si bien la esposa está caracterizada como una mujer-objeto, con ella no puede haber transgresión. Esto ocurre en primer lugar porque el matrimonio, parte de ese orden femenino represivo, “es antes que nada el marco de la sexualidad lícita” (Bataille, 1957: 152): al no haber interdicto, no puede haber transgresión ni erotismo. En segundo lugar, no puede haber transgresión porque la sexualidad entre marido y mujer tiene fines reproductivos y “la actividad sexual utilitaria se opone al erotismo” (Bataille, 1976: 38). Bataille acusa a la mujer-esposa de ser quien mantiene el orden establecido, ese orden puritano que limita las posibilidades del varón.

Sin embargo Bataille afirma que, aunque el matrimonio no tiene relación alguna con el erotismo, sí que hay una cierta transgresión en su base: “el acto sexual inicial, que constituye el matrimonio, es una violación sancionada” (Bataille, 1957: 153). Para entender esto es relevante conocer las ideas de Bataille con respecto a la pérdida de la virginidad. “El acto sexual tiene siempre un valor de fechoría [...]. Lo tiene sobre todo si se trata de una virgen: lo tiene siempre un poco *la primera vez*” (Bataille, 1957: 153). Esta “fechoría”, a la que Bataille se llega a referir como “la violación operada *la primera vez en una mujer*” (1957: 153), en otros momentos históricos, ha sido una “operación” que se ha “confiado” a quienes tenían un poder para transgredir los interdictos del que el esposo carecía. En primer lugar se pensó en los sacerdotes, pero dentro del cristianismo esto se hizo impensable, por lo que se pensó en otra figura y se estableció el derecho de pernada (Bataille, 1957: 153-154). “Se hizo impensable, en el mundo cristiano, recurrir a los ministros de Dios, y se impuso la costumbre de pedir al señor la desfloración” (Bataille, 1957: 154). La primera relación sexual de una mujer era considerada como “peligrosa, si no se manifestaba como fuerza del soberano, o del sacerdote, para tocar sin demasiados riesgos las cosas sagradas” (Bataille, 1957: 154). De esta manera, la primera vez que un varón tiene relaciones sexuales con su esposa, en caso de que esta sea virgen, sí es considerada una actividad erótica (a la que se refiere como “violación”) que permite al varón afirmarse como soberano; pero solo la primera, pues el problema principal del matrimonio es que en él aparece rápidamente el hábito y se pierde el aspecto que hace que el sexo sea una transgresión y, por tanto, un acto satisfactorio para el varón.

Lo más grave es que el hábito atenúa a menudo la intensidad y que el matrimonio implica el hábito. Hay un acuerdo digno de ser señalado entre la inocencia y la ausencia de peligro que representaba la repetición del acto sexual (tan sólo el primer contacto era alcanzado por aprensión) y la ausencia de valor, en el terreno del placer, que suele otorgarse a esa repetición. (Bataille, 1957: 154-155)

El placer sexual, para el hombre, viene de la mano de la sensación de peligro de la mujer. Sin ese factor, no hay posibilidad de erotismo. Por ello el hábito y la costumbre del matrimonio hacen que el sexo deje de ser placentero para los varones. Bataille vincula de manera directa el placer sexual masculino con la violación.

1.3.4.3.2. La sexualidad y la prostitución

La prostitución no es considerada una actividad que la mujer haga con una finalidad económica: está fuera de dichos cálculos y es un intercambio de *donees* que se abre a la desmesura, a la pérdida de control. No responde al principio de utilidad, ni está relacionada con ningún tipo de productividad (Bataille, 1957: 185). La prostituta, objeto erótico por excelencia, es un sujeto reducido a la condición de objeto, y con ella siempre se da el erotismo.

Bataille considera que “la prostitución no fue al principio más que una forma complementaria del matrimonio” (1975: 185) que permitía al varón saciar su necesidad de transgredir los interdictos para que le fuera más fácil entrar “en la organización de la vida regular” propia del tiempo profano. En la prostitución, la transgresión se da en todas y cada una de las prácticas sexuales (Bataille, 1975: 186).

El marco regular del matrimonio no daba más que una salida estrechamente limitada a la violencia refrenada. Más allá del matrimonio, las fiestas aseguraron la posibilidad de la infracción, aseguraron al mismo tiempo la posibilidad de la vida normal, dedicada a la actividad ordenada. (Bataille, 1957: 155-156)

La prostitución funciona como válvula de escape a la necesidad de los varones de dar rienda suelta a su deseo de transgresión. El tiempo de lo sagrado, la transgresión de los interdictos y la prostitución son necesarios para que el varón pueda mantener su “vida normal”. Como dentro del matrimonio el varón no puede liberar su “violencia refrenada”, se hace “necesario” crear un grupo de mujeres con quienes el varón pueda dar rienda suelta a esa violencia: las prostitutas.

De esta manera, según el reparto de papeles y funciones realizado por Bataille, habría unas mujeres que atan al varón un orden establecido e hipócrita, y otras que permiten que el varón se realice y se afirme como soberano.

1.3.5. La prostitución como un bien para el Estado

En un orden social basado en la igualdad, la libertad y la fraternidad no hay lugar para las prácticas que permiten al hombre afirmarse como soberano por medio de la violencia contra otros, de su negación y su destrucción, pues esos otros deben ser tratados como sus iguales. El respeto a los derechos ajenos hace entrar a todos los hombres en un estado de servidumbre, pues desde ese respeto no pueden afirmar su soberanía: los varones han de tratarse entre ellos como fines en sí mismos y no como medios para satisfacer sus deseos negadores. “Así, el estado moderno que proclama la libertad y soberanía de todos los individuos representa, en realidad, la imposibilidad de todos sus miembros de acceder a la soberanía” (Puleo, 1992: 190). Esto es problemático debido a la necesidad del varón de contemplar “lo Absoluto”, la continuidad del ser a la que podrían acceder por medio del asesinato. ¿Cómo resolver este problema? ¿Cómo dar a los varones transgresores la posibilidad de sentirse soberanos sin alterar ese orden de igualdad, libertad y fraternidad?

Esos deseos negadores pueden satisfacerse no solo por medio de la guerra, sino también por medio de la violencia sexual, pues en ambos casos se encuentran “interdictos que se oponían a la libertad de la violencia asesina o de la violencia sexual” (Bataille, 1957: 160). El varón podría satisfacer este deseo negador o bien por medio de la violencia asesina (lo cual no es compatible con el respeto a los derechos de sus iguales) o bien por medio de la violencia sexual. Así, para que desaparezcan las guerras y construir una sociedad en paz, es necesario que los varones liberen esa energía negadora por medio del erotismo.

Ahora bien: el erotismo también es incompatible con una relación entre iguales dado que en la penetración se niega la individualidad de la persona penetrada. Por ello va a ser necesario que exista un grupo de personas destinadas a recibir la agresividad masculina que encierra el erotismo, un grupo de personas que se sacrifiquen por el bien del estado, quedando excluidas de esas relaciones basadas en la libertad, la igualdad y la fraternidad. Esto es necesario debido a la necesidad masculina de transgredir los interdictos y contemplar “lo Absoluto” que el propio Bataille ha postulado. Este grupo de personas van a ser las prostitutas.

“Bataille asegura la soberanía preservando un coto de caza femenino específico al margen de la asociación necesaria entre iguales que se respetan” (Puleo, 1992: 193). Las prostitutas van a ser no solo funcionales, sino necesarias para el bien del Estado: van a permitir que el varón se afirme como soberano negándolas a ellas para que no se afirme como soberano negando a otros varones, que son sus iguales. Las guerras son sustituidas por la inmolación de la prostituta en el acto sexual; inmolación que carece de consecuencias negativas para los varones libres e iguales. Las prostitutas son, por tanto, las receptoras de la agresividad del varón.

El erotismo transgresivo ofrece, entonces, una posibilidad económica de alcanzar la soberanía. La violencia del asesinato será reemplazada por la “petite mort” del acto erótico, por la inmolación de la mujer en el abrazo sexual, sacrificio sin consecuencias graves para el orden de los iguales, dado que lo que se destruye es tan solo el pudor constitutivo de la personalidad femenina. (Puleo, 1992: 194)

Así, cada varón puede acceder a la sensación de soberanía mediante la negación de la individualidad de la prostituta, obteniéndose una convivencia pacífica entre todos los hombres a cambio de la exclusión de estas del colectivo de los iguales⁸. “Soberanía de los iguales gracias a la no inclusión de uno de los géneros en los beneficios del pacto”, en palabras de Puleo (1992: 197).

⁸ Prueba de que las mujeres no son sujetos relevantes en este discurso es que Bataille considera que se puede afirmar que una sociedad está manteniendo los principios de igualdad, libertad y fraternidad incluso aunque el precio a pagar por el supuesto mantenimiento de esos principios sea la exclusión de las mujeres (o de parte de ellas) de las relaciones basadas en dichos principios. La igualdad, por definición, o se aplica a todas las personas, o no se está aplicando. Bataille puede afirmar que la igualdad, la libertad y la fraternidad pueden mantenerse a costa de que no se apliquen a una parte de la población porque no considera que el grupo de personas (que son mujeres) al que hay que excluir de las relaciones basadas en dichos principios sean sujetos al mismo nivel que los varones, entre quienes es necesario que estos principios operen.

1.3.6. La influencia de Sade

Bataille encuentra en las obras de Sade el máximo exponente de la masculinidad transgresora. Considera que, gracias a él, “nadie podría negar hoy los impulsos que vinculan la sexualidad a la necesidad de hacer daño y matar” (Bataille, 1957: 253); impulsos que ya De Beauvoir, en su obra *El Marqués de Sade* (1964: 66) conceptualizó como socialmente construidos, negando que respondieran a causas biológicas, y que Bataille vincula a una supuesta necesidad masculina. Para Bataille, el sadismo sería una tendencia profunda que habría sido negada por la cultura del segundo momento de la constitución del erotismo y que habría que recuperar en el acto transgresor del tercer momento en que el varón se afirma como soberano.

En *Justine o Los infortunios de la virtud*, obra escrita por Sade y publicada en 1791, se encuentra la historia de Justine, una joven virtuosa que, precisamente por actuar virtuosamente, acaba siendo víctima de diversos tipos de violencia, ejercida sucesivamente por diversos varones a los que, en un primer momento, ella pretendía ayudar o a los que acudía buscando ayuda. Ella, que actúa movida por los valores morales considerados virtuosos, pasa de ser esclavizada, torturada y violada por unos a serlo por los siguientes; mientras que los varones que ejercen violencia contra ella no solo no obtienen castigo por sus actos, sino que obtienen recompensas. Así, esta obra es una crítica a “la resignada hipocresía que se alaba bajo el nombre de virtud” (De Beauvoir, 1964: 109).

El siguiente fragmento relata cómo Justine es esclavizada sexualmente, junto a otros grupos de chicas a las que mantienen secuestradas en un monasterio, por unos monjes que las violan en grupo repetidamente cada día. En ese momento ella era virgen, lo que hace que la violación acabe con su mayor “virtud”. Según De Beauvoir (1964: 130-131), el detalle de la virginidad es relevante porque para Sade, “depravar a una criatura inocente es sin duda alguna un acto satánico [...]. El robo de la virginidad aparece bajo esta luz [...] como una ceremonia de iniciación”.

Y el perverso me coloca sobre un sofá en la postura adecuada para satisfacer sus execrables placeres; Antonino y Clemente me mantienen sujeta. Rafael, aquel depravado monje italiano, se desaboga de un modo ultrajante, pero mi virginidad sigue intacta. ¡Era el colmo de la brutalidad! Se diría que cada uno de esos crápulas tenía en mucha honra actuar contra la naturaleza, agraviándola a la hora de satisfacer sus indignos placeres. Clemente se acerca a mí, excitado por el execrable espectáculo de su superior, y más aún por lo que él mismo hizo al contemplarlo. Me anuncia que él no será más peligroso que su superior y que el sitio en el cual depositará su ofrenda dejará mi virtud intacta. Me hace poner de rodillas delante de él, permaneciendo él en pie y, pegándose a mí en esa postura, da rienda suelta a sus pérfidas pasiones en un sitio que me impide, durante el sacrificio, quejarme de su anormalidad. Sigue Jerónimo y elige el mismo templo que Rafael, pero no se introduce en el santuario... (Sade, 2000: 236)

Para explicar por qué Justine, pese a guiarse por la virtud, recibe este tipo de resultados, Sade recurre al siguiente argumento: la naturaleza ha hecho seres fuertes y seres débiles, y este hecho prueba que es natural que los primeros se aprovechen, utilicen y

esclavicen a los segundos. Justine, actuando de manera virtuosa, representa a esos seres débiles, mientras que los varones que ejercen violencia contra ella, aprovechándose de su actitud, representan a los fuertes.

Entérate de que la civilización, al alterar las instituciones de la naturaleza, no le quita para nada sus derechos. En un principio ella creó seres fuertes y seres débiles con la intención de que éstos siempre estén sometidos a aquéllos, como el cordero lo está siempre con respecto al lobo. (Sade, 2000: 262)

Sade considera que los seres humanos están aislados, que nacen solos y mueren solos. “El prójimo nada significa para mí: no existe la más mínima relación entre él y yo” afirma Sade, según recoge De Beauvoir (1964: 128). En palabras de Blanchot (1963: 220-221):

Sade lo dijo y lo repitió bajo todas sus formas; la naturaleza nos hace nacer solos, no hay ninguna clase de relaciones entre un hombre y otro. La única regla de conducta, pues, es la de que prefiera todo lo que me afecte felizmente y la de que considere de nada todo lo que en mi preferencia pueda ser malo para el prójimo. El mayor dolor de los demás cuenta siempre menos que mi placer. ¿Qué importa si tengo que comprar el menor disfrute mediante un ensamblaje inaudito de fechorías? El disfrute me halaga, está en mí, pero el efecto de crimen no me atañe, está fuera de mí.

Sade considera que los intereses individuales son irreconciliables con el bien común. Esto se debe a que, partiendo de esa soledad, el varón va a buscar su placer y su soberanía; y, según recoge De Beauvoir, “la dicha solo se halla en lo que excita, y solo el crimen lo logra” (1964: 113). Además, “no es la desdicha del prójimo lo que exalta al libertino, es saberse autor de ella” (1964: 129): “lo que el tirano reclama es que la víctima reconozca en la libertad del tirano su propio destino” (1964: 130). Sade conceptualiza las relaciones sexuales sobre el modelo de la violación. El propio Bataille explica:

La satisfacción sexual según el deseo de todos no es la que Sade puede querer para los fines de sus personajes de ensueño. La sexualidad con la que sueña contraría incluso los deseos de los demás (de casi todos los demás), que no pueden ser sus compañeros, sino sus víctimas. Sade propone el unicismo de sus héroes. La negación de los compañeros es, en su opinión, la pieza fundamental del sistema. (1957: 231)

Así lo afirman los propios personajes de Sade: “nada es tan excitante como ver a alguien que sufre: el dolor, dicen, predispone al placer” (2000: 238). La excitación sexual responde, según la plantea Sade, o bien a la dominación consiguiendo la sumisión de la persona dominada, o bien a la dominación contra la voluntad y a pesar de la resistencia y del dolor de la persona dominada⁹. Así, por un lado, Sade afirma que “los atractivos más divinos resultan inútiles cuando la sumisión y la obediencia no vienen a ofrecérmolos” mientras que, por otro, afirma que “es preciso violentar a lo que se desea; cuando se rinde el placer termina” (De Beauvoir, 1964: 68-69).

⁹ Ambos esquemas aparecerán en el análisis de la pornografía que se realizará en el capítulo once de este trabajo de investigación.

Un ejemplo del segundo esquema sería el siguiente fragmento, que habla de cuando unos monjes secuestran a una niña joven, virgen, a la que violan en grupo delante de las demás chicas a las que mantienen secuestradas.

Octavia llora, pero hacen oídos sordos [...]. Nada entenece a su fiero vencedor; cuanto más le implora su gracia más ferozmente ataca a la presa, y, al igual que yo, la desdichada es ignominiosamente inmolada, pero sin perder su virginidad.

- ¡Jamás me fue tan difícil alcanzar la gloria! —dijo Rafael reponiéndose-. Por primera vez en mi vida llegué a creer que no podría alcanzarla.

- Tendré que cogerla por ahí —dijo Antonino, sin dejar que se levantara-. Hay más de una brecha en la muralla y sólo habéis abierto la más estrecha.

Dicho lo cual, se lanzó decidido al ataque, adueñándose de la plaza en unos segundos; se escuchan otros sollozos...

- ¡Alabado sea Dios! —dijo aquel horrible monstruo-. Dudaría de mi victoria si no fuese por los lamentos de la víctima; son las lágrimas las que determinan mi triunfo... (Sade, 2000: 253)

En este fragmento se puede captar la excitación de los varones no a pesar del dolor y del sufrimiento de Octavia, sino precisamente con ese dolor y ese sufrimiento.

En las obras de Sade, es habitual que se avise a las víctimas de que, por mucho que intenten resistirse, no solo no van a conseguir evitar lo que los verdugos van a hacerles, sino que su resistencia les va a excitar más y la crueldad y la violencia van a ser aún mayores. Así, en un momento, uno de los monjes dice: “aquí tenéis a unas compañeras que, como vos, se anduvieron con melindres al verse obligadas a complacernos y, como finalmente lo haréis vos, han decidido someterse al ver que su reticencia sólo les ocasionaba castigos” (Sade, 2000: 236). En la misma línea, otro de ellos afirma:

Desvestíos pues, Sofía, y que vuestro sometimiento os haga merecedora de nuestra bondad, que de inmediato será reemplazada por los más duros e ignominiosos tratos si no os sometéis, castigos que sólo lograrán excitarnos aún más, sin que consigáis ponerlos a salvo de nuestra intemperancia y nuestras brutalidades. (Sade, 2000: 235)

Bataille, que se inspira en el esquema *sexual* de Sade, le atribuye ciertos méritos, como haber sido el primero en asociar la excitación sexual con la transgresión. “Independientemente de Sade, la excitación sexual del atracador no ha escapado a los observadores. Pero nadie antes que él captó el mecanismo general que asocia los reflejos que son la erección y la eyaculación a la *transgresión de la ley*” (Bataille, 1957: 271).

En palabras de De Beauvoir (1964: 56-57), esta sexualidad propuesta por Sade solo puede “saciar el deseo mediante el aniquilamiento de quien lo genera. El gozo no pide cambio, ni don, ni reciprocidad, ni gratuidad munificente; su despotismo es el de la avaricia que prefiere anonadar lo que no puede asimilar” (De Beauvoir, 1964: 56-57). Sade considera que no puede haber gozo sin crimen, idea que hereda Bataille.

“En el sadismo, el dolor de la víctima confirma la potencia del verdugo. La capacidad de imponer su propia voluntad en la carne de un ser sometido concede al mal su apariencia soberana” (Puleo, 1992: 189). El erotismo de Bataille, que implica la negación de las mujeres y el ejercicio de la violencia sexual contra ellas como mecanismo para obtener la sensación de soberanía y de contemplación de “lo Absoluto”, parte de esta concepción de Sade. Una acción que tenga en cuenta los deseos o emociones de la mujer no permitiría al varón afirmarse como soberano, pues estaría partiendo del reconocimiento del otro como un igual.

1.4. La filosofía como discurso político sexual patriarcal

Schopenhauer vinculaba a la mujer con la naturaleza y la sexualidad, connotándolas de manera negativa dado que la vida, desde el pesimismo schopenhaueriano, era comprendida como un círculo constante de sufrimiento. El varón, por su parte, representaba la cultura. Schopenhauer conceptualizó el deseo sexual masculino como una fuerza que responde a la voluntad de vivir y posee al hombre sin que él pueda hacer nada para evitarlo. Justificó la violencia sexual posicionando al hombre que la ejercía como víctima de la voluntad de vivir, que era lo que le llevaba a ejercerla.

Bataille vinculaba a la mujer con una cultura inauténtica que estaba connotada de manera negativa dado que reprimía la libertad sexual del hombre. El varón, por su parte, debía alzarse contra esta cultura femenina hipócrita y sus restricciones sexuales. Bataille conceptualizó el coito sobre el modelo de la violación y consideró que la violencia sexual era necesaria para que el varón pudiera sentirse soberano y contemplar “lo Absoluto”. Afirmó que la pasividad de las mujeres era una provocación consciente del deseo sexual masculino agresivo y que la prostitución era necesaria para el bien del Estado.

Una de las estrategias argumentativas más empleadas en la justificación de la violencia sexual contra las mujeres consiste en afirmar que esta responde a algo que no es una construcción social, ya sea a la “voluntad de vivir”, a la “necesidad” de contemplar “lo Absoluto”, o a la naturaleza. Afirmar que la violencia sexual responde a algún tipo de realidad ajena a cualquier construcción social o previa a las mismas implica afirmar que no es pertinente analizarla desde una perspectiva política; es decir, que no es pertinente preguntarse a qué intereses responde, a quiénes beneficia, a quiénes perjudica o qué tipo de orden social mantiene, pues es algo natural y, por tanto, no responde a ninguna estructura de poder. Además, afirmar que la violencia sexual responde a la naturaleza implica afirmar que es inevitable, que no va a cambiar. Invisibilizando el hecho de que esta violencia responde a construcciones sociales, se dificulta la realización de un análisis adecuado de la misma y el planteamiento de estrategias para acabar con ella, colaborando con su reproducción.

Desde la filosofía, se ha conceptualizado el deseo sexual masculino como una necesidad y se ha afirmado que los varones tenían derecho a satisfacer su deseo sexual accediendo para ello a los cuerpos de las mujeres independientemente del deseo y del consentimiento de estas; es decir, independientemente de que ese acceso fuera violencia sexual o sexo no violento. Desde algunos de estos discursos, la violencia sexual

contra las mujeres ha sido conceptualizada como sexo, no como violencia, pues para los varones, que veían su deseo sexual satisfecho, esas prácticas eran simplemente *sexo*. Pero, incluso en los casos en que se ha hablado específicamente de unas prácticas sexuales *violentas* contra las mujeres, se ha afirmado que los varones tenían derecho a llevarlas a cabo para satisfacer su deseo.

Los hombres, a lo largo de la historia, han definido “la sexualidad como *su* sexualidad” (De Miguel, 2015a: 125). La filosofía ha sido uno de los discursos por medio de los cuales los varones han construido la sexualidad desde una perspectiva androcéntrica y patriarcal en que el varón era el sujeto central y las mujeres no eran consideradas sujetos al mismo nivel que los varones¹⁰. Schopenhauer, Sade y Bataille son únicamente tres piezas del inmenso engranaje de la construcción de la sexualidad patriarcal que han sido estudiadas en la presente investigación debido a la claridad de las repercusiones de sus planteamientos sobre la sexualidad, el deseo sexual masculino y la violencia sexual. En este primer capítulo se ha mostrado que la filosofía ha sido, en términos feministas radicales, un discurso político sexual patriarcal¹¹.

¹⁰ La filosofía no ha sido el único discurso empleado por los varones para perpetuar la discriminación de las mujeres y la violencia contra ellas: las religiones, como muestran Tamayo (2011; 2012) y Tamayo y Salazar (2016), o el arte, como muestra Vicente de Foronda (2017), han sido discursos empleados con la misma finalidad.

¹¹ Si bien muchos otros filósofos a lo largo de la historia han contribuido en la creación y el mantenimiento de la sexualidad patriarcal, detenerse en todos y cada uno de ellos excede ampliamente los objetivos de la presente investigación.

CAPÍTULO 2

La “revolución sexual”

Foucault (1998: 9) señala como una situación paradójica el hecho de que en la sociedad de finales del siglo XX se hable constantemente sobre sexo, aquello de lo que, supuestamente, no se puede hablar; y no solo eso, sino que además se hable sobre sexo resaltando la imposibilidad de hablar sobre ello. En este capítulo se estudian, partiendo de esta constatación, diversos discursos sobre sexualidad que fueron relevantes en la etapa conocida como “revolución sexual”. “La pregunta que querría formular no es: ¿por qué somos reprimidos?, sino: ¿por qué decimos con tanta pasión, tanto rencor [...] que somos reprimidos?” (Foucault, 1998: 9). Lo relevante, considera Foucault, no es saber hasta qué punto se reprime el sexo, sino estudiar las condiciones en que aparecen todos estos discursos que afirman que se reprime el sexo: quiénes hablan de sexo y de que el sexo está reprimido y cómo lo hacen; a qué tipo de poder responden estos discursos, qué tipo de saber generan y cómo llegan a modificar los placeres cotidianos de las personas.

Como explica De Miguel (2015b: 21), en los años sesenta se vivió una intensa agitación política y social. Los y las jóvenes rechazaron el modelo de vida que habían tenido sus padres y sus madres. Se rebelaron contra un bienestar que se sostenía en la explotación de otras personas; contra un sistema “que se legitimaba en la universalidad de sus principios y que era en realidad clasista, sexista, racista e imperialista” (De Miguel, 2008: 133); contra un modelo de vida consistente en entrar en la rutina del trabajo asalariado. Rechazaron el modelo de familia americano, que se desarrollaba en el marco de una doble moral sexual: los varones, sustentadores, tenían amantes y consumían prostitución; las mujeres, esposas, madres y amas de casa, debían asumirlo como si no tuviera importancia (De Miguel, 2015b: 21).

Este orden sexual patriarcal acabó generando diversos tipos de problemas de salud en las mujeres, tanto físicos como psicológicos y emocionales, que los psicoanalistas del momento remitieron a la propia “naturaleza femenina” (De Miguel, 2015b: 21). Friedan, en su obra *La mística de la feminidad*, obra publicada en 1963, rebatió las mencionadas explicaciones y unificó todos esos problemas bajo la expresión “el problema que no tiene nombre”. Lo que había tras ese problema era una identidad femenina basada en responder a un estereotipo de mujer que definía a las mujeres única y exclusivamente como amas de casa, esposas y madres. Según la propia Friedan, durante la guerra, los varones anhelaban la vida doméstica tradicional, y a su vuelta proyectaron ese modelo de mujer con el que habían fantaseado sobre las mujeres reales. Según señala Perona (2005: 18), “estas mujeres eran víctimas de lo que hoy llamaríamos una heterodesignación, esto es, una designación de su identidad que las mujeres no se

habían dado a sí mismas, sino que les venía ya elaborada e impuesta por otros”, y que les impedía desarrollarse como personas más allá de esos papeles asignados.

Durante esta etapa, la filosofía se dirige a la sexualidad en busca de respuestas. La sexualidad pasa a ser comprendida como el sentido de la vida, un lugar de realización y salvación del ser humano, de rechazo a la lógica instrumental y del beneficio y, por tanto, de lucha contra el sistema capitalista (De Miguel, 2015a: 127). Todas estas esperanzas se frustraron debido a la “deriva patriarcal” (De Miguel, 2015a; De Miguel, 2015b) que tomó esta supuesta revolución. Las feministas radicales señalarán que esta etapa no fue una verdadera revolución sexual, pues dejó intacta una de las características principales de la sexualidad, sin cuyo cambio estas feministas consideraban que no podía hablarse de una verdadera revolución: la característica de la sexualidad de ser una construcción patriarcal. Millett, en *Política Sexual*, se refiere a esta etapa con el nombre “contrarrevolución”, y a los autores que van a ser analizados en este segundo capítulo, como “políticos sexuales contrarrevolucionarios”. Si bien esto es cierto, también lo es que en este periodo hubo grandes cambios en la manera de entender la sexualidad y en la manera en que en ella se reproducía la desigualdad de poder entre hombres y mujeres.

La etapa conocida como “revolución sexual” estuvo inspirada, en gran medida, en las teorías de Reich y Marcuse, cuyo pensamiento se inspiró tanto en Marx como en Freud. Reich y Marcuse consideraban que la sexualidad estaba reprimida y que no podía haber transformaciones revolucionarias de lo social y de lo político sin la liberación sexual, pues la sexualidad era la clave para la libertad humana y para la posibilidad de hacer una revolución social y política (Bronstein, 2011: 26-27). Reich y Marcuse igualaron esa liberación sexual con el fin de las estructuras de dominación del capitalismo y con la realización personal. En los próximos apartados, se analizan sus planteamientos relativos a la sexualidad, exponiendo previamente algunas de las propuestas de Freud, en quien se inspiran. Se analizan también las obras de Lawrence, Miller y Mailer, autores aclamados en esta etapa, acompañando dicho análisis de las críticas que fueron planteadas posteriormente por Millett.

2.1. Freud y la naturalización de la sexualidad patriarcal

Freud, según afirmará Millett¹², es el más célebre de los autores que colaboraron con la fuerza contrarrevolucionaria. Suele considerársele uno de los portavoces de la liberación sexual dado que, en cierto sentido, pretendía terminar con las inhibiciones sexuales; pero tanto sus obras como las de sus discípulos dieron una base racional a la desigualdad entre los sexos, naturalizando los papeles socialmente asignados a hombres y a mujeres. Así, su pensamiento no colaboró con la liberación sexual de las mujeres, sino que se puso al servicio de la contrarrevolución.

Shulamith Firestone considerará que Freud captó que el problema fundamental de la vida moderna era la sexualidad (Firestone, 1976: 59) y que, pese a que la ineficacia

¹² Millett se unió a la crítica a Freud abierta por De Beauvoir. Esto, según señala Puleo (2005: 49) fue problemático en un contexto en que, desde muchos sectores autodenominados revolucionarios, se mostraba gran interés por la unión entre marxismo y psicoanálisis.

del psicoanálisis y la falsedad de sus ideas sobre la sexualidad femenina ya habían sido demostradas, sus conceptos siguieron siendo utilizados y la teoría de Freud llegó a convertirse en la religión de su época (Firestone, 1976: 58).

2.1.1. Los instintos sexuales

Freud, en su obra *El malestar en la cultura*, publicado en 1930, afirma que hay dos tipos de instintos primitivos: los instintos del yo o de conservación y los instintos sexuales (1999: 149). Esta división responde al conflicto existente entre las aspiraciones del yo y las aspiraciones de la sexualidad. El instinto, que no procede del mundo exterior sino de fuentes de estímulo situadas en el interior del organismo, no aparece como un impulso momentáneo sino como una fuerza constante y, dado que viene del interior, la fuga es ineficaz en lo relativo a su supresión (Freud, 1999: 145). Así, un instinto sexual se puede intentar reprimir, pero esto es ineficaz, pues no desaparece; también se puede sublimar, es decir, desviarlo de su fin sexual y orientarlo hacia otro fin; o se puede satisfacer. “Al estímulo del instinto lo denominaremos mejor necesidad, y lo que suprime esta necesidad es la satisfacción. Esta puede ser alcanzada únicamente por una transformación adecuada de la fuente de estímulo interna” (Freud, 1999: 144). Freud conceptualiza los deseos sexuales como necesidades y los compara con la necesidad de alimentarse:

El hecho de la existencia de necesidades sexuales en el hombre y el animal es expresado en la biología mediante el supuesto de una “pulsión sexual”. En eso se procede por analogía con la pulsión de nutrición: el hambre. El lenguaje popular carece de una designación equivalente a la palabra “hambre”; la ciencia usa para ello “libido” (Freud, 1905: 123)

2.1.2. El coitocentrismo freudiano

Freud considera que puede haber desviaciones con respecto al objeto sexual. Estas desviaciones son la inversión (cuando el objeto sexual es alguien del mismo sexo) y la selección de “personas genésicamente inmaduras” (niñas y niños) o de animales como objetos sexuales.

También puede haber desviaciones con respecto a la meta sexual. Para Freud (1905: 136), “la unión de los genitales es considerada la meta sexual normal en el acto que se designa como coito y que lleva al alivio de la tensión sexual”. Por “unión de genitales” entiende la unión de genitales entre personas de distinto sexo: la meta no desviada del instinto sexual es la penetración del pene del hombre en la vagina de la mujer.

Ciertas maneras intermedias de relacionarse con el objeto sexual (jalones en la vía hacia el coito), como el palparlo y mirarlo, se reconocen como metas sexuales preliminares. Por una parte, estas prácticas conllevan un placer en sí mismas; por la otra, aumentan la excitación que debe mantenerse hasta que se alcanza la meta sexual definitiva. (Freud, 1905: 136)

Las perversiones pueden ser de diversos tipos: las “transgresiones anatómicas” con respecto de las zonas del cuerpo destinadas a la unión sexual (es decir, la obtención de

placer de zonas del cuerpo que no sean el pene y la vagina) o el detenimiento excesivo en los “preliminares” y el consiguiente retraso o anulación de la penetración.

Cualquier práctica que no sea entre hombre y mujer o que no vaya enfocada a la penetración es considerada una desviación o una perversión. Si esas prácticas distintas a la penetración son entre un hombre y una mujer y van seguidas de la penetración, entonces son metas sexuales preliminares y no desviaciones.

Si bien en la infancia la pulsión sexual es autoerótica, en la pubertad encuentra un objeto sexual del sexo opuesto en el exterior y aparece la genitalidad como zona erógena principal y el coito como nueva meta sexual, que asigna a los dos sexos funciones diferentes. Con la pubertad se establece la separación tajante entre el carácter masculino y femenino, oposición que influirá de manera más decisiva que cualquier otro factor sobre la trama vital de los seres humanos (Freud, 1905: 200).

2.1.3. La sexualidad de los hombres: activa y agresiva

En los instintos del hombre también hay agresividad. “El yo odia, aborrece y persigue con propósitos destructores a todos los objetos que llegan a suponerle una fuente de sensaciones de displacer, constituyendo una privación de la satisfacción sexual o de la satisfacción de necesidades de conservación” (Freud, 1999: 162). Así, el yo desea destruir aquello que le impide satisfacer sus deseos sexuales.

La sexualidad de la mayoría de los varones exhibe un componente de agresión, de inclinación a sojuzgar, cuyo valor biológico quizá resida en la necesidad de vencer la resistencia del objeto sexual también de otra manera, no sólo por los actos del cortejo. (Freud, 1905: 143-144)

La sexualidad de los varones es una sexualidad activa que incluye la agresividad¹³. Freud dota a esa agresividad sexual masculina de una función biológica: conseguir mantener relaciones sexuales venciendo la resistencia de la mujer en caso de que el “cortejo” no sea suficiente. Así, cierta actitud violenta hacia el objeto sexual (la mujer) es lo natural; solo cuando esa agresividad sexual masculina es necesaria para obtener satisfacción sexual puede ser considerada una perversión.

En el lenguaje usual, el concepto de sadismo fluctúa entre una actitud meramente activa, o aun violenta, hacia el objeto sexual, hasta el sometimiento y el maltrato infligidos a este último como condición exclusiva de la satisfacción. En sentido estricto, sólo este segundo caso, extremo, merece el nombre de perversión. (Freud, 1905: 143-144)

¹³ Esta afirmación ha sido un lugar común en la filosofía de la sexualidad desarrollada por varones a lo largo de la historia. Weininger, por ejemplo, lo afirma claramente: “el macho en la relación sexual tiene la necesidad de ser el atacante, mientras la hembra siente la necesidad de ser conquistada” (Weininger, 1952: 123), y esto sucede así por naturaleza. La filosofía androcéntrica y patriarcal de la sexualidad, encarnada en diversos autores, no ha cesado de tratar de justificar y legitimar la agresividad masculina y la violencia ejercida por los hombres contra las mujeres en la sexualidad, conceptualizándola como parte de lo que es el “sexo”.

La tensión sexual aparece en el varón, según Freud (1905: 194) porque la acumulación de los materiales sexuales (el esperma) presiona las paredes de sus receptáculos (los testículos).

La nueva meta sexual consiste para el varón en la descarga de los productos genésicos. En modo alguno es ajena a la anterior, al logro de placer; más bien, a este acto final del proceso sexual va unido el momento máximo de placer. La pulsión sexual se pone ahora al servicio de la función de reproducción; se vuelve, por así decir, altruista. (Freud, 1905: 189)

La excitación sexual y el deseo de satisfacerla por medio de la eyaculación responden, en último lugar, a una cuestión anatómica. Ahora bien: este deseo no consiste únicamente en eyacular, sino en eyacular penetrando en “una cavidad”:

Durante los procesos de la pubertad se afirma el primado de las zonas genitales, y en el varón, el ímpetu del miembro erecto remite imperiosamente a la nueva meta sexual: penetrar en una cavidad del cuerpo que excite la zona genital. (Freud, 1905: 202)

2.1.4. La sexualidad de las mujeres

2.1.4.1. La pasividad, el masoquismo y el narcisismo

Las características principales de la psicología femenina, según Freud, son la pasividad, el masoquismo y el narcisismo. Freud considera que la pasividad es un componente inherente a la psicología femenina y un componente extraño en la masculina. El masoquismo femenino es resultado de todas las actitudes pasivas respecto a la vida sexual. Freud diferencia inicialmente tres tipos: el masoquismo erótico, el moral y el femenino. Posteriormente, une el femenino y el erótico porque considera que el coito produce dolor a las mujeres y que ese es precisamente el motivo de que les guste realizarlo. Así, el papel de las mujeres en el coito es pasivo y masoquista.

Millett señala que, si bien la posición en que el patriarcado sitúa a las mujeres podría explicar que representen papeles pasivos y que se conviertan en objetos sexuales, Freud remite estas características a la naturaleza, no a construcciones sociales.

Resulta ingenioso describir el masoquismo y el sufrimiento como rasgos inherentes a la feminidad: aparte de expresar una actitud machista frente a las funciones femeninas (son dolorosas, degradantes, etc.), justifica cualquier tipo de subordinación o de humillación impuesto a la mujer. (Millett, 2010: 345-346)

Millett (2010: 346) afirma que una de las consecuencias lógicas de la idea de que las mujeres son masoquistas por naturaleza es que las mujeres anhelan ser violadas y que desean sufrir la crueldad de los varones en las relaciones sexuales. Cualquier violencia ejercida contra las mujeres es justificable desde la idea de que ellas son masoquistas por naturaleza y, por tanto, lo desean.

Si extraemos de semejante noción sus últimas consecuencias lógicas, la violación se convierte en un auténtico anhelo de toda mujer y no puede resultarle sino fructífera. [...] No

cabría hallar mejor justificación para seguir castigando a una víctima: la crueldad reviste un atractivo erótico especial, puesto que responde tanto a la naturaleza del hombre como a la de la mujer. La teoría que defiende el carácter innato del masoquismo podría autorizar cualquier atrocidad infligida a las mujeres. (Millett, 2010: 345-346)

Al dar por sentado que estos tres rasgos femeninos obedecían a la naturaleza, Freud los definió como pautas prescriptivas de conducta. No adaptarse a ellos fue considerado síntoma de algún tipo de patología. En palabras de Millett, la estrategia fue la siguiente:

Observar a un grupo reducido a la pasividad, a la aceptación del sufrimiento y la vanidad más frívola con el fin de agradar a sus dueños, y, tras analizar tales efectos de su subordinación, concluir que son inevitables y preconizarlos como si encarnasen la salud, el realismo y la madurez. (2010: 350)

2.1.4.2. La envidia de pene como origen de toda insatisfacción de las mujeres

Freud define a la mujer como un no varón, como un ser principalmente carente de pene. Cuando la niña descubre que el niño tiene un pene y ella no, reconoce de inmediato que este órgano es superior a su clítoris. Ahí comienza aquello a lo que Freud denominó “envidia de pene”. Este descubrimiento es una catástrofe para la niña, y su recuerdo la torturará toda su vida. Según Freud, la masturbación en la niña se detiene con el descubrimiento de la castración, de manera que durante el final de la infancia y la adolescencia la sexualidad de las mujeres queda completamente inhibida. “El resultado de semejante evolución es esa doncella virginal y asexual que el lascivo patriarcado encuentra tan deseable” (Millett, 2010: 353). La sexualidad femenina permanece inhibida hasta la primera penetración, y la pérdida de la virginidad da paso a la sumisión sexual de la esposa.

Freud, como critica Millett (2010: 324), no explica por qué iba a pensar la niña que el pene es superior a su clítoris y no algo que le “sobra” al niño tomando, como sería lógico, su propio cuerpo como modelo. Además, Freud considera que la niña sabe de inmediato que el pene del niño es mejor para la masturbación que su clítoris, sin explicar por qué iba la niña a intuir que el niño se masturba con su pene (Millett, 2010: 325).

El niño, al descubrir en la niña una criatura castrada e inferior, desarrolla un desprecio enorme hacia las mujeres. La niña desarrolla ese desprecio hacia su madre, a quien considera culpable de su falta de pene, y se vuelve hacia un objeto masculino: su padre. Cuando entiende que su padre no podrá darle un pene, entonces desea tener un hijo, que sustituye a ese pene que nunca podrá tener y que es el deseo femenino por excelencia. Así, si la mujer asume la envidia de pene y la canaliza por medio de la maternidad, estará sana; si no, desarrollará diversos síntomas cuyo origen es la envidia de pene.

Entre los síntomas de la envidia de pene, Freud incluyó el sentimiento de inferioridad de las mujeres, la rebelión contra su papel pasivo, la envidia de la libertad del varón,

la ambición por tener las mismas posibilidades que el hombre, el rechazo a su propio sexo, los deseos de independencia... Todos estos síntomas, que Freud captó a la perfección, son explicables si se tiene en cuenta la posición en que el patriarcado sitúa a las mujeres; pero Freud, en lugar de considerar que eran reacciones que respondían a los injustos límites que el patriarcado les imponía, afirmó que se debían a la supuesta envidia de pene, ese mal propio de la psicología femenina. “Al formular la teoría de la envidia del pene, Freud se cerró todas las vías que le hubiesen permitido encontrar una explicación social de la insatisfacción femenina” (Millett, 2010: 327). Así, la envidia de pene es la principal fuente de salud o enfermedad en las mujeres. Si la mujer la asume y la canaliza por medio de la maternidad, estará sana; si no la asume y trata de entrar en el mundo masculino para competir con el varón, tendrá un complejo masculino.

2.1.4.3. El abandono del placer clitoriano y su sustitución por el placer vaginal

Freud, partiendo de su afirmación de que lo femenino es pasivo y lo masculino es activo, considera que la sexualidad y la masturbación de las niñas tienen un carácter enteramente masculino, pues y la libido y las pulsiones siempre tienen un carácter activo.

Si supiéramos dar un contenido más preciso a los conceptos de masculino y femenino, podría defenderse también el aserto de que la libido es regularmente, y con arreglo a ley, de naturaleza masculina, ya se presente en el hombre o en la mujer. (Freud, 1905: 92)

Para madurar correctamente, la mujer debe abandonar el autoerotismo fálico, nombre que Freud pone a la masturbación clitoriana. Freud afirma que la mujer solo puede tener una vida sexual sana renunciando al placer clitoriano y transfiriendo el placer sexual a su vagina. La eliminación de la sexualidad clitoriana es necesaria para el correcto desarrollo de las mujeres. Como además, la manera correcta de lidiar con la envidia de pene es tener un hijo, la sexualidad femenina queda reducida por Freud a la reproducción.

De esta manera, Freud puede ser considerado el creador de la oposición entre el clítoris y la vagina (Millett, 2010: 352). Tanto Millett en *Política Sexual*, como Koedt en su texto *El mito del orgasmo vaginal*, publicado en 1970, señalarán la función política de estas ideas.

2.1.5. El sufrimiento humano y la cultura

La satisfacción un instinto siempre produce placer. Para que un instinto sea reprimido, debe haber un proceso por el cual la satisfacción del instinto produzca un displacer que sea mayor que el placer de la propia satisfacción.

El hombre, según Freud (1999: 20) aspira a la felicidad, es decir, a experimentar placer y a evitar el dolor y el displacer. “El amor sexual nos proporciona la experiencia placentera más poderosa y subyugante, estableciendo así el prototipo de nuestras aspiraciones de felicidad” (Freud, 1999: 27). El hecho de que el placer sexual genital ofrezca al hombre las vivencias más placenteras le lleva buscar esa sensación de satisfacción o felicidad en el terreno de las relaciones sexuales (Freud, 1999: 45). De esta manera, el erotismo genital

se convierte en el centro de su existencia (Freud, 1999: 46). Ahora bien: “la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales” (Freud, 1999: 43).

Freud (1999: 31) considera que el sufrimiento humano procede, en parte, de las normas establecidas para regular las relaciones humanas en la familia, el estado y la sociedad, y se pregunta por qué las instituciones que el hombre ha creado no se enfocan hacia el bienestar de los hombres. Originariamente, la organización en sociedades respondió a la obligación del trabajo y al poder del amor, que impedía al varón prescindir de su objeto sexual, la mujer, y a esta de sus hijos.

La constitución de la familia estuvo vinculada a cierta evolución sufrida por la necesidad de satisfacción genital [...]. El macho tuvo motivos para conservar junto a sí a la hembra, o, en términos más genéricos, a los objetos sexuales; las hembras, por su parte, no queriendo separarse de su prole inerte, también se vieron obligadas a permanecer, en interés de ésta, junto al macho más fuerte. (Freud, 1999: 44-45)

Para Freud (1999: 47) todo amor es, en su origen, deseo sexual. En algunos casos, el impulso sexual choca con lo prohibido, como sucede cuando los objetos son incestuosos, y se ve obligado a sublimarse. Freud también considera que el paso de la naturaleza a la cultura se da en el momento en que se establece la prohibición del incesto. La restricción de la vida sexual en la cultura es evidente: puede comprobarse en la peor mutilación del hombre, que es precisamente la prohibición de elegir un objeto incestuoso.

La cultura actual nos da claramente a entender que solo está dispuesta a tolerar las relaciones sexuales basadas en la unión única e indisoluble entre un hombre y una mujer, sin admitir la sexualidad como fuente de placer en sí, aceptándola tan solo como un instrumento de reproducción humana. (Freud, 1999: 50)

Para Freud, el inconsciente se rige por el principio del placer: busca la satisfacción absoluta e inmediata de los deseos. Este principio es incompatible con el mundo cultural, que se rige por el principio de realidad. En el marco de la cultura, el instinto sexual se ve afectado por este principio, que logra una sujeción de los instintos sexuales a la genitalidad y subyuga el instinto sexual a la procreación. Si la sexualidad estuviera gobernada por el principio del placer, la reproducción sería un producto casual de la misma.

De esta manera, la libre gratificación de las necesidades instintivas del hombre es incompatible con el principio de realidad, con la sociedad civilizada; por ello, en la cultura, es necesaria la renuncia a la satisfacción total de esas necesidades. El sacrificio de la libido es condición necesaria para la cultura. Si la satisfacción total de las necesidades instintivas es la felicidad, la civilización va en contra de la felicidad: la felicidad debe sacrificarse en nombre de la civilización.

Así, en el paso de la naturaleza a la cultura, el principio del placer se sustituye por el principio de realidad, lo que tiene diversas consecuencias: se pasa de la satisfacción inmediata a la satisfacción retardada, del placer a la restricción del placer, de la ausencia de represión a la seguridad (Marcuse 1968: 26). El placer se adapta al principio de realidad. Si la ausencia de represión es la libertad, la civilización es la lucha contra esa libertad.

Según analiza Puleo (1992: 140-143) lo que fascinó a los intelectuales que se reivindicaban como rebeldes del descubrimiento del inconsciente fue que este se consideró portador de una verdad que estaba en el interior del individuo, de una la sexualidad monstruosa que no respondía a ninguna de las normas que guiaban la vida cotidiana. Frente a la violencia institucionalizada, que no se reconocía como violencia y predicaba hipócritamente valores como la paz, apareció la violencia del desorden, que se reivindicó como violencia con orgullo. Ante esta constatación, Puleo se pregunta:

El énfasis contemporáneo en la posesión del individuo por un inconsciente pavoroso que determina su conducta, más allá de su porcentaje de verdad, ¿no es una huida frente a un conflicto y una responsabilidad que se sienten como demasiado pesados o molestos? (1992: 146-147)

Se puede ver en este discurso otro intento de justificar los privilegios sexuales masculinos y la violencia sexual que los varones ejercen contra las mujeres. En él, se está dotando a la sexualidad patriarcal de un valor de verdad originaria: esa sexualidad que está en el interior del individuo y le arrebató su capacidad de decisión es la verdadera naturaleza del sujeto.

2.1.6. El lugar “natural” de las mujeres: la confusión freudiana entre naturaleza y cultura (patriarcal)

Millett (2010: 338) afirma que la teoría de Freud sobre la psicología femenina se basa en un error: Freud fue incapaz de distinguir la biología de la mujer de su posición en el mundo, considerando que su situación social respondía a la naturaleza. Freud y sus discípulos no diferenciaron sexo y género y consideraron que lo masculino y lo femenino eran características naturales del macho y de la hembra y, en tanto que naturales, también inmutables. Postularon una psicología universal supuestamente basada en la naturaleza que se consideraba independiente de las condiciones sociales y que afirmaba que el lugar que ocupaba la mujer en la sociedad era el que le correspondía por naturaleza.

Ya Friedan, en su obra *La mística de la feminidad*, apuntó que gran parte de lo que Freud había conceptualizado como biológico era, en realidad, cultural (2009: 160). En el caso de la supuesta envidia de pene, es relevante tener en cuenta que la sociedad patriarcal da a las mujeres muchas razones para envidiar a los hombres. Esta envidia no puede achacarse a tener o no tener pene (a no ser que se esté pensando que la situación social de la mujer no responde a una construcción social hecha en torno a su carencia de pene sino, directamente, el hecho de carecer de pene); más bien, debe analizarse partiendo de la situación en que el patriarcado sitúa a las mujeres, a las que niega la posibilidad de desarrollarse como seres humanos completos.

Debido a que los seguidores de Freud solo fueron capaces de ver a las mujeres según la imagen que su maestro había dado de ellas –inferiores, infantiles, indefensas, incapaces de ser felices a menos que se amoldaran a ser el objeto pasivo del hombre –quisieron ayudar a las mujeres a liberarse de su envidia reprimida, de su neurótico deseo de ser iguales. Quisieron ayudar a las mujeres a realizarse sexualmente como mujeres afirmando su inferioridad natural. (Friedan, 2009: 162)

Como afirma Friedan (2009: 146) y, más adelante, Millett, Freud encadenó a las mujeres a las obligaciones que el patriarcado les había impuesto. Así, partiendo de la conceptualización freudiana que consideraba a las mujeres inferiores por naturaleza, y que les asignaba como atributo principal la pasividad y como únicas funciones las de ser madre y esposa, se consideró que los males de las mujeres respondían a su intento de rebelarse inútilmente contra esta naturaleza. Se les trató de “ayudar” a librarse de los problemas que les producía la subordinación diciéndoles que tenían que aceptarla y que luchar contra ella no solo era inútil, sino patológico. Desde el psicoanálisis freudiano se consideraba que la causa de los problemas de las mujeres no era el lugar que les asignaba el patriarcado, sino que ellas se negaban a asumir que ese era el lugar que les correspondía por naturaleza. “El psicoanálisis movilizó todas sus energías para obligar a la mujer a ‘adaptarse’ a su posición, es decir, a aceptarla y someterse a ella” (Millett, 2010: 348).

Freud reconoció dos males padecidos por las mujeres: la inhibición sexual y la inadaptación a las condiciones sociales. Decretó que el segundo era consecuencia del primero, y a aquellas que se rebelaban contra una cultura patriarcal que las oprimía, les recomendaba realizarse sexualmente aceptando su posición pasiva (Millett, 2010: 321).

El feminismo fue interpretado como otro mal causado por la envidia de pene: se dijo que lo que les sucedía a las feministas era que no estaban asumiendo su pasividad sexual natural. Las mujeres, para estar sanas, debían renunciar a cualquier objetivo propio y subordinar su vida a la de su marido y las de sus hijos. Cualquier comportamiento que no respondiera a este esquema era considerado patológico y diagnosticado como un complejo de masculinidad causado por la envidia de pene. “La protesta de la mujer representa, en cualquier caso, una insubordinación inútil contra su propia naturaleza e identidad, que Freud denomina complejo de masculinidad, protesta masculina, envidia de pene o inmadurez” (Millett, 2010: 354). La salud de las mujeres pasaba necesariamente por que estas asumieran su verdadera naturaleza y renunciaran a los fines que habían sido catalogados como masculinos; es decir, por que aceptaran el lugar que el patriarcado les había asignado. Esta teoría permitió a los varones afirmar que cualquier deseo femenino de emancipación se debía a un trastorno, a una patología, a una desviación propia de las mujeres.

2.2. Marcuse y la liberación de los instintos en la civilización no represiva

Dado que, desde la afirmación de la hipótesis represiva, la sexualidad “natural” se concibe como positiva y su represión como negativa, la transgresión de dicha represión tiene connotaciones positivas. Como analiza Foucault (1998: 8), si se parte de la idea de que la sexualidad está reprimida por el poder, es posible imaginar una revolución en que la lucha contra el poder represor vaya unida al placer sexual. Este discurso, en que “el sexo, la revelación de la verdad, el derrumbamiento de la ley del mundo, el anuncio de un nuevo día y la promesa de cierta felicidad están imbricados entre sí” (Foucault, 1998: 8), aparece en las teorías de autores como Marcuse o Reich.

2.2.1. La represión de los instintos y la posibilidad de una civilización no represiva

Marcuse publica *Eros y civilización* en 1955. Para este filósofo, los instintos son los impulsos primarios del organismo humano. La represión de los mismos puede ser de dos tipos: básica o sobrante (Marcuse, 1968: 46). Marcuse considera que hay una represión de los instintos que es necesaria para la civilización, a la que denomina “represión básica”. Además de la represión básica, en la sociedad existen muchas restricciones innecesarias, provocadas por la dominación social, a las que denomina “represión sobrante”.

Según Freud, el principio de realidad que ha sido establecido en la sociedad es el único principio de realidad posible, y es absolutamente irreconciliable con el principio del placer. Freud afirmó que la sexualidad es esencialmente antisocial debido a los impulsos destructivos que la acompañan. Por ello, la idea de un principio de realidad no represivo no es posible en su teoría.

Marcuse se pregunta si el conflicto freudiano entre el principio de realidad establecido, al que denomina “principio de actuación” (Marcuse, 1968: 46), y el principio del placer es un conflicto inevitable o si sería posible la existencia de una civilización no represiva en que el desarrollo de la libido no fuera en contra de la existencia de la civilización. Para Marcuse, el principio de actuación es la forma del principio de realidad que ha sido establecida, pero no es la única forma de dicho principio que permitiría la existencia de la civilización. Cree que la eliminación de la represión sobrante y la consecuente liberación de los instintos sexuales no impediría la existencia de relaciones sociales civilizadas duraderas. Así, para Marcuse, es posible una forma de vivir civilizada en que se elimine la represión sobrante, llegando a “la liberación de las necesidades y satisfacciones instintivas que hasta ahora han permanecido como tabús y han sido reprimidas” (Marcuse, 1968: 8).

La organización de la vida en la sociedad regida por el principio de actuación hace que la mayor parte del tiempo esté dedicado al trabajo enajenado. El tiempo no dedicado a este trabajo, que queda potencialmente disponible para el placer, es mínimo (Marcuse: 1968: 55). Así, la continua represión de los instintos no es necesaria para la supervivencia ni responde a las necesidades del trabajo: es una represión sobrante que responde a los intereses del sistema de dominación. Si se eliminase la estructura de dominación, no existiría tal represión.

Marcuse considera que los propios logros de la civilización represiva bajo el principio de actuación han creado las condiciones necesarias para la abolición de la represión sobrante, pues el progreso técnico ha llevado a una situación en que la energía necesaria para el trabajo enajenado podría ser reducida considerablemente (Marcuse, 1968: 19). Bajo la civilización industrial madura, el trabajo puede ser automatizado de manera que el tiempo dedicado al mismo se reduzca al mínimo (Marcuse, 1968: 147). Este cambio no eliminaría el trabajo sino la organización de la existencia humana en función del mismo. Así, podría aparecer un principio de realidad no represivo y no se destruiría la sociedad, sino que se alteraría su organización (Marcuse, 1968: 149). La técnica puede liberar a los hombres del trabajo alienado.

La noción de orden instintivo no represivo debe ser probada primero en el más desordenado de todos los instintos: la sexualidad. El orden no represivo solo es posible si los instintos sexuales pueden, gracias a su propia dinámica y bajo condiciones existenciales y sociales diferentes, generar relaciones eróticas duraderas entre individuos maduros. Tenemos que preguntar si los instintos sexuales, después de la eliminación de toda la represión sobrante, pueden desarrollar una razón libidinal que no solo sea compatible sino que inclusive promueva el progreso hacia formas más altas de libertad civilizada. (Marcuse, 1968: 186)

Para Freud, la anulación de la represión haría que se volviera a un estado precivilizado de la organización de la sexualidad; para Marcuse, liberados de la tiranía de la razón represiva, los instintos se dirigirán a la creación de relaciones libres, generando un nuevo principio de la realidad. Marcuse considera que existe una sexualidad esencialmente liberadora que aparecerá con el fin de la represión sobrante.

Marcuse considera que la civilización represiva ha impuesto una tiranía genital (la concentración de la libido y de la capacidad de obtener placer sexual en los genitales) que permitía al proletariado acceder a una satisfacción sexual suficiente como para mantener su salud física y mental en un estado en que pudiera trabajar, pero mínima para evitar que su energía se centrara en la sexualidad. La concentración de la sexualidad en los genitales, además, subordinaba el placer a la reproducción, siguiendo los intereses económicos capitalistas. La desexualización del resto del cuerpo hacía que este quedara dedicado exclusivamente al trabajo. Marcuse reclama la sexualización de todo el cuerpo; es decir, que todo el cuerpo sea fuente de placer sexual. “Sin ser empleado ya como un instrumento del trabajo de tiempo completo, el cuerpo sería sexualizado otra vez” (Marcuse, 1968: 188): se reactivarían todas las zonas erógenas y desaparecería la tiranía genital. “El cuerpo en su totalidad llegaría a ser un objeto de catexis, una cosa para gozarla: un instrumento de placer” (Marcuse, 1968: 188).

Propongo en este libro la noción de una sublimación no represiva: los impulsos sexuales, sin perder su energía erótica, trascienden su objeto inmediato y erotizan las relaciones normalmente no eróticas y antieróticas entre los individuos y entre ellos y su medio ambiente. (Marcuse, 1968: 9)

El objeto del deseo ya no sería alguien externo del sexo opuesto sino la propia vida del organismo vivo. Según Marcuse, el cuerpo completamente sexualizado es revolucionario, pues amenaza las estructuras del capitalismo. Existe una cosificación liberadora: el deseo sexual revela al objeto de deseo como carente de todas las fuerzas que lo convierten en instrumento en las estructuras de producción capitalista. Esta cosificación liberadora responde al principio del placer y se opone al de actuación, que convierte al cuerpo en un objeto de trabajo y no en uno libidinal.

Marcuse acepta la pulsión de muerte postulada por Freud y considera que Eros incluye ciertas fuerzas sombrías. De cada comportamiento considerado como perversión (manifestación del instinto incompatible con la civilización represiva) hay una forma compulsiva, coactiva y destructiva que nace ligada a la represión de la libido, y otra forma que no procede de esa represión y que no es negativa. El fin de la represión

no llevará a una sociedad plagada de perversiones sexuales: la libido no solo se liberará, sino que se transformará. Las perversiones del primer tipo, al desaparecer la represión sobrante de la libido, también desaparecerán. Con el fin de la represión sexual, terminarán, por ejemplo, las agresiones, pues son fruto de una sexualidad sometida a la represión. La sexualidad liberada permitirá canalizar la energía de los impulsos destructivos.

Marcuse revaloriza las perversiones del segundo tipo porque afirma que están rechazando el principio de actuación, que limita la sexualidad a un fin útil para la especie y la sociedad explotadora, sometiéndola a la tiranía genital. Considera que estas perversiones están haciendo que el principio del placer triunfe sobre el principio de actuación, superando las estructuras sociales destinadas a la producción. Así, por ejemplo, el sadismo en una relación libremente aceptada corresponde a una sustancia instintiva diferente de las formas inhumanas y destructivas que toma en la cultura represiva. Habría, por tanto, un sadismo positivo e instintivo y otro condenable, capitalista y cultural.

La sexualidad liberada, sin estar sujeta a la organización represiva y dejando de estar al servicio de la reproducción para ponerse al servicio de la obtención de placer, permitiría crear relaciones humanas civilizadas. Para luchar contra este sistema represivo, hay que liberar todo el potencial revolucionario de la sexualidad (Bronstein, 2011: 27). Así, Marcuse une la dominación política a la represión sexual, a la que considera clave en el funcionamiento del capitalismo. Las pulsiones formarán parte de esa fuerza revolucionaria que se permita oponerse a las estructuras de poder capitalistas.

Ante el espectáculo de la sexualidad reprimida, surge la sospecha de que tal represión se halla en relación con las injusticias sociales, con la alienación y el imperialismo. Nos hallamos pues ante un nuevo sujeto revolucionario nombrado en el lugar que quedara vacante por la desertión del proletariado. (Puleo, 1992: 106)

2.2.2. El papel de las mujeres en la “revolución sexual”: al margen del poder

Tal y como analiza Puleo (2005: 58), según Marcuse, la razón instrumental ha dominado la naturaleza externa pagando a cambio el alto precio del sometimiento paralelo de la naturaleza interna del hombre. Por ello es necesaria una reconciliación con la naturaleza y un abandono de la negación de los instintos de la vida. Esa reconciliación se va a hacer por medio de una sexualidad que está encarnada en las mujeres (Puleo, 2005: 58). Marcuse da a las mujeres un protagonismo especial en el retorno de aquello que había sido reprimido (Puleo, 1992: 126).

Este filósofo, en una conferencia titulada “Marxismo y feminismo” en 1974, afirma que las mujeres poseen cualidades propias de Eros que son necesarias para enfrentarse a las injusticias sociales, y pone en estas “características femeninas” una capacidad liberadora, un fuerte potencial revolucionario. Según analiza Puleo (1992: 128), los filósofos de la izquierda freudiana conceptualizan a las mujeres como una especie de

reserva humana de la naturaleza; y esa misma naturaleza que en Schopenhauer había estado connotada de manera negativa, ahora aparece como la encarnación de la libido revolucionaria. La mujer vuelve a estar, en la teoría de Marcuse, unida a la naturaleza y a la sexualidad; la diferencia es que ahora la mujer, representante de la sexualidad y de la naturaleza, pasa a estar valorada positivamente, pues permitirá al varón reconciliarse con el mundo. El varón vuelve sus ojos hacia ella para encontrar, por medio de su sexualidad, ese camino del que se ha alejado guiado por la razón instrumental. ¿Cómo puede la mujer llevar a cabo esta tarea tan fundamental?

Como analiza Puleo (1992: 127; 2005: 58), Marcuse considera que si la igualdad que reclaman las mujeres se estableciera en el marco capitalista, esas “cualidades femeninas” que tanto valora se perderían: las mujeres adoptarían las cualidades masculinas, acabando con la posibilidad de establecer estructuras contrarias a la sociedad represora. De esta manera, “las mujeres se convierten en un sujeto revolucionario en la lucha contra la razón instrumental. Su revolución consistiría, paradójicamente, en no cambiar el estado de las cosas existente y mantenerse suficientemente alejadas del poder como para no contaminarse con él” (Puleo, 1992: 90). Las mujeres deben mantenerse ajenas a este orden para conservar las cualidades que permitirán restaurar los auténticos valores y reconciliarán al varón con la naturaleza. “De la mano de la teoría de los instintos vuelve entonces el paradigma de la Naturaleza para fundamentar la ética revolucionaria” (Puleo, 1992: 127).

Para Schopenhauer, la mujer, naturaleza y sexualidad, era la trampa que la voluntad de vivir ponía al hombre para forzarle a reproducirse, encadenando a la especie al sinsentido y dolor de la vida; para Bataille, la cultura femenina era una limitación a los impulsos sexuales naturales del varón, y este tenía que afirmarse como soberano transgrediendo dichas limitaciones. Para Marcuse, la mujer es esa naturaleza y esa sexualidad que permitirán al varón angustiado reconciliarse con el mundo. Lo único que debe hacer la mujer es mantenerse alejada del poder para no contaminarse y no perder su potencial revolucionario. Es relevante señalar cómo, independientemente de que se conceptualice a la mujer como naturaleza o como cultura y de la connotación (positiva o negativa) que se le dé a esa conceptualización, son los filósofos (varones) quienes la realizan, quienes deciden qué es la mujer, y quienes generan por medio de estas conceptualizaciones una visión del mundo que mantiene y reproduce el orden patriarcal.

2.3. Reich y la liberación de la sexualidad “natural” (heterosexual y coitocéntrica) como fin del Estado autoritario

Reich, teórico de la izquierda freudiana, bebe del marxismo y del psicoanálisis de Freud. Dota a la sexualidad de un lugar fundamental en la vida humana: afirma que “el núcleo de la felicidad en la vida es la felicidad sexual” (Reich, 1985: 23) y que “es la energía sexual la que gobierna la estructura humana del sentir y del pensar. La sexualidad [...] es la energía vital per se” (Reich, 1985: 20). Este autor, aclamado en la denominada “revolución sexual”, afirma que hay una sexualidad natural y verdadera, y pretende hacer una teoría científica de dicha sexualidad, basada en descubrimientos experimentales (Reich, 2010: 13). Considera que esta sexualidad natural está reprimida

y que esta represión sexual genera adultos sumisos incapaces de rebelarse ante un sistema explotador. Por ello, ningún cambio revolucionario puede tener lugar si no viene acompañado de la liberación sexual.

2.3.1. La represión sexual y el Estado autoritario

Reich publica *La función del orgasmo* en el año 1927, y *La revolución sexual* en 1936. Este filósofo divide la historia en dos períodos: el matriarcal, que se basa en una estructura de carácter genital, y el patriarcal, que comienza entre cuatro mil años y seis mil años antes de nuestra era, que crea un carácter neurótico tendente a la sumisión (1985: 174-176). Reich define la época matriarcal¹⁴ como una época de comunismo primitivo. En ese momento no había Estado ni explotación, no existía la familia nuclear ni la represión sexual. Por ello cada individuo podía determinarse a sí mismo en función de su sexualidad natural desde la libertad y buscando su felicidad sexual.

Por el contrario, Reich define la época patriarcal como una época en que la sexualidad natural está siendo reprimida por una moralidad contraria a la sexualidad natural. Con el patriarcado, según lo define Reich, aparecen las clases sociales y el Estado autoritario. La represión de la sexualidad juega en este momento un papel muy importante: genera en los individuos una incapacidad de rebelarse contra el sistema de clases y el Estado autoritario. Así, “la represión sexual es de origen socioeconómico y no biológico. Su función es sentar las bases de la cultura autoritaria patriarcal y la esclavitud económica” (Reich, 2010: 202). Por ello, Reich considera que la lucha contra la represión sexual y contra el orden social establecido van de la mano. La lucha política solo puede darse en torno a la sexualidad: no es ni entre partidos ni entre clases, sino entre mentalidad liberal y mentalidad autoritaria (Reich, 1985: 13-14, 16). Como afirma Puleo (1992: 111), para Reich, la liberación sexual permitirá tener una actitud rebelde frente al autoritarismo y, por tanto, es considerada motor de la liberación política. Reclamar la verdadera naturaleza sexual y la satisfacción de los impulsos sexuales es hacer la revolución. “Paradoja de la Historia: las cadenas que ataban a la especie y al destino de dolor pasan a ser percibidas como instrumento de la liberación” (Puleo, 1992: 133). Como hay una sexualidad natural, verdadera, para Reich “la palabra ‘revolucionario’ [...] no significa el uso de la dinamita, sino el de la verdad” (Reich, 1985: 16).

2.3.2. La reproducción de la represión sexual

¿Cómo se reproduce esta situación? ¿Cómo se consigue reprimir sexualmente a los individuos? Todo comienza con la represión de la sexualidad infantil y adolescente. Reich, al igual que Freud, plantea la existencia de un momento originario en la vida del ser humano en que existía la plenitud y la felicidad: la infancia. El niño tiene una sociabilidad y una sexualidad naturales y sanas. La represión de la sexualidad infantil causa la falta de independencia en el pensamiento y en la acción: es un mecanismo para producir siervos. Esta inhibición facilita al padre y a la madre la sumisión de los niños a su

¹⁴ En la época matriarcal, según afirma, había “jefes”: la palabra “matriarcado”, tal y como la emplea Reich, no significa lo opuesto a “patriarcado”.

autoridad. Cuando los niños llegan a la adolescencia sienten que tienen dos opciones: la continencia o la masturbación. La continencia les lleva a una acumulación de energía sexual reprimida que aparece posteriormente en forma de trastornos; la masturbación no les permite autorregular su energía sexual porque aparece ligada a sentimientos de culpa debidos a la represión de la sexualidad en la infancia.

Reich afirma que la represión de la sexualidad en la infancia y en la adolescencia cumple una función muy concreta: guiar a la juventud hacia el deseo de formar matrimonios y familias coercitivas que sigan educando a su descendencia en la moral sexualmente represora, de manera autoritaria y reproduciendo individuos serviles. Considera que, si los adolescentes pudieran tener relaciones sexuales satisfactorias, no desearían unirse en matrimonios monógamos ni formar familias en que se siguiera educando de esta manera (Reich, 2010: 176).

La atmósfera represora lleva a una crisis de la sexualidad juvenil que no puede resolverse en el marco de una sociedad autoritaria. Las jóvenes están reprimidas al máximo, esperando a un marido que las mantenga económicamente; los jóvenes optan por la continencia o por la masturbación, o “hacen visitas a prostitutas”; mientras tanto, las neurosis y la brutalidad sexual aumentan. La lucha por la liberación sexual encuentra una fuerte oposición en la educación autoritaria y represora (Reich, 1985: 132-133). “La crisis sexual de la juventud es un aspecto de la crisis general del orden social autoritario. No puede esperar una solución en su ámbito” (Reich, 1985: 133). Según explica Puleo (1992: 111), todo lo relacionado con la sexualidad de la juventud es de extrema importancia para Reich, porque de ella depende la posibilidad de una revolución en el futuro: es relevante que los adolescentes puedan realizar cualquier práctica sexual que les permita realizarse sexualmente.

Así, los adolescentes encuentran muchos obstáculos que les impiden desarrollar una sexualidad sana: tienen una serie de inhibiciones interiores, fruto de la represión sexual, que anulan su genitalidad o se la desvían en dirección homosexual (Reich, 1985: 130); carecen de información real, de espacios para estar a solas con sus parejas, de métodos anticonceptivos que les permitan separar procreación de gratificación sexual (Reich, 2010: 214)... Si se aceptase la sexualidad adolescente, la juventud podría emprender acciones capaces de amenazar la existencia de la familia autoritaria y de la institución matrimonial coercitiva. Reich reclama los “derechos de los niños y de los adolescentes al amor natural” (Reich, 1985: 10) y afirma que en una sociedad libre se darían facilidades para que satisficieran sus necesidades naturales y que no se prohibirán ni las relaciones sexuales entre adolescentes de distinto sexo ni la masturbación infantil.

La represión sexual comienza en el marco de la familia autoritaria y coercitiva (Reich, 1985: 94). La familia en la época patriarcal tiene una función política doble: en primer lugar, reproducirse a sí misma desde esa represión sexual y los trastornos que conlleva y mutilando sexualmente a los individuos; en segundo lugar, crear individuos temerosos ante la autoridad, perpetuando la posibilidad de que los dirigentes se impongan sobre las masas (Reich, 1985: 101).

El matrimonio coercitivo también es parte de todo este problema. La dependencia económica de la mujer y de la descendencia, la idea de que los matrimonios deben durar para toda la vida y la idea de que deben ser monógamos hacen que las relaciones sexuales en el matrimonio no puedan regularse conforme a la economía sexual (Reich, 1985: 145). Este tipo de matrimonios monógamos y coercitivos tienen una función muy clara: son “el núcleo de la familia coercitiva [...], centro de formación ideológica de todo miembro de la sociedad autoritaria” (Reich, 1985: 148). Reich quiere destruir la familia en tanto que perpetúa una moralidad de cobardes que no experimentan el amor de manera natural sino por medio de la influencia social (1985: 54).

El matrimonio, la familia autoritaria como espacio de educación y el deber de abstinencia sexual para la juventud impiden una reforma sexual real (Reich, 1985: 58). Reich considera que mientras la vida sexual esté reglamentada socialmente según la moral coercitiva, estará regulada desde fuera y no podrá estar acorde con la economía sexual. Se debe eliminar esta reglamentación para que la vida sexual pueda comenzar a regularse por las leyes de la naturaleza (1985: 162-163).

2.3.3. La represión sexual, el carácter y la sexualidad “natural”

La represión sexual propia de la época patriarcal genera una estructura concreta en los seres humanos: el carácter. Con su teoría del carácter, Reich explica las causas por las que las masas pueden actuar contra sus propios intereses. Según explica Puleo (1992: 114), Reich forma parte de “una tendencia que identifica el aspecto pulsional del ser humano con su realidad más auténtica, poniendo todo el empeño posible en una crítica del yo como máscara o deformación causada por la cultura”. Esta máscara, el carácter, tiene tres capas (Reich, 2010: 203). La primera es el plano superficial o superestructura caracterológica. Esta capa, producto de la represión sexual, es una máscara artificial en que reina el autocontrol, la cortesía compulsiva y una sociabilidad artificial. La segunda capa es el plano medio, que también surge a raíz de la represión sexual. En ella se encuentra lo propio del inconsciente freudiano: el sadismo, las perversiones, la codicia, la lascivia o la envidia, que son fruto de la represión sexual. Estos impulsos son poderosos en el ser humano, pero no son su verdadera naturaleza. Al estar en la segunda capa, se mantienen sujetos por el plano superficial y el autocontrol. La tercera capa es el plano profundo, en que está la verdadera naturaleza humana. En él se encuentran la sociabilidad y la sexualidad naturales, el placer producido por el trabajo, la capacidad de amar y la bondad natural del ser humano.

En el periodo matriarcal, en que no había represión sexual, la sexualidad humana seguía sus propias leyes naturales. Cada ser humano se autorregulaba y reinaba esa bondad natural. Con el comienzo del patriarcado autoritario se generó una regulación moral coercitiva y comenzó la represión sexual. De la mano de esta última desapareció la bondad natural (Reich, 2010: 202). Esta represión es la causa de que aparezca la segunda capa y los impulsos propios del inconsciente freudiano. La primera capa, la superestructura caracterológica, es también consecuencia de la represión sexual y aparece para mantener los impulsos de la segunda capa bajo control. Pero estos impulsos

no son naturales: son consecuencia de la represión sexual, que acaba con la mencionada bondad natural.

La estructura caracterológica del hombre actual [...] se caracteriza por un acorazamiento contra la naturaleza dentro de sí mismo y contra la miseria social que lo rodea [...]. Los seres humanos han adoptado una actitud hostil a lo que está vivo dentro de sí mismos. (Reich, 2010: 17)

Reich considera que “toda reglamentación moral es, en sí misma, negadora de lo sexual, opresora de las necesidades naturales” (1985: 51). Quienes defienden la regulación moral lo hacen porque consideran que los impulsos naturales y los intereses sociales son irreconciliables. Reich afirma que este planteamiento tiene en su base una idea errónea: la idea de que la segunda capa de la estructura mencionada es la verdadera naturaleza del ser humano. Partiendo de esta equivocación, la regulación moral parece necesaria porque, sin ella, se considera que los seres humanos se dejarían llevar por esos instintos y esto daría lugar al caos. Ahora bien: es la propia regulación moral o represión de las necesidades naturales del individuo, que se hallan en esa tercera capa, la que genera esos impulsos secundarios, patológicos y antisociales de la segunda capa. Estos deben ser reprimidos por una fuerza mayor: la primera capa. La moralidad no surge para reprimir impulsos antisociales: es previa a ellos y, de hecho, los genera. Así, quienes defienden la regulación moral están considerando que los impulsos antisociales son la verdadera naturaleza del hombre y que hace falta esa moralidad para regularlos, cuando la verdadera naturaleza del hombre es buena y es la moralidad la que da lugar a esos impulsos antisociales. Reich rechaza la existencia del impulso de muerte que Freud y Marcuse aceptan.

La moralidad sexualmente represora responde a los intereses de los miembros de una clase social superior. La idearon porque, reprimiendo las necesidades naturales de los individuos de la clase inferior, sería más fácil someterles en una estructura social autoritaria. La represión de la sexualidad natural está al servicio de la dominación: da lugar, entre otras cosas, al servilismo y al miedo a la autoridad, lo cual permite el avance del capitalismo. Es un instrumento esencial en la producción de la esclavitud económica (Reich, 2010: 202). El individuo reprimido es incapaz de rebelarse, de pensar y de tener perspectiva crítica. Así, “el orden social autoritario y la represión social de la sexualidad se dan la mano, la moralidad revolucionaria y la satisfacción de las necesidades sexuales van juntas” (Reich, 1985: 23-24).

Para disolver este carácter, Reich proponía la liberación por medio del orgasmo. El orgasmo es la capacidad de descargar toda la excitación sexual contenida. Si esta tensión no se libera, genera síntomas psíquicos y somáticos (Reich, 2010: 94). El orgasmo es una pieza fundamental del sistema de regulación de energía de los seres humanos, una necesidad para el equilibrio psicofísico.

2.3.4. La represión sexual como causa de la violencia sexual, del sadismo masculino y de la pasividad femenina

Para Reich “no cabe ya la menor duda que el origen de las reacciones síquicas anormales hay que buscarlo en la insatisfacción y extravío de la energía sexual” (Reich, 1985: 19-20). Todo trastorno psíquico tiene en su origen una energía sexual contenida: es, finalmente, un problema de satisfacción orgiástica. Las neurosis aparecen por la diferencia entre la cantidad de energía sexual acumulada y la que se descarga. El neurótico siempre tiene energía sexual sin descargar. Es necesario descargar dicha energía (Reich, 2010: 103). “Bajo esos mecanismos neuróticos, detrás de esas fantasías e impulsos peligrosos, grotescos e irracionales, descubrí un trozo de naturaleza simple, decente, auténtica” (Reich, 2010: 155).

La sexualidad se relaciona con la posibilidad de hacer una revolución, con la posibilidad de desarrollar una personalidad sana y con la posibilidad de construir una sociedad sana. La represión de la sexualidad impide el orgasmo, generando una gran cantidad de problemas tanto a nivel individual (incapacidad de rebelarse, de pensar, de sentir curiosidad y de tener perspectiva crítica; aumento de la depresión, del nerviosismo, de las dificultades en el trabajo, de las inclinaciones al crimen y a las perversiones...) como a nivel colectivo. “Tocamos, pues, la raíz de la enfermedad síquica colectiva si planteamos la cuestión relativa al orden social de la vida sexual del ser humano” (Reich, 1985: 20). La anulación de la represión sexual traería consigo la desaparición de la prostitución, del sadismo, de las violaciones, de los abusos a menores, de la homosexualidad, de la ansiedad social vinculada al sexo, de la culpa, del incesto... Una revolución sexual acabaría con todo esto, dando lugar a individuos sanos que se autorregularían en función de las leyes naturales de la sexualidad¹⁵ (Reich, 1985: 35). El individuo sano carecerá de una moral porque carecerá de los impulsos que esta causa y trata de inhibir (Reich, 1985: 34). Así, por ejemplo, “quien vive sexualmente satisfecho no tiene impulsos que le inciten a violar y no necesita una moralidad opuesta a tales impulsos” (Reich, 1985: 24). Reich considera que las violaciones responden a que existen necesidades sexuales naturales que están siendo reprimidas; responden, en último término, a la represión sexual¹⁶.

Reich, entre las patologías de los varones, destaca la “desviación patológica” de “la agresividad basada en impulsos sádicos” (2010: 96). Reich relata que algunos de sus pacientes (varones) se masturbaban con fantasías patológicas, y no con la fantasía de sentir placer en un “acto sexual normal”. Para ellos, “el pene era un arma criminal o un instrumento para demostrar la potencia [...]. Sólo una fantasía de violación podía producir la eyaculación” (2010: 58-59). Afirmo también que la perturbación de la genitalidad era especialmente clara “en los hombres que más se jactaban de sus conquistas

¹⁵ Es importante preguntarse qué criterio está empleando Reich para diferenciar lo natural y sano de lo patológico, pues afirma, por ejemplo, que la homosexualidad o los abusos sexuales son patológicos (Reich, 1985: 50), mientras que el coito heterosexual es sano. La sexualidad que Reich conceptualiza como verdadera, sana y natural es, una vez más, heterosexual y coitocéntrica.

¹⁶ La falta de perspectiva de género en el análisis de Reich es clara en este punto, pues tanto mujeres como hombres sufren esta represión sexual, pero quienes violan son los hombres. Si la violencia sexual respondiese a la represión sexual, tanto hombres como mujeres ejercerían esta violencia.

sexuales y sobre cuántas veces en una noche podían hacerlo [...]. Para el así llamado hombre potente, el acto tenía el significado de conquistar, penetrar o violar a la mujer” (Reich, 2010: 93).

Entre las patologías de las mujeres, Reich destaca “la inactividad del carácter pasivo-femenino [...]. La ampliamente prevaleciente pasividad de la mujer es patológica y obedece, en la mayoría de los casos, a fantasías masoquistas de ser violada” (Reich, 2010: 96). Considera que sentir dolor no es la verdadera finalidad del masoquista (Reich, 2010: 219-221): el masoquista experimenta el dolor como dolor, no como placer. Lo que le ocurre realmente es que desea alcanzar la gratificación, pero solo puede hacerlo sintiendo que esa gratificación llega en contra de su propia voluntad. El masoquismo es resultado de la represión: las personas masoquistas necesitan ser forzadas al placer porque han aprendido a censurarlo. Si el placer no estuviera censurado por la moral represora, no haría falta una moral para controlar los impulsos masoquistas, pues no existirían.

Reich critica ciertos aspectos de la sociedad patriarcal (en el sentido feminista radical del término, no en el sentido en que lo emplea Reich), pero lo hace debido a las consecuencias negativas que dichos aspectos del patriarcado pueden llegar a tener para el placer de los varones. Así, si bien critica que “la moral sexual [...] ha manipulado las ideas de tal modo, que se acepta sin titubeos que el hombre posee a la mujer, mientras que la mujer se entrega al hombre” (Reich, 1985: 144), prosigue señalando que esto es un problema porque “supuesto que poseer es un honor y entregarse se considera una humillación, la mujer adopta una actitud negativa hacia el acto sexual” (Reich, 1985: 144). Su crítica no va dirigida hacia el hecho de que el esquema sexual según el cual el varón es el sujeto que posee y la mujer el objeto poseído sea injusto para las mujeres, sino hacia el hecho de que esto puede tener consecuencias negativas para los varones.

También critica que se exija a las mujeres la castidad extraconyugal, la fidelidad conyugal y la castidad prenupcial por dos motivos: el primero, que “la exigencia de castidad a las muchachas priva de objetos de amor a la juventud masculina” (Reich, 1985: 61); el segundo, que esta represión de sus necesidades genitales hace que, “cuando llega al matrimonio, su genitalidad ya no está a su disposición: es una mujer frígida” (Reich, 1985: 158) y “tan pronto como se haya esfumado el encanto de la novedad, no podrá ni excitar ni satisfacer a su marido” (Reich, 1985: 158), lo que hará que del matrimonio se pase al adulterio y a la prostitución. Reich considera que todo esto sucede por razones económicas (Reich, 1985: 61).

Reich (1985: 115) también aborda el asunto de la prostitución: considera que la prostitución desaparecerá cuando la juventud femenina se incorpore a la vida sexual. La actitud agresiva de las “muchachas” hacia los varones se ha generalizado con el avance de la igualdad: ahora que ellas tienen trabajos remunerados y pueden conseguir cierta independencia económica, “muchos galanes se ven sometidos a un examen más bien exigente y despectivo por parte de la muchacha de su preferencia” (Reich, 1985: 115), lo que les lleva a consumir prostitución.

2.3.5. La revolución sexual: la liberación de la sexualidad “natural” y el fin del Estado autoritario

Reich propone una revolución sexual que acabe con la represión sexual impuesta por la sociedad patriarcal, permitiendo que se recupere la autorregulación según los impulsos naturales de los seres humanos. La revolución sexual debe tratar de reestablecer las leyes naturales, de hacer compatibles naturaleza y cultura (Reich, 2010: 203). “Esta unidad de la cultura y la naturaleza [...] que eternamente anhela la raza humana, continuará siendo un sueño mientras el hombre no permita la satisfacción de las exigencias biológicas de la gratificación sexual natural (orgiástica)” (Reich, 2010: 17). Todos los aspectos de la educación y del régimen autoritario establecido se oponen a esta verdadera naturaleza (Reich, 1985: 36), y rescatarla es la única esperanza real para terminar con la miseria social.

Tal y como señala Puleo (1992: 133), Reich afirma que el sexo natural y sano es el sexo heterosexual y coitocéntrico. Este es su modelo de sexualidad natural, el que aparecería si no hubiera represión y por el que debe luchar la liberación sexual. Su idea de la sexualidad estaba centrada únicamente en el placer masculino. De hecho, si bien para Freud la tensión sexual tenía en sí misma un carácter placentero, Reich afirma que en los “preliminares” la tensión que se acumula es mayor que la gratificación obtenida, y que esa tensión es displacentera si no va seguida por la “gratificación total” del coito.

Reich pone en esta sexualidad liberadora, auténtica y natural, un carácter de verdad originaria que la colma de un contenido ético. Presenta la sexualidad patriarcal tradicionalmente aceptada no solo como “natural”, sino como “revolucionaria”, como la meta de la liberación política. Esto genera varios problemas. Uno de ellos es el rechazo total de la homosexualidad. Otro, la negación del placer de las mujeres: en *La Revolución Sexual*, Reich afirma que la verdadera localización erótica femenina es la vagina y no el clítoris. Así, afirma que “la excitación placentera, que durante los preliminares se ha mantenido más o menos al mismo nivel, aumenta repentinamente –tanto en el hombre como en la mujer– con la penetración del pene” (Reich, 2010: 96).

En esta misma obra, Reich (2010: 90) afirma: “entre los centenares de pacientes que observé y traté en varios años, no había una sola mujer que no sufriera de una ausencia completa de orgasmo vaginal”. Esta oportuna observación que confirmaba que, entre cientos de mujeres, ninguna tenía orgasmos vaginales, en lugar de hacerle pensar que el orgasmo vaginal no existía, le llevó a afirmar que todas las mujeres estaban sexualmente reprimidas. Así, la revolución sexual debería tener, entre otras consecuencias, la de que las mujeres tuvieran orgasmos vaginales. La liberación sexual que predica Reich, ¿a quién libera y de qué lo libera exactamente?

Tanto Marcuse como Reich aceptan la hipótesis represiva: consideran que la sexualidad está reprimida y que esto permite que el capitalismo se mantenga. La liberación de la sexualidad de dicha represión es, por tanto, necesaria para cualquier revolución social y política. En la misma línea de pensamiento se puede situar la obra *El Antiedipo*, publicada por Deleuze Y Guattari en 1972. En ella, Deleuze y Guattari se preguntan por qué la sexualidad está reprimida en la sociedad. Consideran que el deseo sexual

está reprimido no por su contenido, sino porque todo deseo puede poner en cuestión el orden establecido en la sociedad. No es que el deseo sea asocial; es que el deseo, en su esencia, es revolucionario. El deseo puede poner en juego la explotación y la jerarquía. “Para una sociedad tiene, pues, una importancia vital la represión del deseo, y aún algo mejor que la represión, lograr que la represión, la jerarquía, la explotación, el avasallamiento mismo sean deseados” (Deleuze y Guattari, 1974: 121-122). “El deseo no ‘quiere’ la revolución, es revolucionario por sí mismo” (Deleuze y Guattari, 1974: 122). El capitalismo no puede tolerar la manifestación de un deseo verdadero porque este es capaz de destruir cualquier estructura, abriendo el campo de la libertad. El deseo será la ruptura de la cadena de la causalidad que hará que se vuelva a escribir la historia.

2.4. Lawrence: el culto al falo y la necesidad de restaurar la dominación masculina

En la tercera parte de *Política sexual*, “Consideraciones literarias”, Millett realiza un análisis brillante de la política sexual de las obras de tres autores que fueron considerados máximos exponentes de esa supuesta liberación sexual progresista pero que son, en palabras de Millett, “políticos sexuales contrarrevolucionarios” (2010: 407). Estos autores son Lawrence, Miller y Mailer.

Para Millett, la obra de Lawrence es la manifestación más abrumadora de la política sexual (2010: 413). Si bien Lawrence afirmaba que pretendía liberar a la sexualidad de toda inhibición, lo que revela el análisis de Millett es bien distinto: Lawrence ensalza al varón y su pene en tono religioso y místico. Emplea para ello una estrategia muy hábil: no lo hace de manera directa sino que lo transmite en boca de la mujer que contempla el falo erecto con temor y excitación.

2.4.1. El pene erecto como símbolo de la divinidad y el “coño” como vergüenza en *El amante de Lady Chatterley*

El amante de Lady Chatterley, obra más aclamada de Lawrence, fue publicada en 1928. La sexualidad de Constance Chatterley, la protagonista, único aspecto relevante de su vida, ha sido mutilada por las pretensiones de libertad de la mujer moderna. Ella está casada con un hombre de clase alta, que quedó parapléjico a raíz de una lesión de guerra, y anhela tener un hijo. Oliver Mellors, el guardabosques de la finca, un hombre de clase obrera, guiado por una extraña compasión, le otorga ese regalo. La proeza sexual de Mellors es absoluta y ella se siente plena cuando se entrega a él, concluyendo que necesita ser poseída plenamente.

El amante de Lady Chatterley es, según Millett, “una celebración del pene de Oliver Mellors” (2010: 413), “el relato casi religioso de la salvación de una mujer moderna (el resto no es sino una serie de detalles ‘gráficos’) por obra y gracia del ‘misterio del falo’, al que el autor rinde un culto personal” (Millett, 2010: 412). La obra gira en torno al pene de este personaje, que aparece descrito por las mujeres con vocablos como “arrogante”, “espléndido”, “cautivador”, “moreno”, “seguro de sí”, “inquietante”, “extraño”, “presuntuoso”, “dominante” o “terrible”.

“La erección constituye, para la mujer, una prueba material irrefutable de que la supremacía masculina se asienta sobre una base real e incontrovertible” (Millett, 2010: 414); es la revelación de un dios “ante los reverentes ojos de una creyente” (Millett, 2010: 412). Las mujeres que presencian el falo erecto comprenden de inmediato la superioridad y el dominio de los varones, y se lo hacen ver de manera sumisa y complaciente: se sienten como devotas afortunadas de haber sido elegidas para contemplar tal divinidad. La actitud de ellas ante dicha divinidad oscila entre la timidez, el respeto, el miedo y la excitación. “¡Ay! ¡Qué misteriosa y rendida sumisión entrañaba en ella esa enorme erección!; una sumisión absoluta, semejante a la de la tierra bajo el cielo. Bajo una bóveda absoluta” (Lawrence, 2015: 342). Millett (2010: 414) recuerda que De Beauvoir señaló, con gran acierto, que lo que Lawrence estaba escribiendo eran manuales sobre cómo los varones deseaban que se comportasen las mujeres.

Esta divinidad que es el falo busca “coños”, lo único relevante de las mujeres y a lo que quedan reducidas. La palabra “coño” es la única empleada para referirse a los genitales de las mujeres de su obra. Mientras que para referirse a los genitales de los hombres el autor no duda en emplear una larga lista de nombres y adjetivos, la genitalidad de las mujeres está escondida tras esta palabra y es considerada fuente de vergüenza.

La excitación y el orgasmo femeninos tienden a conceptualizarse en las obras de Lawrence como algo vergonzoso o desagradable de contemplar para el varón. Mientras que la excitación masculina es muestra de esa superioridad casi divina, la excitación femenina se presenta como algo ridículo. Los “coños” (las mujeres) deben ser pasivos, utilizables. Si osan no comportarse de esta manera, merecen un castigo.

La novela contiene varias escenificaciones del coito basadas en la regla freudiana según la cual “la hembra es pasiva y el macho, activo”. El falo lo pone todo; Connie no es sino un “coño” que acepta con gratitud todas las manifestaciones del poder y de la voluntad de su dueño. (Millett, 2010: 415)

Así, la sexualidad en su obra no tiene nada de recíproco: es meramente fálica. De hecho emplea los adjetivos “sexual” y “fálico” de manera intercambiable.

2.4.2. El coito como asesinato ritual en *La mujer que se fue a caballo*

En *La mujer que se fue a caballo*, escrito en 1925, Lawrence narra una situación de canibalismo sexual en que una mujer es capturada por un grupo de indios que la van a utilizar en uno de sus ritos. En esta obra, ella es consciente de que van a hacerla sufrir, pero lo desea. El masoquismo de las mujeres, al que Freud trató de dar una base científica, es recogido por Lawrence. Como afirma Millett (2010: 491), “el masoquismo femenino es probablemente, la más reverenciada de todas las fantasías masculinas puesto que, además de servir de excusa a cualquier atrocidad, la sitúa en un plano supramoral”.

Lawrence describe de una manera sensual cómo la desnudan y la untan con aceites, cómo la maltratan, la humillan, y la inmovilizan en una piedra. Se sabe que el rito va a terminar con su asesinato. Este rito es una metáfora del acto sexual, en que la víctima es inmolada. Sus captores son varones que desprecian cualquier contacto genital con la mujer

y han llegado un paso más allá, sustituyendo el pene por un cuchillo y la penetración por un apuñalamiento: “son los sacerdotes supremos del falismo lawrenciano” (Millett, 2010: 491). La manifestación última de su poder masculino es su capacidad de dar muerte.

Los textos pornográficos de Lawrence revelan la identificación entre sexualidad y violencia, de manera que se llega a “un coito letal en el que el sacerdote afirma su poder en detrimento de su víctima” (Millett, 2010: 195). “La religión sexual lawrenciana gravita en torno al coito, concebido como un asesinato, como un sacrificio humano cuya víctima es la mujer y cuya finalidad consiste en afirmar la potencia y la gloria del varón” (Millett, 2010: 495). El coito se transforma, en esta obra, en la matanza de la mujer, y la penetración está claramente simbolizada en la muerte. De esta manera, “describe la perversa transformación del coito en una matanza y constituye, por tanto, una negación monstruosa y demencial de la sexualidad humana” (Millett, 2010: 496).

2.4.3. La necesidad de recuperar el dominio masculino

Lawrence no hace ninguna referencia a la necesidad de una revolución sexual. Se limita a presentar un varón ineficaz y una mujer perdida, y plantea una solución muy sencilla: que el varón recupere su poder sobre la mujer y que esta se someta a él para poder llegar a sentirse realizada (Millett, 2010: 419). Influida por las ideas freudianas, Lawrence tergiversa las reivindicaciones de las feministas, afirmando que habían hecho infelices a las mujeres y que su autorealización pasaba por volver a asumir su pasividad absoluta y su sumisión al hombre. Considera necesario que el varón recupere el dominio absoluto que tenía sobre la mujer: un dominio físico, psíquico, emocional y, por supuesto, sexual. Este dominio, además, es necesario para que ellas puedan ocupar el lugar que les corresponde debido a su naturaleza (Millett, 2010: 419). Las mujeres de sus obras, en sus pocos momentos de lucidez, son plenamente conscientes de que necesitan ser poseídas plenamente por un varón.

Lawrence vislumbró con admirable sagacidad que el caudal de energía sexual femenina que la revolución¹⁷ había liberado podía tomar dos cursos opuestos: facilitar la tan temida autonomía de la mujer, o bien servir de base, en virtud de una manipulación acertada, a una nueva forma de dependencia y subordinación respecto del control masculino. (Millett, 2010: 416)

La idea de Lawrence es que “la mujer nueva, debidamente dominada, podía ser subyugada tanto en la cama como en las demás situaciones de la vida” (Millett, 2010: 417). Partiendo de las ideas freudianas de que las mujeres son pasivas por naturaleza y deben transferir la capacidad de obtener placer sexual a su vagina, Lawrence moldeó instrumentos para la sujeción de las mujeres: hizo depender la excitación y el placer de la mujer del varón y de su falo divino. Así, ellas están subyugadas ante los penes y les encanta estarlo: en este acto se reencuentran con su verdadera naturaleza.

¹⁷ Como se explicará más adelante, cuando Millett habla de “revolución sexual” se refiere a la etapa que va desde 1830 hasta 1930 (año en que sitúa el comienzo de la “contrarrevolución”); etapa en que Millett considera que las mujeres ganaron derechos y avanzaron hacia la igualdad y que, por tanto, sí fue revolucionaria.

2.5. Miller y la humillación sexual de las mujeres como transgresora

Miller fue un escritor de novelas semiautobiográficas sexualmente explícitas. Con ellas pretendía denunciar la hipocresía moral de la sociedad norteamericana y atacar el puritanismo y los tabúes sexuales. A Miller se le ha presentado habitualmente como uno de los hombres más liberados de la represión sexual: sus novelas le hicieron pasar a la historia como representante de la libertad sexual y fue una figura muy reclamada en el marco de la denominada “revolución sexual”. Deleuze y Guattari hicieron de Miller y de Lawrence los profetas del amor revolucionario. Su obra *Trópico de Cáncer* fue publicada en 1934 y censurada por obscenidad en Estados Unidos hasta 1961. Por ello no solo es reconocido como uno de los grandes portavoces de la denominada “revolución sexual”, sino que es reivindicado como “mártir” de la misma (De Miguel, 2015a: 128).

Por todos estos motivos, Millett acude a sus obras para estudiar la nueva normativa sexual (De Miguel, 2015b: 23). Para Millett, las obras de Miller no son revolucionarias en absoluto, aunque sí tienen algo novedoso: en ellas, Miller expresa, sin tapujos, el desprecio y la violencia con que la sociedad ve a las mujeres y a su sexualidad. En *Política Sexual*, esta feminista radical analiza las obras de Miller como muestra de la nueva política sexual.

La obra de Miller, afirma Millett, es un compendio de todas las neurosis sexuales americanas. La diferencia entre Miller y otros autores es que Miller ha tenido la honestidad de plasmar esas neurosis tal y como son. Pero que sea sincero y explícito no quiere decir que sea revolucionario: Miller no se ha librado del puritanismo de sus raíces, sigue sintiendo desprecio al “follar” y sus descripciones aluden constantemente a la sexualidad como placer prohibido y clandestino.

La obra de Miller produce, sin duda, una especie de catarsis cultural, pero ésta deriva sólo del hecho de haber descrito lo hasta entonces indecible. No me refiero con ello a ciertas palabras de cuatro letras [...] sino al asco, al desprecio, a la hostilidad, a la violencia y a la inmundicia con que nuestra sociedad o, más exactamente, su sensibilidad masculina, rodea a la sexualidad y a la mujer (sobre la que recae todo el peso del erotismo). (Millett, 2010: 498-499)

Millett hace referencia a que, pese a que las hazañas sexuales que narra sean de dudosa veracidad, lo que sin duda es real es la sinceridad de las emociones que transmite, su carácter épico y ególatra. Miller es capaz de recoger diversas actitudes sexuales que, a pesar de su prevalencia, nunca se habían narrado juntas en una misma obra. Si bien lo que está describiendo no es la realidad, es cierto que permite realizar un análisis de la política sexual que, previamente, habría resultado mucho más complejo por no estar todas estas actitudes recogidas y expresadas de un modo tan explícito.

Miller abre el camino a una nueva manera de legitimar la inferioridad de las mujeres. Si bien, desde ciertos sectores de la sociedad que se autodenominaban progresistas, ya no se podía justificar la inferioridad de las mujeres en términos de inferioridad intelectual o moral (como señala De Miguel (2015b: 23), eso formaba parte del pensamiento conservador), Miller, desde un pretendido progresismo, llevó la inferioridad y la humillación de las mujeres al terreno de la sexualidad.

Miller crea protagonistas (varones) que son depredadores sexuales pero también simpáticos canallas, “progres”, transgresores, bohemios y antiburgueses: un nuevo viejo modelo de masculinidad. “La superioridad del varón ya no es la del guerrero, ni la del ciudadano y la del varón proveedor, es la del varón follador” (De Miguel, 2015b: 23). Como afirma De Miguel (2015a: 130), Millett mostró cómo esta sexualidad masculina que encarnan los personajes de Miller busca más el placer de humillar a las mujeres que el placer erótico.

2.5.1. La deshumanización de las mujeres

2.5.1.1. Las mujeres como “putas”

Miller parte de la idea de que en toda mujer hay una prostituta. Desde esta premisa, Miller divide a las mujeres en dos tipos: las estúpidas y complacientes y las sensatas pero ariscas. Las estúpidas y complacientes son aquellas que tienen asumido que “son unas putas” y se comportan como tal. Están dispuestas a satisfacer los deseos sexuales del varón, permitiendo que afirme su superioridad sin que a este le suponga ningún tipo de esfuerzo. Pero, puesto que en el imaginario de Miller, la sexualidad degrada a las mujeres, este primer tipo provoca, por un lado, un desprecio absoluto e incondicional: ellas son “tan putas” que incluso saben que sólo sirven para eso. Están dispuestas a ser mancilladas por completo; incluso lo desean. Pero, por otro lado, al menos reconocen lo que son y no osan tratar de negarlo o de situarse a la altura del varón.

Las sensatas pero ariscas son aquellas que no han asumido que “son unas putas” y tratan de comportarse como si no lo fueran. Esto produce un efecto doble en el varón de Miller: por un lado, siente un enorme desprecio hacia ellas porque no solo son seres despreciables por su propia naturaleza de mujeres, sino que además son unas hipócritas, unas vanidosas que se atreven a negar su condición; por otro lado, generan en el varón una emoción excitante: la de tener el poder (como seres superiores que son) de colocarlas “en su sitio”, de reducirlas a lo que son, por medio de unas prácticas sexuales mucho más humillantes. Este segundo tipo de mujer despierta en el varón la sensación de que debe castigarlas: como ellas no aceptan que “son unas putas”, se niegan a someterse al héroe y a comportarse como les corresponde, de manera sumisa y dócil, es tarea del hombre enseñárselo, y lo hará por medio de la sexualidad de forma que no quede lugar a dudas.

La ambigüedad del tono con que Miller se refiere a las mujeres que realmente están en situación de prostitución también podría responder a esta clasificación. Las que pertenecen al primer tipo aceptan su función y se someten de buena gana, como “buenas putas”; las que pertenecen al segundo, tratan de parecer algo más que simples coños, de emular refinamiento o de parecer delicadas y son tratadas por Miller con vocablos como “buitres”, “halcones”, “malditas rapaces” y “perras”. Ahora bien: ese desprecio absoluto hacia ellas es compatible con el encubramiento de su función. Miller idealiza la prostitución aunque degrade a las mujeres prostituidas:

Miller considera la comercialización de la sexualidad una fuente de comodidad y satisfacción para el hombre (puesto que es más fácil pagar que persuadir) y la culminación de la existencia femenina (que, gracias a ella, queda relegada al papel de coño absoluto). (Millett, 2010: 509)

2.5.1.2. Las mujeres como “coños” y su sexualidad como vergüenza

Miller reduce a la mujer a un “coño” (Millett, 2010: 525) y pone sus fantasías sexuales ególatras al servicio de la política sexual patriarcal. “La hembra perfecta es una vaga metonimia, un mero coño desprovisto por completo de entendimiento y personalidad” (Millett, 2010: 507). El vocabulario empleado por Miller para referirse a los “coños” incluye palabras como “raja”, “grieta”, “herida”, “agujero viscoso”, “profundo vacío”, “fea hendidura”, “herida siempre abierta”, “cloaca de abominación” o “almeja muerta”. También los compara con cubos de basura o retretes, realizando similitudes entre eyacular en un “coño” y tirar la basura u orinar o defecar.

Cuando se las ve vestidas, uno se imagina todo tipo de cosas; se les adjudica una individualidad que, por supuesto, no tienen. No son más que una raja entre las piernas... ¡Es una ilusión!... tan absolutamente absurda... todo aquel misterio del sexo, y luego se descubre que no es nada, nada de nada. Es asqueroso. (Miller, 1961a: 140)

Las mujeres en la obra de Miller están absolutamente cosificadas. Por una sencilla ecuación, las mujeres son sus coños y sus coños representan la sexualidad¹⁸. Pero no solo eso: además, sus coños apestan, por lo que ellas y la sexualidad, también. “Así es la realidad, nos comunica Miller: el coño apesta [...] y el coño representa la sexualidad. La cosa cambia en lo que se refiere a la anatomía masculina, puesto que la ‘polla’ es un símbolo indiscutible de poder” (Millett, 2010: 518).

Las mujeres se degradan a sí mismas por el mero hecho de tomar parte en el acto sexual [...]. Salvo raras excepciones, no son sino un vulgar coño que, a menos de tomar plena conciencia de su inferioridad, resulta escandalosamente ultrajante. “Sucias perras, disfrutan con ello”, nos informa en una ocasión. Le repugna, horroriza y, al mismo tiempo, divierte mostrarnos a una de ellas “chillando como un cerdo”, a otra “enloquecida como un animal”, a otra “idiotizada”, a otra “a cuatro patas como un animal bembra, temblando y relinchando”, mientras que otro ejemplar está “tan caliente” que parece “un animal voraz... un elefante sobre una bola”. (Millett, 2010: 517)

Partiendo de la idea de que el sexo es degradante y las mujeres encarnan la sexualidad, independientemente de que ellas asuman o no asuman que son unas “putas” despreciables, siempre van a llevarse su dosis de humillación (De Miguel, 2015a: 131): si lo aceptan, porque son unas “sucias perras que disfrutan con ello”; si no, porque resultan “escandalosamente ultrajantes”.

¹⁸ Miller no es el primero en establecer esta ecuación. Diversos filósofos de la sexualidad han conceptualizado a la mujer únicamente como sexo y la han reducido a su genitalidad. Weininger, por ejemplo, afirma: “la mujer no es otra cosa que sexualidad; el hombre es sexual, pero también es algo más” (1952: 126); “la mujer no es otra cosa que sexualidad, porque es la sexualidad misma [...]. El hombre tiene un pene, pero la vagina tiene una mujer” (1952: 128).

2.5.2. La celebración de la superioridad y del dominio de los varones

2.5.2.1. La superioridad masculina

Todos los encuentros sexuales que Miller describe muestran a los varones como seres fríos que no sienten ningún tipo de afecto hacia las mujeres. Las únicas emociones que los genitales femeninos y sus portadoras anónimas despiertan en ellos son la indiferencia, la crueldad, el asco y el desprecio. Ellos, por supuesto, no las consideran seres humanos, sino lo que son: “coños” o “putas”.

Los protagonistas, alter-egos del propio Miller, muestran una potencia sexual sobrenatural. “La potencia erectiva del protagonista es tan impresionante que él mismo se extasía ante ella: ‘permanecí así hasta alcanzar una erección tal que, aun después de una descarga, seguía pareciendo un martillo. Ello la excitó de modo increíble’” (Millett, 2010: 42-43). “El héroe se extasía ante los efectos que produce su persona” (Millett, 2010: 39).

Miller se reviste a sí mismo, por medio de sus propios personajes, de un carácter divino. Millett (2010: 518-519) cita un pasaje en que esto queda ilustrado a la perfección: “¿Mi nombre? Llámame simplemente Dios [...]. Algo más que Dios Todopoderoso... Soy *un hombre*. Eso basta, creo yo”. Millett afirma que “esa egolatría que recibe el nombre de virilidad necesita demostrarse de forma constante” (2010: 518); demostración que los varones de las obras de Miller llevan a cabo situándose por encima de las mujeres humillándolas en las prácticas sexuales. La utilización de las mujeres en las relaciones sexuales les da a sus protagonistas una sensación de “conquista y destrucción” (Millett, 2010: 506).

2.5.2.2. La complicidad masculina con respecto a la capacidad de dominar a las mujeres

Parece de gran relevancia para Miller, así como para sus protagonistas varones, que todas sus hazañas sexuales sean conocidas por el mayor número de hombres posible. En las obras de Miller “cada experiencia representa una victoria del ingenio masculino sobre una hembra estúpida. [...] La sexualidad no sirve para nada, a menos de ser contemplada y aplaudida por un jurado masculino omnipresente” (Millett, 2010: 511). En muchas ocasiones, Miller, tras narrar un coito, cuenta con gran deleite que otros hombres lo han presenciado. Su vocabulario “cristaliza el tono displicente [...] en que un macho narraría a otro macho una de sus hazañas eróticas” (Millett, 2010: 38). Millett (2010: 513) cita como ejemplo un fragmento de la obra *Primavera negra*, publicada por Miller en 1936, en que uno de los varones de Miller va a dar el pésame a una mujer cuyo marido acaba de fallecer.

En pleno panegírico del difunto esposo, tiene una inspiración súbita: “Sin decir palabra, le levanté la falda y se la metí [...]. Al introducirse y empezar a moverme dentro de ella, se puso a gemir [...] jadeando y emitiendo suaves chillidos de placer y de angustia [...]. Me dije a mí mismo que había sido un imbécil por esperar tanto. Estaba tan jugosa por ahí abajo... cualquiera hubiera podido venir y poseerla. Era una cachonda”.

Millett, en su análisis, está anticipando la relevancia política de la complicidad que se despierta entre los varones en la celebración de su superioridad y de su capacidad de dominar a las mujeres; complicidad que más adelante será denominada “fratría”. Por medio de la lectura de sus obras, “el lector siente, a través del protagonista, una impresión de potencia casi sobrenatural (si es que pertenece al sexo masculino)” (Millett, 2010: 40). Esto mismo sucede, como se analizará más adelante, por medio del consumo de pornografía. Millett afirma, con respecto a las obras de Miller, que “varias de las satisfacciones que experimentan a la par el héroe y el lector masculino proceden, sin duda alguna, del triunfo incondicional alcanzado por el macho” (2010: 40-41). Esta satisfacción no es otra cosa que la constatación de pertenecer al grupo dominante, lo cual queda demostrado, en este caso, por medio de la humillación sexual de las mujeres. Su obra es capaz de generar simpatía entre los varones de todas las clases sociales y de todas las edades: son “una versión masculina extraoficial de la sexualidad y de la mujer” (Millett, 2010: 499).

En las obras de Miller, los cuerpos de las mujeres son un vehículo de comunicación entre varones: el cuerpo de una mujer permite establecer una conexión entre el varón que accede a su cuerpo, todos los hombres la hayan penetrado antes y todos los que lo harán después. Así, los personajes de Miller establecen vínculos entre ellos ofreciéndose unos a otros el acceso a los “coños” a los que cada cual tiene “derecho” (Millett, 2010: 515).

Millett (2010: 512) señala cómo la heterosexualidad compulsiva de Miller no se opone en absoluto a la “homosexualidad cultural que circunscribe a los varones el amor, la amistad y el afecto, es decir, todas las manifestaciones emocionales e intelectuales de la camaradería”.

2.5.3. La humillación de las mujeres por medio de las prácticas sexuales

En el sexo, la mujer es un ser fundamentalmente pasivo y el varón es quien lleva a cabo toda la acción. Ella, como mucho, está dispuesta a ejecutar “con sorprendente docilidad las órdenes que el héroe le da con el único propósito de humillarla y ennoblecerse” (Millett, 2010: 42). Las mujeres son complacientes y, si no lo son, ellos consiguen doblegarlas hasta que ellas asumen el lugar que les corresponde. Esto puede observarse con claridad en el siguiente fragmento:

Solía pedirle que me preparase el baño. Ella fingía darme largas, pero acababa haciéndolo. Cierta vez, mientras me jabonaba sentado en la bañera, advertí que había olvidado las toallas. “¡Ida!”, la llamé, “¡tráeme unas toallas!”. Entró en el cuarto de baño y me las tendió. Llevaba un salto de cama y medias de seda. Al inclinarse sobre la bañera para dejar las toallas a mi alcance, su bata se abrió. Me puse de rodillas y hundí la cabeza en su chocho. Todo sucedió tan de prisa que no le dio tiempo a rebelarse, ni siquiera a simular resistencia. La metí en la bañera con medias y todo [...]. Ella estaba cual perra en celo: me mordía por todas partes, palpitando, jadeando y retorciéndose como un gusano en el anzuelo. Mientras nos secábamos, se inclinó y empezó a mordisquearme la polla. Me senté

en el borde de la bañera, y ella se arrodilló a mis pies para sorberla mejor. Al cabo de un rato, la levanté, la incliné hacia adelante y se la metí por detrás. (Miller, 1965: 180)

Miller presenta una situación sexual basada en la diferencia de poder ante la que la mujer reacciona con excitación. En su único momento activo, lo que ella desea es “mordisquearle la polla”. Cuando Miller presenta a las mujeres como “lascivas”, no deja de ser una manera de humillarlas, de acuerdo con esa convicción de que la sexualidad de las mujeres es algo ridículo y repugnante, un motivo de vergüenza.

El desprecio, la agresividad, la violencia y el asco con el que trata Miller a las mujeres en sus obras queda patente muchas de sus descripciones de las prácticas sexuales.

“Ven acá, perra”, me repetía a mí mismo, “ven acá y pon ese coño sobre mí...” No dije una palabra ni hice un solo movimiento. Sólo mantuve mi muelle fijo en su coño, que se movía silenciosamente en la oscuridad como un cangrejo. (Miller, 1961b: 182)

“¡Ay! ¡Ay! ¡No, por favor! ¡Me duele!”, chillaba. [...] “¡Cállate, perra maldita!”, le dije. “Te duele, ¿verdad? Pero tú lo has querido.” Sosteniéndola con firmeza, me levanté ligeramente para penetrar hasta el fondo y empujé hasta tener la impresión de ir a romperle la matriz. Después acabé en esa boca de babosa que estaba abierta de par en par. (Miller, 1965: 384)

Por muchos de sus fragmentos podría pensarse que a Miller le repugna la sexualidad. “La obscenidad constituye un tipo de violencia, una expresión de la hostilidad masculina respecto de la mujer (que encarna el erotismo) y de la sexualidad propiamente dicha (que existe por culpa de esta)” (Millet, 2010: 518).

El acto sexual perfecto para Miller es un acto absolutamente impersonal, puramente físico o biológico, en que intervienen únicamente dos órganos. Cuando las pocas mujeres que tienen personalidad en las obras de Miller realizan prácticas sexuales, quedan reducidas a cuerpos: su personalidad desaparece. “Todos los contactos sexuales cumplen idéntico cometido: demostrar el desapego afectivo del héroe respecto de las manifestaciones de un orden vital inferior” (Millet, 2010: 502).

En los libros de Miller no copulan dos cuerpos, y menos aún dos personas. Las fantasías del autor se restringen a las aventuras del coño y de la picha [...]. Los amantes ideales son dos extraños que acaban de conocerse en el Metro y que entablan un contacto erótico sin intercambiar una sola palabra. (Millet, 2010: 506)

No tener que comunicarse con ese ser al que va pegado el “coño” es, para Miller, un auténtico triunfo. Pero, si bien esto no deja de ser cierto, el autor “aporta suficiente información sobre la víctima como para convertir su actividad en algo degradante y humillante, y la suya propia en una mera afirmación de su sadismo” (Millet, 2010: 507).

Miller se jacta (a modo de confesión) de que el “mejor polvo” que ha “tenido” en toda su vida se lo debe a una criatura casi totalmente desprovista de entendimiento, una “papana-tas” que vivía en el piso de arriba. “Todo era anónimo e inesperado... De cintura para

arriba, como ya he dicho, era boba. Sí, tonta de remate, aunque todavía andaba suelta por el mundo. Tal vez esa fuera la razón por la que su coño resultaba tan maravillosamente impersonal. Era un coño como se encuentran pocos". (Millett, 2010: 507)

En las relaciones sexuales descritas por Miller no solo no hay comunicación, sino tampoco consentimiento. En caso de que las mujeres busquen algún tipo de conexión humana en las prácticas sexuales, las recomendaciones de Miller para conseguir esos deseados coitos impersonales pasan por “introducírsela mientras está soñando”. Aconseja, en esas circunstancias, “meterla por detrás” para evitar ver la cara de la mujer en cuestión (Millett, 2010: 508). Los varones de las obras de Miller no dejan de actuar según sus propios deseos pese a que los “coños” no deseen “ser follados”.

La sexualidad es un juego cuyos placeres derivan del engaño y la manipulación estratégica de una persona incauta. Su objeto no radica tanto en la satisfacción de la libido cuanto en la del egotismo, debido a que los goces de los sentidos palidecen ante la hilaridad que produce ridiculizar a la víctima. (Millett, 2010: 512)

Así, lo central en las prácticas sexuales en la obra de Miller no es la reciprocidad o el deseo mutuo, sino la dominación, la violencia y la humillación de las mujeres. El placer que obtiene el varón procede más de la sensación de superioridad y dominio que del contacto puramente sexual.

2.5.4. La necesidad de recuperar la batalla contra la mujer

Tanto Lawrence como Miller sienten cierto recelo ante la revolución sexual. Así, Miller, escribe:

No es de extrañar que Lawrence luchase con todas sus fuerzas por volver a colocar a la mujer en su verdadero puesto [...]. El mundo masculino [...] profunda y vergonzosamente afeminado, está [...] predispuesto a menospreciar las ideas preconizadas por Lawrence [...] aquello contra lo que arremetió enérgicamente [...] ¡el nauseabundo mundo del amor idealizado y de la sexualidad despolarizada! Ese mundo que se funda sobre la fusión de los sexos, y no sobre su antagonismo, olvidando que la batalla que nos opone a la mujer desde la eternidad aguza nuestra resistencia, desarrolla nuestra fuerza y amplía el ámbito de nuestras realizaciones culturales. (Miller, 1944: 259-261)

Millett (2010: 501) considera que Lawrence, si bien abogaba por la sumisión de las mujeres a los varones, aún las estaba tratando en cierta medida como seres humanos. En la obra de Miller no se encuentra ningún reconocimiento de la humanidad de las mujeres. Este autor reduce de manera descarada a la mujer a un objeto; en concreto, al “coño” considerado como utensilio. No hay una feminidad a la que domar desarrollando estrategias de manipulación emocional, como en Lawrence: únicamente hay un coño que usar y desechar.

Si bien ambos escritores ponen su fantasía al servicio de la política sexual, Lawrence lo hace con el propósito pragmático de provocar la rendición emocional de una mujer de carne

y hueso (que, por lo general, posee una fortaleza y una inteligencia considerables), mientras que Miller no se enfrenta más que con el órgano genital anónimo de cualquier ensueño masturbatorio. (Millet, 2010: 501-502)

La liberación sexual que Miller celebra pasa por la humillación de las mujeres a las que se “folla” (no “con las que folla”: el “follar”, para Miller, no es una actividad recíproca sino algo que el varón le hace al “coño”); cuantas más, mejor. En sus relatos, “Miller y su cuadrilla ‘joden’ y se deshacen de las mujeres como si se tratase de accesorios sanitarios [...]. La fórmula es bien sencilla: el hombre conoce a la mujer, la embauca hasta darle un ‘cipotazo’ y luego la despide” (Millet, 2010: 500).

2.5.5. La reivindicación de la expresión plena del desprecio hacia las mujeres como “revolucionaria”

Se divertía degradándola. Yo no me sentía capaz de culparlo por ello, porque la chica era una perra relamida y vanidosa en traje de calle. Al verla caminar, se tenía la impresión de que le faltaba el coño. Naturalmente, cuando estaba con ella a solas, le hacía pagar caro sus aires de princesa. Curley actuaba con sangre fría. “¡Sácamela!”, le decía, desbrochándose la braguita. “¡Chúpala!”... En cuanto la probaba, se podía hacer con ella lo que fuese. A veces, él la obligaba a apoyarse sobre las manos y la empujaba como si fuese una carretilla. O si no, se empeñaba en hacerlo como los perros y, mientras ella gemía y se retorció, encendía tranquilamente un cigarrillo y le echaba humo por entre las piernas. En una ocasión, le gastó una broma bastante pesada. La había trabajado hasta tal punto que ella estaba fuera de sí. Tras haberle pulido el culo a fuerza de metérsela por atrás, se apartó de ella momentáneamente, como para refrescarse la polla... y le introdujo por la raja una gruesa y larga zanahoria. (Miller, 1961b: 180-181)

Los varones disfrutaban degradando a las mujeres en las relaciones sexuales. En este fragmento, se leen ejemplos de prácticas que ilustran a la perfección la política sexual. Según afirma Millett sobre Miller, “su contribución más original sobre las actitudes sexuales es haber expresado plenamente, por vez primera, el inveterado desprecio que inspira la mujer” (Millet, 2010: 522-523).

Miller ha dado expresión a ciertos sentimientos hondamente arraigados en la cultura masculina, que esta se empeñaba en acallar con sumo cuidado: la despersonalización absoluta de la mujer, la reducción de la sexualidad a un juego basado en la explotación, la fantasía infantil de poder, impermeable a la realidad y a la complejidad de las personas, y, por último, la equiparación del coito con un crudo proceso de evacuación tan repugnante como la defecación. (Millet, 2010: 527)

El brillante análisis de Millett permite comprender cómo se está reproduciendo la desigualdad de poder entre hombres y mujeres en el terreno de la sexualidad. Muestra de forma clara cómo el deseo sexual masculino que se reivindica como revolucionario en la etapa conocida como “revolución sexual” está ligado a la cosificación y

deshumanización de las mujeres y a la humillación de estas en el terreno de la sexualidad; de ahí que Millett se refiera a esta etapa con el término “contrarrevolución”. “La victoria rotunda es un insulto gratuito y el placer de humillar al objeto erótico, mucho más excitante que el acto sexual en sí.” (Millett, 2010: 514).

Kate Millett también ha señalado que en esta versión de la sexualidad masculina no se busca tanto el placer erótico como el placer de la humillación de “la mujer”. Efectivamente, las descripciones de los polvos están llenas de desprecio y asco hacia las mismas “víctimas” de las relaciones sexuales. (De Miguel, 2015a: 130)

Que Miller haya sido un autor reconocido como portavoz de la denominada “revolución sexual”, cuando sus personajes masculinos sienten todo ese desprecio hacia las mujeres a las que se “follan” y liberan toda esa agresividad en el terreno de la sexualidad, muestra cómo esa supuesta liberación sexual está reivindicando una sexualidad que reproduce, si bien de manera relativamente novedosa, las relaciones de poder propias del patriarcado: una sexualidad en que los hombres se excitan con mujeres hacia las que sienten desprecio, asco y repulsión; en que se erotiza la desigualdad de poder y la humillación de las mujeres; en que el placer central es del varón y procede de la sensación de superioridad con respecto a las mujeres, obtenida en actos agresivos o degradantes para ellas.

Los vínculos en la sexualidad masculina entre excitación, deseo, humillación, agresividad y violencia o, en otras palabras, entre sexualidad masculina y poder, quedan conceptualizados por Millett en su análisis de las obras de Miller. Millett finaliza este análisis diciendo que la expresión desmedida de desprecio y agresividad contra las mujeres responde a una política sexual fuertemente arraigada. Su expresión permite analizar dicha política sexual en la cual “la violencia es una prerrogativa del macho y la sexualidad, una faceta secreta y vergonzosa de la hembra” (Millett, 2010: 524). Ahora bien: Millett alerta de que confundir la expresión de una enfermedad social y colectiva tan extrema como la expresada en esta política sexual con la libertad sería una equivocación escandalosa. Anticipándose a los acontecimientos, advierte:

[...] la expresión de ese desprecio y repulsión que Miller ha puesto de moda puede convertirse con facilidad en un fin en sí mismo, y acarrear efectos perniciosos. El dilema planteado por nuestra política sexual no se resolverá ofreciendo un campo de acción ilimitado a la agresividad masculina. (Millett, 2010: 528)

2.6. Mailer y el sexo como batalla entre hombres y mujeres

Mailer también fue considerado un héroe de la revolución sexual. Millett considera que es un personaje claramente contrarrevolucionario: era conservador, profundamente homófobo, aborrecía la anticoncepción y la masturbación y ensalzaba la castidad.

Mailer deseaba influir sobre la conciencia de su tiempo. Su supuesta lucha por la libertad sexual fue en realidad una lucha por “conseguir una mayor libertad de expresión en las descripciones del acto sexual” (Millett, 2010: 542). Cuando comprendió

que la libertad sexual también podría ser aplicada a las mujeres, poniendo en peligro la supremacía masculina, modificó su pretensión y se dedicó a defender la supremacía masculina y la lucha entre los sexos, lo que le llevó a situarse en una postura ultraconservadora. Terminó afirmando que la mujer no había venido al mundo a ser libre, sino a conocer a un hombre y parir hijos (Millet, 2010: 543).

2.6.1. La violencia en el *sexo*, la guerra y el asesinato

Millet afirma que “ningún otro intelectual ha tratado de explicar con tanto ahínco –y también de justificar- la violencia” (2010: 529). Para Mailer, “el sexo es militar, la guerra es sexual [...]. El vínculo que Mailer establece entre la sexualidad y la violencia no sólo constituye una metáfora, sino que expresa una convicción del autor acerca de la naturaleza de ambos fenómenos” (Millet, 2010: 532): entiende la sexualidad como un castigo corporal en que quien penetra castiga a quien es penetrado.

Los personajes de Mailer unen la excitación sexual con la excitación de cometer un asesinato. En sus obras se vinculan de manera directa la violencia del asesinato, de eliminar al enemigo, con la violencia de poseer a la mujer en el acto sexual, destruyendo su individualidad. Así, emplea metáforas que hacen referencia al sexo para describir actos de violencia y asesinato y emplea metáforas que hacen referencia a la violencia y al asesinato para describir actos sexuales. “¿No te has fijado nunca en que la sangre huele a una mezcla de coño y de culo?” (Mailer, 1967: 9), pregunta uno de los personajes de Mailer. No es sorprendente que las víctimas en sus obras sean mujeres y varones no blancos: personas, desde su perspectiva, inferiores al hombre blanco; objetos, por lo tanto, sobre los que este puede desatar su ira.

Mailer desarrolló un machismo extremo que la Nueva Izquierda tendió a confundir con algo revolucionario. Afirmó, por ejemplo, que “el violador sólo es violador para las personas ‘anticuadas’ [...]: la violación forma ‘parte de la vida’ y por lo tanto debería valorarse en función de un método crítico sutil que tuviese en cuenta el ‘arte’ o el ‘deseo real’ entrañados por el acto en sí” (Millet, 2010: 534). Mailer confunde el rechazo a la violencia patriarcal con la represión y, en consecuencia, la violencia patriarcal con la transgresión de la represión, considerada como algo revolucionario.

2.6.2. Las prácticas sexuales como batalla, ganada de antemano por el hombre

Mailer percibe en la “guerra” entre los sexos aspectos de la lucha armada y presenta la opresión de las mujeres de manera que evoca el militarismo patriarcal. Su idea de que en el combate hay que matar o morir se aplica también al sexo: sus narraciones del acto sexual evocan situaciones de lucha y, aunque dote a las mujeres de armas defensivas, los varones siempre ganan la batalla. “Tan solo se propone avivar el interés del lector masculino que asiste a esa emocionante aventura que es el mantenimiento de la hegemonía varonil” (Millet, 2010: 548-549). Cada práctica sexual es una relación de poder, una lucha en que el varón siempre sale victorioso.

Mailer también erotiza la violencia sexual: en sus descripciones de coitos se presenta a las mujeres como “atrapadas”, “forzadas” y “heridas”. “La lógica de Mailer exige la mortificación de la mujer como condición indispensable para la victoria del macho y para su propio placer” (Millett, 2010: 546).

Si Lawrence buscaba manipular emocional y psicológicamente a las mujeres para conseguir su sumisión, y Miller mostraba el asco y desprecio que le producían, Mailer se centra en la lucha entre hombres y mujeres y celebra la eterna victoria masculina. Considera que “una mujer follada es una hembra subyugada” y, en muchos de sus relatos, el faló es un arma de castigo y “metérsela” a una mujer es “darle una buena lección” (Millett, 2010: 545). Así, será pene del héroe lo que ponga en su lugar a todas aquellas mujeres que muestren alardes de independencia. El pene se transforma explícitamente en un arma de fuego con que se dispara a la víctima.

2.6.3. Los vínculos entre masculinidad, *sexo* y violencia

Mailer es prisionero del culto a la virilidad a la vez que adopta ante ella una postura analítica (Millett, 2010: 530). Afirma que nadie nace hombre: la hombría hay que ganársela. La masculinidad es comprendida por Mailer como algo constantemente amenazado, que no se posee de manera estable y que, por tanto, necesita de un esfuerzo continuo para mantenerse. Las victorias acumuladas en las batallas o en los coitos son muestras de hombría que permiten reforzar la masculinidad (Millett, 2010: 553).

La “conquista” que supone el coito no se ejerce tan solo sobre la mujer, sino también sobre los propios temores del hombre con respecto a su masculinidad, su valentía, su dominio y su potencia erectiva. Fracasarse en cualquiera de estos campos significa transmutarse en mujer. (Millett, 2010: 550)

El varón “cazador-luchador-jodedor” (Mailer, 1967: 157) debe escapar de todo aquello que amenaza su masculinidad: “se eleva sobre los peligrosos terrenos de la homosexualidad, el onanismo, la impotencia y la capitulación frente a la mujer” (Millett, 2010: 549).

Para Mailer, la violencia es un rasgo psicológico innato del varón debido a sus genes (Millett, 2010: 556). Tratar de evitarla conlleva diversos peligros: el primero de ellos es dejar de ser digno de llamarse hombre; el segundo, tener cáncer. Mailer explica que si los hombres no dan rienda suelta a esa violencia (contra las mujeres) y la inhiben, sufrirán esta enfermedad. Con estos y otros tantos argumentos afirma de manera insistente que “es imposible rehuir esa violencia que la masculinidad presupone y exige” (Millett, 2010: 541): renunciar a esa virilidad vinculada a la violencia sería renunciar a la existencia del sexo masculino.

2.6.4. Femicidio y violación en *Un sueño americano*

En *Un sueño americano*, obra publicada por Mailer en 1965, Rojack asesina a su esposa porque, pese a que ambos habían sido infieles, ella había tenido sexo anal con otros. En las obras de Mailer, la sodomía da un honor especial al varón que penetra “porque el agujero del culo es más difícil de penetrar que el coño y requiere un instrumento de

excepcional calidad” (Mailer, 1967: 203). Así, esa era la práctica predilecta de Rojack, que “no puede soportar semejante afrenta contra su vanidad, su sentido de la propiedad y, sobre todo, su supremacía innata de varón” (Millett, 2010: 47), por lo que la asesina.

Sentí una rabia sórdida en los pies, como si, al matarla, hubiese sido demasiado suave y no hubiese soterrado mi odio..., tuve, de pronto, el súbito deseo de acercarme a ella y darle patadas en los costados, aplastarle la nariz con el tacón y las sienes con la punta del zapato, y matarla de nuevo, matarla bien, matarla como es debido. Me eché a temblar ante la fuerza de mi deseo. (Mailer, 1965: 50)

Rojack se siente rejuvenecido y poderoso después de hacerlo: “me parecía inconcebible que hubiese algo en la vida que pudiese resistirse a complacerme” (Mailer, 1964: 32), piensa. Le asalta una fantasía en la que Ruta, su criada, y él, se sientan a devorar el cadáver de su esposa recién asesinada. Después le asalta otra fantasía en que también mata a Ruta y se come los dos cadáveres al mismo tiempo. Finalmente decide no asesinar a Ruta pero sí violarla. “La sexualidad y la violencia están tan íntimamente entrelazadas que el ‘impulso de matar’ adquiere un claro carácter afrodisíaco” (Millett, 2010: 536-537).

Mailer describe el asco y el desprecio que siente Rojack hacia Ruta mientras la está violando. Su trasero, narra, “encerraba tanta malicia y sagacidad” (Mailer, 1964: 44). Habla del mal olor de ella, comparándolo con el del agua de “sumideros de callejones miserables”. Cuando la quiere penetrar analmente y ella opone resistencia, la tira del pelo “sobreponiéndose a la repulsión que le inspira su tinte rojizo” (Millett, 2010: 50). Todo en ella le parece repugnante, pero pese a esto (o precisamente *debido a* esto, dado que la sexualidad es un combate en que el hombre debe resultar vencedor), quiere violarla. Los varones de las obras de Mailer no realizan prácticas sexuales *con* una mujer, sino *contra* ella. Partiendo de esta unión entre sexo, violencia, asesinato y virilidad, “el lector no puede sino concluir que, asesinando a su mujer y sodomizando a otra, Rojack se ha convertido en un auténtico ‘hombre’” (Millett, 2010: 55).

Para Millett, “*Un sueño americano* no es más que el grito de combate de una política sexual en la que la diplomacia ha fracasado y a la que ya sólo le queda recurrir a una encarnizada lucha para defender los intereses de una casta dirigente amenazada de muerte” (Millett, 2010: 56).

2.7. Las consecuencias de la “revolución sexual”

A raíz de la etapa conocida como “revolución sexual”, la sexualidad pasó a entenderse como el ámbito más enriquecedor y liberador de la vida (Bronstein, 2011: 25). La contracultura revalorizó el cuerpo como expresión máxima y auténtica de la naturaleza, fuente de gozo y plenitud personal. Se consideró que el cuerpo y la sexualidad estaban libres de todas las normas e imposiciones sociales y de todos los sistemas de dominación, ya hicieran referencia a la racialización, a la etnia, al sexo o a la clase. La sexualidad fue entendida como algo intrínsecamente bueno y liberador, y el acto sexual como un acto natural y puro, no contaminado por el contexto social, ajeno a todas las normas represivas existentes.

El análisis de Millett que ha sido expuesto, así como los realizados por otras feministas radicales, por las lesbianas políticas y por las feministas antipornografía, o bien fueron posteriores o bien no fueron asumidos por la corriente de pensamiento dominante de la revolución sexual. Las teorías que han sido analizadas en esta segunda parte fueron las que marcaron el rumbo de esta supuesta revolución, siendo asumidas de manera acrítica. Las feministas radicales serán quienes señalen que la supuesta revolución sexual había dejado intactos los cimientos patriarcales de la sexualidad, y que la sexualidad que se estaba entendiendo como natural, pura, no contaminada por el contexto social y revolucionaria era en realidad una sexualidad patriarcal.

Los filósofos y autores estudiados en esta segunda parte toman como punto de partida la hipótesis represiva: consideran que existe una sexualidad natural, sana, verdadera y positiva, que está siendo injustamente reprimida por el orden social. Esta represión genera diversos problemas y, además, permite que se mantenga el capitalismo. Siguiendo a Marcuse y a Reich, se consideró que la revolución sexual traería consigo una revolución social y política que influiría en muchos otros ámbitos de la vida: acabaría también con el capitalismo y con los valores tradicionales de la monogamia y del matrimonio. La liberación sexual vendría acompañada del fin de todos los problemas que se atribuyeron a la represión sexual, y vendría acompañada de la revolución social y política. Así, la demanda de libertad sexual pretendía ser una demanda revolucionaria conectada con la lucha por un mundo más justo.

La sexualidad es analizada como una energía liberadora que puede contribuir a romper las cadenas del sistema establecido. La idea de fondo es que el ejercicio ilimitado de la sexualidad refuerza la subjetividad individual y, por tanto, debilita los sistemas de poder. (Cobo, 2019: 511)

El pensamiento de esta supuesta revolución sexual igualó la liberación sexual no solo con la revolución social, sino también con la libertad sexual individual y, a un nivel más amplio, con la liberación personal. Se reivindicaron diversas opciones sexuales, que salían del marco de lo normativo, para que las personas tuvieran mayor libertad y pudieran elegir las: la posibilidad de mantener relaciones sexuales prematrimoniales, la posibilidad de divorciarse, la posibilidad de que tanto hombres como mujeres pudieran tener más compañeros y compañeras sexuales, la posibilidad de convivir sin haberse casado y la posibilidad de mantener relaciones sexuales casuales y esporádicas fueron algunas de estas reivindicaciones (Bronstein, 2011: 28). También se criticaron las normas paternalistas que impedían a las mujeres mantener relaciones sexuales si querían.

La cohabitación, convivencia en pareja sin matrimonio, pasó a ser la opción elegida por muchas personas que querían independizarse y construir una familia de un modo diferente al tradicional. Este modelo de vida fue particularmente popular en los movimientos contraculturales dado que, en principio, desafiaba las normas de la vida social americana. Parecía que este cambio podía revolucionar los roles de género: las mujeres consideraban que, al no contraer matrimonio, tanto ellas como los hombres estaban rechazando los roles que este, tradicionalmente, había asignado a unos y a otras. Las mujeres pensaron que este tipo de vida iba a llevar a la igualdad en la pareja; pensaron que podían mantener un vínculo con un

hombre, formar una familia y mantenerse alejadas de la opresión que suponía para ellas el ver su vida reducida a los papeles de madres y esposas (Bronstein, 2011: 29). En 1977, tres sociólogas de la Universidad de Nevada hicieron un estudio en que comparaban cómo era el reparto de las tareas domésticas en las parejas cohabitantes y en las parejas casadas, esperando encontrar grandes cambios entre estos dos modelos de pareja en la manera de repartir dichas tareas, pero la realidad fue otra: dichos cambios no existían (Bronstein, 29-39).

“Las mujeres jóvenes abrazaron este clima de mayor libertad, pero se sintieron decepcionadas cuando se hizo obvio que la revolución sexual estaba ocurriendo en términos masculinos” (Bronstein, 2011: 29). Cuando Hite (1977) publicó su informe sobre sexualidad femenina y vida familiar a mediados de la década de los setenta, quedó claro que esta supuesta revolución sexual había fallado a las mujeres: su opresión había quedado intacta. La revolución sexual no trajo la misma libertad para hombres y para mujeres, pues no terminó con las relaciones de poder entre ambos.

Los hombres seguían teniendo todo el poder para determinar las condiciones de las relaciones sexuales; las mujeres seguían siendo vistas como objetos sexuales pasivos. La principal diferencia que trajo la supuesta revolución sexual fue que, si bien antes los hombres sentían que tenían ciertas obligaciones tras mantener relaciones sexuales con las mujeres, ahora podían mantener dichas relaciones sin sentir que tenían ninguna obligación ni responsabilidad. Los hombres ganaron la libertad de poder tener todos los encuentros sexuales que quisieran sin temor a que eso dañase su reputación; las mujeres no (Bronstein, 2011: 30): cuando ellas actuaban desde esa supuesta libertad e igualdad con los hombres en el terreno de la sexualidad, acababan siendo avergonzadas y/o abusadas.

La sexualidad adolescente también aumentó notablemente. Las chicas comenzaron a mantener sus primeras relaciones sexuales con 15 o 16 años, con chicos que tenían 18 o 19 años. Ellas aprendieron que no podían contar con los hombres ni en lo relativo a los métodos anticonceptivos ni en lo relativo a que asumieran responsabilidades en caso de un embarazo no deseado. Se pidió a los servicios de salud que incluyesen la píldora anticonceptiva y, con su normalización, la responsabilidad de la anticoncepción pasó a entenderse como exclusivamente femenina. Los efectos secundarios de la píldora influyeron en la salud de las mujeres. El uso del preservativo disminuyó notablemente, y con ello la implicación de los varones en la anticoncepción. A la disminución del uso del preservativo le siguió un aumento del contagio de enfermedades de transmisión sexual. Además, las mujeres no tomaban la píldora de manera regular, por lo que los embarazos adolescentes aumentaron. Se calculó que un tercio de las mujeres sexualmente activas de Estados Unidos se quedaron embarazadas antes de los diecinueve años, y un cuarto, antes de los diecisiete (Bronstein, 2011: 31-33).

Una consecuencia de la “liberación sexual” fue que se generó una gran presión para que las mujeres mantuvieran más relaciones sexuales. La perspectiva masculina de esta supuesta revolución hizo que se igualase la liberación sexual con el aumento de la cantidad de relaciones sexuales y de la cantidad de mujeres con quienes se mantenían dichas relaciones; pero la ecuación que hacía equivaler “más libertad” a “más sexo” con “más *personas* diferentes” no fue cierta para las mujeres, que pasaron de no poder tener una actitud afirmativa ante el sexo por no ser consideradas sujetos con deseo o por la amenaza de ser tachadas

de “putas”, a no poder decir “no” ante las demandas sexuales masculinas por la amenaza de ser tachadas de “mojigatas” o “puritanas”, puesto que toda negativa de las mujeres al sexo pasó a ser considerada un símbolo de represión. En palabras de Dworkin (1983: 92):

A las mujeres no les quedó ninguna razón que se considerase legítima para no querer ser folladas... que no les gustara el coito, que no llegaran al orgasmo con el coito, que no quisieran un coito en un momento concreto o con un hombre concreto, que quisieran menos compañeros de los disponibles, que estuvieran cansadas, que estuvieran sin ganas, todos eran signos y pruebas de represión sexual.

La revolución sexual también influyó en las parejas casadas: parecía que tenían que tener nuevas prácticas sexuales para no ser consideradas anticuadas o reprimidas. El énfasis en la importancia de realizar diversas y novedosas prácticas sexuales para alcanzar la plenitud personal fue problemático principalmente para las mujeres: ellas eran el objeto erótico en quien caía la carga de mantener activo este nuevo tipo de vida sexual. Se entendió que las mujeres tenían la responsabilidad de buscar nuevas formas de seducir y complacer a sus maridos. Las ideas de esas nuevas formas de seducir y complacer, así como las diversas y novedosas prácticas sexuales, fueron las que comenzó a ofrecer la industria pornográfica. Las mujeres recibieron el mensaje de que tenían que hacer cosas que, en muchas ocasiones, no querían hacer porque eran dolorosas o porque las consideraban humillantes para ellas; además, se les decía que debían hacerlas de manera entusiasta para no ser consideradas antiguas, reprimidas o mojigatas. Muchas de las mujeres que no quisieron adaptarse a este nuevo modelo que comenzó a dictar la pornografía fueron abandonadas por sus maridos, que sentían que tenían derecho a ser complacidos de esa manera (Bronstein, 2011: 34-35).

Coherentemente con esto, comenzaron a publicarse libros de autoayuda para que las parejas trabajasen en sus relaciones sexuales, o más bien, para que las mujeres aprendiesen a seducir y complacer a sus maridos de formas nuevas; libros que prometían desvelarles todos los secretos para revitalizar sus relaciones. *Adultery for Adults* (Mills, 1970), publicado en 1970, o *The Joy of Sex* (Comfort, 1972), publicado en 1972, del que se vendieron más de tres millones y medio de ejemplares en dos años, son algunos ejemplos de este tipo de libros. *The Total Woman* (Morgan, 1973), publicado en 1973, unía la nueva normativa sexual con las ideas cristianas conservadoras sobre lo que debía hacer la buena esposa. El resultado era una buena esposa que debía someterse completamente a su marido en lo erótico, buscar disfraces y técnicas exóticas para apasionarle y evitar que se aburriese, estar vestida de manera seductora (con lencería, uniformes, disfraces) cuando él llegase a casa del trabajo... El varón merecía tener cada noche a una mujer diferente, y era responsabilidad de la mujer satisfacer esa fantasía. Una buena esposa debía rendirse completamente a su marido y estar dispuesta a servirle. Este libro fue uno de los más vendidos en el año 1975 (Bronstein, 2011: 35).

La revolución sexual generó una gran presión en las mujeres, que comenzaron a sentir que tenían que decir que sí siempre que un hombre las deseara sexualmente y que tenían que decir que sí a cualquier práctica que ese hombre quisiera realizar. Se sintieron obligadas a mantener relaciones sexuales que no querían, en momentos en que no querían, con hombres con quienes no querían mantenerlas; se sintieron obligadas a probar prácticas que les

parecían desagradables y humillantes y además aprendieron que debían transmitir que les encantaban, por lo que muchas comenzaron a fingir los orgasmos para satisfacerles a ellos y para intentar que las prácticas terminasen más rápidamente. Se comenzó a demandar a las mujeres que pusieran su sexualidad al servicio de la sexualidad masculina, que estaba centrada en la genitalidad y la penetración (Cobo, 2017: 39-63). De esta manera, “los deseos de las mujeres fueron borrados y sustituidos por los de los varones” (Cobo, 2019: S11).

Si bien antes de la supuesta revolución sexual ya existía la idea de que los varones tenían derecho a satisfacer sus deseos sexuales utilizando para ello el cuerpo de una mujer, es decir, de que tenían derecho a acceder al cuerpo de una mujer para satisfacer sus deseos sexuales, con la revolución sexual la idea del supuesto derecho de acceso se reforzó: los varones sintieron que ese acceso sexual era un derecho y que ese derecho era parte de las conquistas de la “liberación sexual”, y las mujeres sintieron que debían desear (o fingir que deseaban) ser esos cuerpos accesibles porque eso era lo moderno, lo “progre”.

A finales de la década de los setenta las mujeres estaban desencantadas con esta revolución sexual masculina, con el nuevo contrato que las reducía a objetos sexuales y las presionaba para que se adaptasen a este modelo y lo celebrasen de manera entusiasta. Si bien, en la teoría, la revolución sexual también iba a liberar a las mujeres, en la práctica, las mujeres pagaron un alto precio por dicha revolución y no obtuvieron mayor libertad, sino una gran presión para hacer lo contrario de lo que se les había dicho que debían hacer anteriormente. La posibilidad de mantener más relaciones sexuales con más parejas era lo que los varones habían considerado liberador, pero esto no fue una posibilidad para las mujeres: fue una obligación. La libertad sexual sin restricciones reivindicada por los varones, en un contexto de desigualdad, no trajo libertad sexual para las mujeres, sino obligaciones diferentes a las previas. La desigualdad no desapareció, sino que cambió de forma.

Todas las construcciones de la sexualidad estudiadas hasta este momento tienen ciertas características en común. La más importante para la presente investigación es su carácter patriarcal, que será señalado por las feministas radicales: es una sexualidad coitocéntrica¹⁹ y falocéntrica en que el varón es el sujeto dominante y activo cuyo deseo y placer son relevantes, y la mujer es el objeto de su deseo sexual.

A lo largo de los próximos tres capítulos se profundizará, de la mano de las feministas radicales, de las lesbianas políticas y de las feministas antipornografía, en las consecuencias de la denominada “revolución sexual”: se analizarán con detenimiento los cambios en la normatividad sexual y cómo se redefinieron las relaciones de poder entre hombres y mujeres en lo relativo a la sexualidad. Una de las consecuencias principales de la denominada “revolución sexual”, fue la “conversión de las mujeres en objetos sexuales y objetos de consumo ligados al mercado capitalista” (De Miguel, 2015a: 128; Favaro y De Miguel, 2016). “La pornografía y la prostitución y la imagen de las mujeres como guarras y putas emergen como modelos aceptables para los progresistas y para el izquierdismo ‘antiburgués’ y ‘transgresor’” (De Miguel, 2015a: 130).

¹⁹ Como afirma Nieto (1991: 89-91) “todas las sociedades humanas, sin excepción, son coitocéntricas. La sexualidad se entiende y se explica prioritariamente en función del coito”; ahora bien: “señalar subliminalmente que el coito es la primera o /y única vía de la sexualidad es hacer del coito una religión”.

CAPÍTULO 3

El feminismo radical

Como ha sido analizado, la sexualidad, desde la crisis de la razón, se ha convertido en un ámbito de enorme relevancia, y ha sido conceptualizada a lo largo de la historia de la filosofía por varones que se han puesto a sí mismos en el papel sujetos relegando a las mujeres al de objetos o medios para que ellos alcanzaran sus propios fines.

En la revolución sexual la sexualidad fue tomada como un lugar privilegiado para el ser humano, como un ámbito que le permitía escapar de la lógica instrumental. Los grandes teóricos de dicha revolución afirmaron que existía una sexualidad teóricamente sana y natural que estaba reprimida, y que dicha represión sostenía las estructuras sociales de dominación propias del capitalismo. La liberación sexual, por tanto, traería consigo una revolución social y política.

Los varones que han sido considerados figuras relevantes de la misma han narrado dicha revolución como la liberación de la sexualidad de una censura o represión a la que, supuestamente, había estado sometida. Pero la sexualidad que se estaba reivindicando como sana, natural y ajena a cualquier construcción social era realmente una sexualidad patriarcal. Así, la revolución sexual tuvo una clara deriva patriarcal (De Miguel, 2015b: 22). La idea de la sexualidad como terreno de salvación, tras siglos de conceptualización del varón como único sujeto, se transformó en la siguiente: el varón puede escapar de la lógica instrumental en el terreno de la sexualidad; terreno en el cual, para escapar de dicha lógica, accede a cuerpos de mujeres que quedan reducidas a objetos sexuales y a objetos de consumo. De Miguel (2015b: 22) señala cómo hizo equivalente el mostrar cuerpos desnudos de mujeres y la libertad: la proliferación de imágenes de mujeres desnudas en periódicos de temas “serios” y la aparición de revistas pornográficas fueron fenómenos interpretados como algo progresista, liberador y revolucionario. “En España [...], al finalizar la dictadura también se reprodujo la ecuación ‘mujer desnuda=libertad conquistada’” (Favaro y De Miguel, 2016).

Fueron las feministas radicales quienes denuncian que lo que se estaba presentando como una liberación sexual sin matices, era en realidad una respuesta del patriarcado a una etapa, la que hoy en día se conoce como Segunda Ola, en que el feminismo había conseguido un aumento de los derechos de las mujeres. Como afirma Amorós (1992: 52), el patriarcado es un sistema de pactos metaestable; es decir, posee la capacidad de adaptarse a los cambios sociales. Tras esa época, en que las mujeres consiguieron derechos que les habían estado negados, comenzó un periodo de modificación y de adaptación de las formas de dominación patriarcales, muchas de las cuales se desarrollaron en el terreno de la sexualidad.

Así, si bien esta revolución tuvo consecuencias positivas, tuvo una clara deriva patriarcal: generó nuevas relaciones de poder entre hombres y mujeres, permitió reforzar la cosificación de las mujeres y la sexualidad patriarcal, y eliminó obstáculos a los varones en la expresión y satisfacción de un deseo sexual vinculado a dichas diferencias de poder, a la humillación de las mujeres durante el sexo y, en muchos casos, a la violencia. En todo ello se profundizará en el presente capítulo.

3.1. El movimiento feminista radical

3.1.1. El nacimiento del feminismo radical y los grupos feministas radicales

El feminismo radical se originó en el marco de los movimientos contestatarios de los años sesenta. Como relata Puleo (2005: 39-40), en Estados Unidos el feminismo radical apareció como movimiento a raíz de la respuesta insatisfactoria que se dio a las reivindicaciones feministas desde las dos organizaciones que formaban el “Movement”: SNCC (“Students Nonviolent Coordinating Committee”), organización antirracista formada en 1960 por estudiantes negros y blancos, y SDS (“Students for a Democratic Society”). Pese a haber luchado codo con codo con sus compañeros varones, las mujeres acabaron encontrando la misma división sexual del trabajo que se daba por superada en ambas organizaciones. En 1967, en la “National Conference for New Politics”, Jo Freeman y Shulamith Firestone pidieron, a raíz de lo planteado en los grupos de discusión de mujeres, la condena de los estereotipos sexistas difundidos por los medios de comunicación, del matrimonio y de las leyes de propiedad, y una pronunciación a favor de la información anticonceptiva y del aborto. Desde la presidencia se rechazaron estas peticiones argumentando que no había tiempo para debatirlas. Una vez más, estos temas no se consideraron prioritarios ni relevantes: eran, simplemente, “cosas de mujeres”. A raíz de esto, el grupo de Chicago publicó el manifiesto *To the Women of the Left*, que llamaba a la secesión, al igual que habían hecho los afroamericanos del SNCC por las actitudes paternalistas de sus compañeros blancos. “El separatismo de las feministas radicales surge, pues, de una de las muchas experiencias históricas de decepción con respecto a causas políticas emancipatorias que han negado el reconocimiento y la reciprocidad a las mujeres” (Puleo, 2005: 40).

Las feministas radicales se diferenciaron de la izquierda tradicional en varios aspectos. En primer lugar, la izquierda no reconocía la legitimidad de las reivindicaciones feministas ni reconocía el poder masculino como ilegítimo dentro de su movimiento. En segundo lugar, si bien compartían la idea de que existe una dimensión política en la vida personal (Amorós, 2005: 71), el feminismo radical ponía especial atención en las relaciones de poder no originadas por la explotación económica²⁰ (Puleo, 2005: 41-42).

²⁰ Esto puede percibirse con claridad en *Politics of the ego: A Manifesto For New York Radical Feminists* (Koedt, 1973a), en que se explica que la supremacía masculina tiene su origen en la satisfacción psicológica del ego masculino, y que los privilegios en otros terrenos como el económico son secundarios. El origen de las relaciones de poder está en la identidad del ego masculino, que se sostiene sobre la destrucción del ego de las mujeres (Puleo, 2005: 41-42).

Tras las decepciones mencionadas, como narra Amorós (2005: 72-73), las mujeres decidieron organizarse de manera autónoma. En 1967, Pam Allen y Shulamith Firestone fundaron el grupo New York Radical Women. Las integrantes (aproximadamente treinta participaban de manera regular) y las fundadoras, gracias a haber militado previamente en el movimiento pro Derechos Civiles y gracias al ejemplo del movimiento negro, habían comprendido que era necesario generar un movimiento autónomo. Se definieron como anti-capitalistas, anti-racistas y anti-supremacía masculina, y diferenciaron la opresión producida por el estado capitalista y la producida por el patriarcado, aunque las consideraron interdependientes.

En septiembre de 1968, en torno a cuatrocientas feministas acudieron a un acto de protesta durante el concurso de Miss América en Atlantic City, organizado por las integrantes de New York Radical Women. Se manifestaron con pancartas, repartieron panfletos y coronaron a una oveja, comparando el concurso de belleza con las competiciones de ganado. Arrojaron, dentro de un cubo de basura (el cubo de basura de la libertad), ollas, zapatos de tacón alto, rulos, laca para el cabello, maquillaje, fajas, corsés, pestañas postizas, sujetadores, fregonas y números de las revistas *Cosmopolitan* y *Playboy*, afirmando que eran “instrumentos de tortura femenina”. Algunas integrantes entraron en la sala del concurso y desplegaron una pancarta en que estaba escrito “Liberación de las Mujeres”. Esto llamó la atención de los medios de comunicación de Estados Unidos, y también fue difundido en otras zonas del mundo. El objetivo de la protesta fue denunciar los valores impuestos de la feminidad y el tratamiento de las mujeres como trozos de carne valorables en función de un canon de belleza; denunciar que ese concurso apoyaba la Guerra de Vietnam, dado que mandaba a la ganadora a entretener a las tropas; y que era racista, pues nunca había habido una Miss América negra.

En 1969, Shulamith Firestone y Anne Koedt fundan la organización New York Radical Feminist, cuyo manifiesto, escrito por Koedt, se titulaba *Politics of the ego: A Manifesto For New York Radical Feminists* (Amorós, 2005: 72-73). Este grupo estaba compuesto por distintas brigadas, cada una de las cuales estaba compuesta, a su vez, por un máximo de quince integrantes. En el grupo no había ningún tipo de liderazgo. En la brigada que compusieron Firestone y Koedt, a la que llamaron brigada Stanton-Anthony, había un periodo de prueba. Algunas recién llegadas, como Susan Brownmiller, criticaron este periodo, considerándolo elitista. Esta brigada se disolvió en la década de 1970 y, tras un cambio en las normas, el grupo continuó bajo el liderazgo de Brownmiller, centrándose en el problema de la violación. En 1971, en Nueva York, comenzó el movimiento anti-violación. El primer evento fue una charla organizada por New York Radical Feminist al que asistieron trescientas personas. En 1972 las brigadas se disolvieron de nuevo (Amorós, 2005: 73-74).

El movimiento anti-violación tuvo una gran presencia pública. En 1972, había centros que trataban el tema de las violaciones en más de una decena de ciudades. Cuatro años más tarde, había más de cuatrocientos centros en todo el país, creados por diversas organizaciones feministas independientes (Bronstein, 2011: 44). Además de los centros de atención, crearon programas, líneas disponibles 24 horas para víctimas de violación, grupos de estudio sobre la legislación, proyectos en salas de hospitales... Todo esto

sucedió simultáneamente, pero de manera independiente, en muchas ciudades (Brown-miller, 1981: 382). Además, diversos grupos de mujeres se enfrentaron a violadores concretos, hicieron mítines demandando cambios en las leyes, en las instituciones, en la policía, en la justicia y en los procedimientos de los hospitales. En marzo de 1977, imprimieron un periódico de veinte páginas con los nombres de dos mil cien hombres acusados por crímenes sexuales en Texas y lo distribuyeron gratis a veinticinco mil mujeres de Dallas. Desde 1977, convocaron anualmente las manifestaciones conocidas como “Take Back the Night” para reclamar su derecho a la seguridad en el espacio público.

3.1.2. Las diferencias entre el feminismo liberal y el feminismo radical

Firestone (1976) divide el feminismo de su momento en tres grupos. El primer grupo es el feminismo conservador o liberal. En este grupo sitúa la National Organization of Women (NOW) fundada en 1965 por Friedan, tras la publicación de *La mística de la feminidad*. Este feminismo “centra su actuación en los síntomas más superficiales del sexismo –las desigualdades ante la ley, la discriminación laboral, etcétera” (Firestone, 1976: 46). Firestone considera que las feministas liberales se centran en conseguir ciertos objetivos a pesar del coste que esto pueda tener para sus principios políticos (Firestone, 1976: 46). El segundo grupo es el feminismo político. En él se encuentran “aquellas cuya lealtad fundamental se dirige hacia la Izquierda (‘El Movimiento’) antes que hacia el Movimiento de Liberación Femenino” (Firestone, 1976: 47).

El tercer grupo es el feminismo radical. Este feminismo considera que los problemas a los que se ha llamado “problemas de las mujeres” son en realidad el núcleo de cualquier análisis revolucionario más amplio. Se diferencia del segundo grupo porque este se centra en las clases económicas, ignorando que las clases económicas se originan dentro del sistema de clases sexuales, que es modelo de cualquier otro sistema de explotación.

El feminismo radical se define como radical porque propone buscar la raíz de la dominación. Así, se diferencia del liberal en varios puntos: en primer lugar, las radicales consideraban que las integrantes del NOW estaban tratando de corregir defectos superficiales del sistema cuando lo que había que hacer era luchar por la ruptura completa del mismo²¹ (Amorós, 2005: 71; Bronstein, 2011: 40-41). Para Firestone y para las demás radicales, la desigualdad iba más allá de esos defectos superficiales. Consideraban que el feminismo debía ir a la raíz de la opresión de las mujeres y romper con ella, no conformarse con mejorar los aspectos superficiales de dicho sistema de opresión. Gracias a la profundidad de esta nueva conciencia, las feministas radicales pusieron en tela de juicio la totalidad de la cultura y de la propia naturaleza.

Así, por ejemplo, mientras que el feminismo liberal aceptaba la división entre lo público y lo privado sin criticarla y reclamaba la incorporación de las mujeres a la esfera pública sin preguntarse qué sucedía en la privada y sin pararse a considerar las

²¹ Firestone comienza el primer capítulo de su obra *La dialéctica de la sexualidad* afirmando que “la división estanca derivada del sexo es tan profunda que resulta imperceptible” (1976: 9), y que cuando se percibe, suele ser en forma de una desigualdad superficial con la que se puede acabar mediante “unas pocas reformas o mediante la plena integración de la mujer en el estamento laboral” (1976: 9), haciendo referencia al proyecto del feminismo liberal.

relaciones entre ambas (Amorós, 2005: 71), para las radicales, el problema comenzaba con esa división y con la ideología que acompañaba a cada una de estas esferas. La asignación de distintas capacidades, deseos y sentimientos fue identificada por las radicales como la base de la subordinación política, social y económica de las mujeres. La sexualidad y el trabajo doméstico, obligaciones pertenecientes a las mujeres en la esfera privada, eran las bases del poder masculino, afianzado por medio del matrimonio (Osborne, 2005: 214-215). Las feministas liberales reivindicaban la integración de las mujeres en la cultura y en el mundo capitalista del trabajo asalariado (Puleo, 2005: 41); las feministas radicales no querían mejorar la situación de las mujeres manteniendo la división entre lo público y lo privado: querían romper con dicha división.

Una segunda diferencia, por tanto, entre el feminismo liberal y el feminismo radical, es que el utopismo fue un elemento característico de este último, pero no del primero (Barry, 2005: 209). Las feministas radicales pretendían identificar las estructuras de dominación y creían que era posible crear un mundo en que no existieran. No querían reformar aspectos de dichas estructuras: querían abolirlas. “La revolución es, por definición, una estrategia utópica porque se basa en la creencia de que es posible un cambio fundamental en las relaciones de poder” (Barry, 2005: 210).

Una tercera diferencia fue que las militantes del feminismo radical eran más jóvenes y gran parte de ellas estaban solteras. Esto les llevó a atreverse a poner sobre la mesa temas como la sexualidad, el aborto o el lesbianismo, cosa que no hicieron las liberales. (Puleo, 2005: 41).

3.1.3. Los grupos de autoconciencia: “lo personal es político”

“El planteamiento feminista de la sexualidad vendría de la mano del feminismo radical y de los grupos de autoconciencia” (De Miguel, 2015b: 21). Los grupos de autoconciencia, como afirma Valcárcel, eran “grupos de encuentro, en que solo mujeres desgranaban, turbada y parsimoniosamente, semana a semana, la serie de sus humillaciones, que trataban de comprender como parte de una estructura teorizable” (Valcárcel, 1991: 45). La práctica de los grupos de autoconciencia comenzó en el grupo New York Radical Women (De Miguel, 1995: 242).

Muchas radicales consideraban necesario generar un espacio en que las mujeres no estuvieran sometidas a la supremacía masculina (Amorós, 2005: 73): esta fue la primera vez que tuvieron este espacio. En él, podían tomar la palabra, hablar de sus propias experiencias, vidas y sensaciones y escuchar a las demás hablando de las suyas. Una función importante de estos grupos fue “contribuir a la revalorización de la palabra y las experiencias de un colectivo sistemáticamente inferiorizado y humillado lo largo de la historia” (De Miguel, 1995: 243). Las mujeres compartieron información sobre ámbitos de sus vidas que hasta entonces se habían considerado estrictamente personales y privados; ámbitos de los que no se podía hablar. Poniendo en común sus vivencias en el espacio doméstico, en sus matrimonios con sus parejas varones, comenzaron a darse cuenta de que muchos de los malestares e insatisfacciones que cada una de ellas sentía, en realidad, eran compartidos por la mayoría de ellas; y de que muchas de las experiencias de opresión y humillación que habían vivido, en realidad, también los habían vivido las demás. Se dieron cuenta de

que esas experiencias, en tanto que la mayoría de las mujeres las habían vivido, no eran estrictamente individuales y privadas, como habían creído hasta entonces. Comprendieron que esas vivencias no respondían a las circunstancias particulares de cada una de ellas, sino que formaban parte de una “estructura teorizable”: se dieron cuenta de que respondían al hecho de que ellas eran mujeres y las remitieron a un sistema de desigualdad al que, desde el feminismo radical, se nombró con el término “patriarcado”. Las mujeres, a raíz de los grupos de autoconciencia, se dieron cuenta de que “lo personal es político”.

3.1.3.1. La sexualidad es política

Uno de los temas en los que se centraron las mujeres en los grupos de autoconciencia fue el de la sexualidad. La sexualidad de las mujeres, hasta entonces, se había considerado un tema privado, estrictamente individual, del que no se hablaba. Ellas rompieron el silencio que había en torno a su vida sexual. Como explican Bronstein (2011: 42-43) y De Miguel (2015b: 21-22), las feministas de la década de 1960 criticaron fuertemente la doble moral sexual, lucharon por la desvinculación de la sexualidad y la reproducción, desarrollaron una ginecología no patriarcal, impulsaron los centros de planificación familiar y lucharon a favor del aborto. Identificaron el matrimonio como una fuente de opresión cotidiana. Señalaron y denunciaron la sexualidad imperante, hecha por y para hombres: dijeron que no disfrutaban con las relaciones sexuales heterosexuales, que estaban decepcionadas con su vida sexual, en la que se sentían ignoradas y humilladas, que no tenían orgasmos y que no se identificaban en absoluto con lo que las películas y la pornografía transmitían sobre ellas. Reivindicaron su derecho a sentir placer. Plantearon de manera directa la atracción sexual entre mujeres, cuestionando la invisibilidad y la estigmatización de las lesbianas.

Las feministas radicales conectaron la sexualidad con la opresión de las mujeres. A través de la sexualidad, y más concretamente, de las instituciones creadas en torno a la heterosexualidad como el amor romántico, el matrimonio, la familia patriarcal, la violencia sexual y la cosificación de las mujeres en los medios de comunicación de masas y en la pornografía, los varones mantenían la supremacía masculina. Para alcanzar la igualdad, las radicales sabían que tenían que enfrentarse a todas estas instituciones patriarcales (Bronstein, 2011: 43).

Las mujeres se dieron cuenta de que sus experiencias con los varones habían sido extraordinariamente similares: todas habían vivido situaciones que iban desde la violación y la humillación sexual al abandono o la manipulación (Dworkin, 1983: 96). Por ello, denunciaron la relación existente entre sexualidad masculina y violencia, rompiendo el silencio y señalando los abusos, el acoso y las violaciones. Esta era la primera vez que las mujeres señalaban este tipo de cuestiones, y encontraron por ello numerosas dificultades. Este fragmento, extraído de la obra *Contra nuestra voluntad* de Brownmiller, lo refleja a la perfección:

Cuando hace apenas unos años comenzamos a hacer nuestras charlas sobre la violación, nuestras conferencias, tomando prestado por una tarde el ball de una iglesia, alquilando el auditorio y algunas clases de la universidad para un fin de semana de congresos y discusión, el mundo exterior, el mundo que está fuera del feminismo radical, pensó que era todo muy divertido.

“¿Están hablando de la violación? ¡Increíble! ¿Un crimen político contra las mujeres? ¿Cómo puede ser político un crimen sexual? [...]”. Y luego las risitas nerviosas que traicionan confusión, temor y vergüenza, desaparecieron, y en su lugar quedó el amargo reconocimiento de que al atreverse a hablar lo inexpresable las mujeres habían revelado otra parte de su opresión, tal vez la parte central: la represión física histórica, un proceso consciente de intimidación, culpa y miedo.

Dos años después, el mundo exterior había dejado de reír y el movimiento había progresado más allá de las charlas y las conferencias organizativas y de nuestras reuniones internas de concienciación. (Brownmiller, 1981: 381)

Desde los grupos de autoconciencia también se enfrentaron a la violencia de género. Partieron de la misma idea que en el caso de la violencia sexual: consideraron que era una de las maneras en que se reproducía la supremacía masculina. Las feministas hicieron refugios para mujeres maltratadas, combatiendo la indiferencia institucional. El primero de ellos abrió en Minnesota en 1974; cinco años después, había doscientos cincuenta. Las voluntarias de un solo centro de Pittsburgh, durante once meses, en 1975, recibieron a ciento noventa y una mujeres y ochenta y seis niños y niñas. En Kentucky, se estimó que ochenta mil mujeres del estado habían sido maltratadas en 1979 (Bronstein, 2011: 46).

Las mujeres de los grupos de autoconciencia también criticaron el acoso sexual (“piropos”, silbidos, tocamientos no deseados, proposiciones sexuales en las calles y en el lugar de trabajo...), al que conceptualizaron como un abuso de poder masculino. En 1970 comenzaron a tratar el tema del abuso sexual infantil, sobre el cual hubo una explosión de publicaciones e investigaciones. Florence Rush, que pasaría a formar parte del grupo líder de WAP en la década de 1980, señaló que quienes más abusan de niñas y niños son los miembros masculinos de la familia: padres, padrastros, hermanos tíos, amigos de la familia, vecinos, primos... (Bronstein, 2011: 46-47).

Las mujeres de los grupos de autoconciencia identificaron la opresión en su vida sexual y, por tanto consideraron que su vida sexual debía formar parte de su proyecto político emancipatorio. La sexualidad no podía quedar fuera de su lucha: la sexualidad era política. A raíz de los grupos de autoconciencia y del feminismo radical, la sexualidad quedó conceptualizada como un terreno político, como un terreno en que se reproducían las relaciones de poder que, por tanto, no era ajeno a la opresión de las mujeres.

Este es un momento de especial relevancia para el presente trabajo de investigación, pues es la primera vez que el feminismo se detiene a analizar la sexualidad. El feminismo radical ha contado con teóricas brillantes como Kate Millett, que publicó *Política sexual* en 1970, Shulamit Firestone, que publicó *La dialéctica del sexo* en 1970 o Susan Brownmiller, que publicó *Contra nuestra voluntad* en 1975, cuyos análisis señalan e identifican con claridad la raíz del problema.

3.2. La crítica a la “deriva patriarcal” de la denominada “revolución sexual” y la verdadera revolución sexual

Una tarea que compartieron muchas feministas radicales fue la de hacer genealogía. Tanto Millett como Firestone recogen las situaciones históricas del pasado y las aportaciones del feminismo previo. Millett dedica a este cometido la segunda parte de *Política sexual*, titulada “Raíces históricas”. Esta parte está dividida en dos apartados: en el primero, “La revolución sexual. Primera fase, 1830-1930”, Millett hace un recorrido por los cambios relativos a las relaciones entre los sexos que tuvieron lugar en esos cien años; en el segundo, “La contrarrevolución. 1930-1960”, muestra cómo fue la reacción patriarcal a dichos cambios, cómo se generó un clima reaccionario que eliminó la posibilidad de que se llegase a lo que considera que habría sido una verdadera revolución sexual.

Firestone también hace un recorrido por la historia del feminismo. Comienza por el Movimiento en pro de los derechos de la mujer, a mediados del siglo XIX. Tras esa etapa, hubo cincuenta años de contraofensiva patriarcal, época a la que denomina “los cincuenta años de ridículo”. En último lugar se centra en el movimiento de liberación²² de la mujer, en que sitúa al feminismo radical: con él comienza una lucha por acabar con esas estructuras que proceden de la naturaleza y han sido reforzadas por el hombre (Firestone, 1976: 25). Así, estas autoras consideran que la etapa que ha pasado a la historia con el nombre de “revolución sexual” fue una contrarrevolución, una respuesta patriarcal a los avances en la lucha por los derechos de las mujeres que se consiguieron en la época anterior, que sí consideran revolucionaria.

3.2.1. La época en que comenzó una verdadera revolución sexual

En la época en que Firestone sitúa el Movimiento en pro de los derechos de la mujer, que coincidiría con época a la que Millett se refiere con el nombre de “Revolución sexual” y que va de 1830 a 1930, hubo importantes cambios sociales. En aquel momento parecía que iba a haber una transformación radical en la organización de la sociedad; en concreto, parecía que el patriarcado podía desmoronarse. Sin embargo, en torno a 1930, comenzó la Contrarrevolución (“los cincuenta años de ridículo”) y la Revolución sexual se cortó sin poder alcanzar sus metas.

Durante el periodo denominado por Millett “Revolución sexual”, tras una larga lucha por conseguir un código moral único para ambos sexos, se lograron ciertos avances relativos a la igualdad sexual y a la libertad de las mujeres (Millett, 2010: 129). Anteriormente, el mundo occidental había vivido varias revoluciones, pero ninguna de ellas había concernido a más de la mitad de la especie humana. Esta fue la primera vez que una revolución pretendía un cambio que afectase a toda la humanidad.

²² Firestone explica que emplea el término “liberación”, y no emancipación, porque mientras que la emancipación implicaría una equiparación de las funciones de los sexos, la liberación hace referencia a la carencia de toda subordinación debida a cualquier tipo de clasificación sexual. Aun así, prefiere emplear el término “feminismo radical” a “movimiento de liberación de la mujer” porque el término “liberación” forma parte de la retórica de la Nueva Izquierda (Firestone, 1976: 45).

Millett considera que una revolución sexual debe llevarse a cabo primeramente en la conciencia humana y, de manera secundaria, en las instituciones sociales. “El patriarcado se halla tan firmemente enraizado, que la estructura característica que ha creado en ambos sexos no constituye solamente un sistema político, sino también, y sobre todo, un hábito mental y una forma de vida” (Millett, 2010: 130). En esta primera fase de la Revolución sexual, la lucha se centró en ambos ámbitos, teniendo más éxito en las instituciones sociales y políticas que en la conciencia humana. Fue por ello por lo que falló ante la contrarrevolución.

Al estudiar la situación inicial de las mujeres en esta época, Millett se sorprende por el contraste entre las dos versiones oficiales de la política sexual: la de la legislación y la de la cortesía. La legislación muestra una realidad en la cual el matrimonio suponía la pérdida de todos los derechos de las mujeres, una especie de “muerte civil”, el paso a la dependencia material absoluta y la minoría de edad permanente (2010: 136-137). Las mujeres casadas no podían controlar sus ingresos, ni los bienes que legalmente eran suyos, ni firmar documentos, ni elegir su lugar de residencia. Lo que ganaban pasaba a ser propiedad legal del marido. Al casarse, el marido pasaba a ser el tutor legal de la mujer (de su persona, de sus pertenencias y de sus servicios), pudiendo, por ejemplo, retenerla en contra de su voluntad. El marido se convertía en una especie de dueño absoluto de ella, así como de los hijos e hijas. Además, en la ceremonia del matrimonio se hacían claras exhortaciones a la sumisión y a la obediencia: la mujer debía ser dócil ante el marido como ante Dios. Por el contrario, los discursos de la cortesía y la caballería no dejaban de hacer hincapié en la fabulosa posición de que gozaban las mujeres, en cómo estaban atendidas por el varón, su “protector natural” (Millett, 2010: 135), en los privilegios que tenían y en cómo que se mantuvieran así era necesario para el bien de la sociedad. Algunos textos, incluso, afirmaban que si la mujer se enemistaba con el hombre en este punto, toda la sociedad entraría en un estado de guerra y se crearía un infierno en cada casa.

Todos los sistemas de opresión han inventado —y cabe incluso pensar que han creído— un sinfín de fábulas relativas al beneficioso efecto producido por su despotismo sobre sus subordinados, vagamente percibidos bajo el tierno aspecto de respetados subalternos cuya servidumbre ennoblece la vida de sus superiores. (Millett, 2010: 143)

El feminismo, desde esta situación inicial, generó grandes cambios en los campos de la educación, de la organización política y de la vida laboral. La educación de las mujeres, hasta entonces, se había limitado a enseñarles una docilidad “tan estética como conveniente” (Millett, 2010: 148). Posteriormente, se llegó a la conclusión de que el que tuvieran algo de cultura resultaría más agradable para los varones que la ignorancia completa. Así, estos tendrían una conversadora y alguien a quien poder seguir enseñando, y ellas tendrían suficientes conocimientos como para entenderles o seguir una conversación, pero nunca como para corregirles o cuestionarles. Esta actitud era alabada bajo el nombre de “la virtud de la mujer”. La educación de las mujeres, durante

el siglo XIX, siguió el principio propuesto por Rousseau²³: si se defendía el acceso de las mujeres a la educación superior, se hacía afirmando que esto iba a ser positivo para su función de madres y amas de casa. Aun así, durante esta época revolucionaria se consiguió el acceso a la educación superior para las mujeres, si bien la contrarrevolución hizo que no se llegase a alcanzar una educación verdaderamente igualitaria (Millett, 2010: 151).

El feminismo también se centró en la organización política y en la situación de las mujeres dentro de la misma. En Estados Unidos, la participación de las mujeres en el movimiento abolicionista de la esclavitud les permitió aprender a organizarse y desarrollar métodos como la petición y la agitación para actuar sobre la opinión pública. Millett (2010: 157) llama la atención sobre el hecho de que la primera vez que las mujeres se agruparon por una causa política fue por una distinta a la suya propia. Así, si bien estaban transgrediendo una norma propia de su género, lo hacían conforme a otra: la de ocuparse siempre de los problemas ajenos y ayudar al prójimo. En julio de 1848, con la convención de Seneca Falls, celebrada en Nueva York, surgió la primera organización política solo de mujeres. El movimiento feminista de esta época hizo hincapié en la necesidad de modificar la situación legal de las mujeres; sin embargo, la legislación no era fácil de modificar.

Entre las demandas de las feministas de esta época estaban:

La protección de la mujer en la industria, el bienestar de los hijos, la introducción de una serie de leyes relativas al trabajo de menores, a la higiene social, al contrato colectivo, a los salarios mínimos y a la calidad de los alimentos, la observancia de un método de votación justo, la elaboración de ciertas reformas internas, la obligatoriedad de la educación y la unificación de las leyes tocantes a los derechos civiles de la mujer. (Millett, 2010: 163).

La entrada de las mujeres en la vida laboral fue problemática. En realidad, las mujeres llevaban trabajando toda la historia, con jornadas más largas que los varones y realizando tareas más duras o desagradables. En la primera fase de la Revolución, las mujeres comenzaron a exigir la posibilidad de tener un empleo remunerado, cuyo salario pudieran administrar ellas mismas, y el acceso a profesiones liberales y a campos profesionales que les estaban vedados por ser de mayor prestigio. El nivel de indignación social que despertó que las mujeres reivindicaran su derecho a entrar en trabajos intelectuales permite adivinar que mantenerlas separadas de dichos ámbitos tenía importantes funciones políticas.

Los cambios comenzaban a ser considerables. La independencia, cada vez mayor, de las mujeres, era vivida como una amenaza directa a la autoridad de los varones.

²³ En palabras del propio Rousseau: Toda la educación de las mujeres debe referirse a los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, educarlos de jóvenes, cuidarlos de adultos, aconsejarlos, consolarlos, hacerles la vida agradable y dulce: he ahí los deberes de las mujeres en todo tiempo, y lo que debe enseñárseles desde su infancia. (2010: 545)

3.2.2. “La contrarrevolución”: “cincuenta años de ridículo”

Fue en esta situación, en que las mujeres cada vez tenían más independencia, cuando llegaron “los cincuenta años de ridículo” o “la contrarrevolución”, periodo que Millett sitúa entre 1930 y 1960. En la fase anteriormente analizada se consiguieron ciertas reformas, pero no llegó a darse una verdadera revolución. Una verdadera revolución, según Millett y Firestone, habría atacado a dos de los pilares fundamentales del patriarcado: el matrimonio y la familia patriarcal. Pero esto no ocurrió: el matrimonio no se puso en tela de juicio en tanto que institución patriarcal, y la familia patriarcal no sufrió grandes modificaciones, puesto que la dependencia económica de la mujer y de los hijos, base de su unidad, fue mantenida.

Si bien es posible considerar, a simple vista, que esta etapa fue un apogeo en la libertad sexual, Millett considera que se limitó a difundir progresos alcanzados anteriormente “que se vieron desviados hacia nuevos fines patriarcales y adquirieron un nuevo matiz explotador” (2010: 130). Los cambios que tuvieron lugar entre 1930 y 1960 no fueron cambios propiamente sociales, sino mejoras con respecto, por ejemplo, a los métodos anticonceptivos.

Millett atribuye la llegada de la contrarrevolución al hecho de que la Revolución sexual no hiciera suficiente hincapié en la lucha en el terreno de los procesos de socialización del temperamento y de la diferenciación de los papeles sexuales. Debido a esto, “permanecieron casi inalterados los valores, actitudes y emociones fundamentales que constituían esa estructura psíquica milenaria sobre la que se asentaba la sociedad patriarcal” (Millett, 2010: 317).

Una de las grandes aportaciones de las feministas radicales fue analizar los sesgos y consecuencias patriarcales de la etapa denominada “revolución sexual”. “Las teóricas del feminismo radical desarrollaron un aparato crítico para analizar la dimensión patriarcal de la revolución sexual” (De Miguel, 2015a: 128). Señalaron que esta supuesta revolución sexual fue una respuesta patriarcal a lo que sí había sido una verdadera revolución: la obtención de derechos, por parte de las mujeres, a lo largo del siglo anterior. En esta etapa aparecieron nuevos mecanismos que permitían mantener la supremacía masculina, muchos de los cuales se desarrollaron en el terreno de la sexualidad. Esta revolución, que desde ciertos sectores de la sociedad se había narrado como absolutamente liberadora, trajo consecuencias negativas para las vidas de las mujeres: su cosificación y su sexualización, que se hicieron cada vez mayores; su conversión en cuerpos, o incluso en trozos de cuerpos, objetos de consumo ligados al mercado capitalista y objetos de un deseo sexual masculino que se había construido históricamente vinculado a la superioridad de poder, a la agresividad y a la violencia.

3.2.2.1. Los políticos sexuales contrarrevolucionarios

En *Política sexual*, Millett analizó cómo parte de los cambios que tuvieron lugar en el terreno de la sexualidad en la etapa conocida como “revolución sexual”, a la que esta autora denomina “contrarrevolución”, se pusieron al servicio del patriarcado, reproduciendo la desigualdad de poder entre hombres y mujeres en la sexualidad. Millett mostró el papel que

tuvieron las obras de Lawrence, Miller y Mailer, tres políticos sexuales contrarrevolucionarios, en tanto que respuesta patriarcal a los intentos de modificación revolucionaria de la política sexual que habían tenido lugar. Como se ha visto en el capítulo anterior, Millett analizó las descripciones que estos autores hacían de las prácticas sexuales, mostrando cómo estaban atravesadas por relaciones de poder patriarcales y reproduciendo una situación en que los hombres dominaban y las mujeres eran sometidas por ellos.

Pese a ello, los políticos sexuales contrarrevolucionarios fueron capaces de dar un tono “progre” a estas narraciones cargadas de desprecio a las mujeres, a este modelo patriarcal y reaccionario de sexualidad. Estos autores llevaron la reproducción de la desigualdad al terreno de la sexualidad en un momento en que legitimar la desigualdad en términos de inferioridad intelectual o moral de las mujeres había pasado a considerarse conservador (De Miguel, 2015b). El comportamiento sexual de los protagonistas de las obras de estos políticos sexuales contrarrevolucionarios se presenta como “transgresor”, concepto connotado positivamente. La idea que afirma que el hecho de que los hombres den rienda suelta a la expresión de un deseo sexual atravesado por el desprecio hacia las mujeres (deseo socialmente construido a lo largo de los siglos) es algo transgresor responde a la creencia de que ese deseo es algo “natural” que ha estado históricamente reprimido por la cultura y la religión. Desde la idea de que ese deseo masculino ha estado reprimido, la transgresión de dicha represión y la expresión de ese deseo se consideran comportamientos revolucionarios. Ahora bien: es un hecho que ese deseo existe; pero que ese deseo exista no significa ni que sea natural, ni que haya estado reprimido, ni que lo positivo sea darle rienda suelta. Según afirmarán las lesbianas políticas, lo verdaderamente revolucionario es la erradicación de este deseo.

Desde la moderación de la censura se ha hecho mucho más patente la hostilidad masculina (ya sea física o psicológica) en los contextos específicamente sexuales. Pero ello no traduce un aumento significativo de tal hostilidad —que cabe considerar un factor constante-, sino más bien de la franqueza que induce a exponerla tras la larga prohibición de aludir a la sexualidad fuera de la literatura pornográfica o de otras producciones underground [...]. La literatura contemporánea no sólo ha copiado el detallado realismo de la pornografía, sino también su carácter antisocial. La liberación de la tendencia masculina a herir o insultar permite, pues, apreciar con claridad el encono sexual del varón. (Millett, 2010: 104)

Gracias al análisis de las feministas radicales de la etapa conocida como “revolución sexual”, es posible comprender cómo en ella se estaba construyendo una sexualidad masculina capaz de excitarse con mujeres hacia las que siente desprecio y asco; de satisfacer esa excitación a pesar de los sentimientos de rechazo y desagrado de esas mujeres; y de actuar de modo agresivo y violento para conseguirlo.

Ese momento contrarrevolucionario, esa respuesta patriarcal al aumento de derechos de las mujeres, ha pasado a la historia con el nombre de “revolución sexual”. Esta mala conceptualización responde a que los hombres identificaron la expresión sin censuras de ese deseo sexual atravesado por el desprecio hacia las mujeres con la “libertad”, con la liberación de la sexualidad de la supuesta represión a la que habría estado sometido dicho deseo.

3.2.2.2. La “libertad sexual” masculina y su traducción en una nueva presión para las mujeres

El concepto de libertad sexual defendido por la contrarrevolución fue un concepto de libertad sexual masculino. Los hombres afirmaron que lo sexualmente liberador era poder mantener relaciones sexuales con todas las mujeres que ellos quisieran. Esta liberación sexual, aplicada a las mujeres, consistía en que ellas dijeran “sí” cada vez que un hombre quisiera mantener relaciones sexuales con ellas. De esta manera, una consecuencia muy relevante de la revolución sexual fue que generó una nueva presión sexual para las mujeres: “nuestro derecho a disfrutar de nuestros propios cuerpos no solo nos ha sido otorgado: es casi un deber” (Densmore, 1973: 110). Las mujeres, a raíz de la contrarrevolución, comenzaron a ser criticadas cada vez que, por cualquier motivo, rechazaban el sexo. Su nueva “libertad sexual” no incluía el derecho a decir que no al sexo (Densmore, 1973: 111).

El derecho que es un deber. Una libertad sexual que no incluye la libertad de rechazar el sexo [...]. El sexo se ha convertido en una religión [...]. Los medios nos bombardean totalmente con él. El sexo está en todas partes. Nos obligan a tragárnoslo. [...] En todas partes somos objetos sexuales, y nuestro propio disfrute solo realza nuestro atractivo. [...] Vestimos minifaldas y camisetas transparentes. Somos sexys. Somos libres. [...] Esta es la imagen de nosotras mismas que hemos construido en nosotras por medio de la publicidad y los medios. Es la autorealización. Y muy rentable. Nos mantiene en nuestro sitio y sintiéndonos afortunadas por ello [...]. Nos hace parecer como si fuéramos libres y activas (activas, libres, pedimos sexo a los hombres). Y la gente parece creer que esta libertad sexual (incluso cuando es solo la libertad de ofrecerse activamente a una misma como objeto complaciente) es libertad. (Densmore, 1973: 111)

Que se afirmara que este concepto de lo que era libertad sexual para los hombres también había liberado a las mujeres hizo que no se las comprendiera cuando ellas afirmaban que seguían estando oprimidas. Como los hombres habían obtenido lo que para ellos era la liberación sexual, es decir, la posibilidad de mantener más relaciones sexuales con más mujeres, y lo habían impuesto así a las mujeres, pensaban que ellas también habían sido liberadas sexualmente, sin darse cuenta de que si esa liberación sexual no incluía el derecho a decir “no” al sexo, para las mujeres no era una libertad sino una obligación. Densmore (1973: 111) afirmaba que los hombres parecen pensar: “ya os hemos dicho que está bien que nos dejéis follaros, que la culpa es neurótica. [...] ¿Qué más queréis?”. Pero “la suposición no articulada detrás de este malentendido es que las mujeres son seres puramente sexuales, cuerpos y sensualidad, máquinas para follar” (Densmore, 1973: 111). Desde la mirada masculina, su libertad consiste en no ser juzgadas por mantener muchas relaciones sexuales, aunque hayan pasado a ser juzgadas por no mantenerlas. Cualquier negativa de cualquier mujer a cualquier petición masculina de realizar una práctica sexual comenzó a ser interpretada como muestra de que ella estaba negando su propia sexualidad y, por tanto, de que estaba reprimida.

Bajo el lema de “no negar nuestra sexualidad” y señalando la represión en el pasado cuando a las mujeres se les negó el derecho a cualquier placer en sus cuerpos, muchas de nosotras ahora abrazamos la sexualidad y su expresión de manera totalmente acrítica. (Densmore, 1973: 109)

Densmore (1973: 109) se pregunta hasta qué punto las mujeres están siguiendo los nuevos mandatos de la revolución sexual, consistentes en considerar que siempre hay que decir que “sí” al sexo, para demostrar que no son aquello de lo que las acusan los varones cuando dicen que no al sexo; es decir, para demostrar que no son neuróticas ni están sexualmente frustradas.

3.2.3. Una verdadera revolución sexual: propuestas del feminismo radical

¿En qué consistiría, para las feministas radicales, una verdadera revolución sexual? Las feministas radicales coincidieron en que la verdadera revolución sexual tenía que ser, necesariamente, feminista: Millett afirma que cualquier modificación auténticamente revolucionaria en el ámbito de la política sexual tendría que replantear la relación política entre los sexos (2010: 127). Por tanto, dicha revolución debería “abrogar la institución del patriarcado, aboliendo tanto la ideología de la supremacía masculina como la organización social que la mantiene en todo lo concerniente a la posición, el papel social y el temperamento” (Millett, 2010: 128), y traer “el fin de los roles sexuales y el estatus sexual, el patriarcado y la ética, actitud e ideología de la supremacía masculina” (Millett, 1973: 366-367). Este es el proyecto del feminismo radical: destruir el sistema más rígido y antiguo de clases, basado en el sexo, que legitima las supuestas diferencias entre las funciones de los varones y las mujeres y las caracteriza como naturales e inmodificables.

Al afirmar que uno de los pilares básicos del patriarcado es cómo este ha conceptualizado las diferencias entre los sexos por medio de los géneros, las radicales coinciden en que es necesario abolir dicha conceptualización. Es necesario acabar con los géneros, que separan a hombres y a mujeres creando diferencias de comportamiento y de temperamento, para que cada individuo pueda desarrollar su personalidad sin verse limitado por ellos (Millett, 1971: 366). Una Revolución Sexual feminista, en palabras de Firestone (1976: 20) “debe alcanzar a la *distinción* misma de sexo; las diferencias genitales entre los seres humanos deberían pasar a ser culturalmente neutras”. Esto llevaría a la unificación de las dos partes de la experiencia humana: se acabaría con la distinción entre lo clasificado como masculino y lo clasificado como como femenino y se sopearía de manera objetiva el valor humano de cada uno de sus componentes. Es necesario valorar en qué medida cada una de las características de ambos géneros es útil para la humanidad (Millett, 1973: 367). Por este proceso, “la violencia tan fomentada en los varones y la excesiva pasividad, calificada de ‘femenina’, se revelarían inútiles en uno y otro sexo” (Millett, 2010: 128); la inteligencia y la eficiencia masculinas, la ternura y la empatía femeninas, se revelarían como útiles para toda la humanidad (Millett, 1973: 367). Así, una verdadera revolución sexual debería abolir los géneros.

Una verdadera revolución sexual, afirman Millett y Firestone, también tendría que acabar con los dos pilares fundamentales del patriarcado: el matrimonio y la familia patriarcales. La familia estructura la personalidad y los caracteres, dando lugar a las relaciones que el feminismo radical pretende abolir (Amorós, 2005: 86). Acabando con el matrimonio y la familia patriarcales, se acabaría con la ideología patriarcal, con la socialización desigual y con la desigualdad en todos los ámbitos; con las diferencias en el temperamento, en el papel sexual y en la posición. Al acabar con la familia patriarcal, desaparecería también la dependencia económica de las mujeres, el reparto de los papeles sexuales y la subordinación material y legal de los menores con respecto del padre. La revolución sexual debería garantizar “la plena auto-determinación, incluyendo la independencia económica, tanto de las mujeres como de los niños” (Firestone, 1976: 259) y “la integración total de las mujeres y los niños en todos los aspectos de la sociedad global” (Firestone, 1976: 261). Además, la Revolución Sexual daría lugar a “la ampliación de la función reproductora y educadora a toda la sociedad globalmente considerada –tanto hombres como mujeres” (Firestone, 1976: 258). En lugar de la familia patriarcal, se organizaría el cuidado de los niños de manera colectiva, colaborando con la liberación de la mujer, y el matrimonio quedaría sustituido por la asociación deseada y voluntaria. La psicología del poder, que se configura en la familia patriarcal, quedaría también abolida con el fin de la misma.

Al acabar con el matrimonio tradicional, desaparecerían gran parte de los tabúes e inhibiciones existentes con respecto al sexo, cuya función principal es proteger dicho matrimonio; tabúes e inhibiciones entre los que se encuentran “la homosexualidad, la ‘ilegitimidad’, las relaciones entre adolescentes y la sexualidad prematrimonial y extramatrimonial” (Millett, 2010: 128). Desaparecería la heterosexualidad forzada y se impondría una “bisexualidad no polarizada”, en que las relaciones sexuales podrían tenerse siempre que hubiera un deseo mutuo independientemente del sexo de las personas que se desean (Millett, 1973: 367). Desaparecerían la connotación negativa de la sexualidad, la doble moral, la pornografía y la prostitución. Se establecería un único código moral basado en la libertad sexual “y ajeno a la corrupción que representan las alianzas sexuales tradicionales” (Millett, 2010: 128). Desaparecerían también los matrimonios coercitivos y la maternidad no deseada. Desaparecería, por supuesto, la vinculación entre sexualidad y violencia u odio, acabando la brutalidad, la violencia y la explotación sexual de las mujeres, y la sexualidad pasaría a estar vinculada al amor (Millett, 1973: 367). Así, la Revolución Sexual garantizaría “la libertad de todas las mujeres y niños para hacer cuanto deseen sexualmente” (Firestone, 1976: 261).

Otra tesis fundamental del feminismo radical, que aparece tanto en *Política sexual* como en *Dialéctica del sexo* es que “el patriarcado es el sistema de dominación básico sobre el que se asientan los demás (de raza, de clase) y no puede haber una verdadera revolución si no se lo destruye” (Puleo, 2005: 50). Son las relaciones entre los sexos (la denominada, por Firestone, “dialéctica del sexo”, y por Millett, “política sexual”) las que están en la base de las demás relaciones de poder, incluidas las que se dan entre clases sociales. La verdadera revolución sexual, por tanto, será más amplia que la socialista, a la que incluirá, y erradicará todos los sistemas de clases (Firestone, 1976: 22). Según señala Amorós (2005: 76), este proyecto es radical porque cuestiona la dualidad de clases sexuales que está en la base de todas las demás, yendo a la raíz y poniendo en tela de juicio

la organización total de la cultura (Amorós, 2005: 76). La revolución sexual feminista radical que pretende abolir el sistema de clases sexuales tendría, por tanto, repercusiones en todos los niveles sociales.

Otra tarea necesaria de una verdadera revolución sexual sería “la liberación de las mujeres de la tiranía de su biología reproductiva por todos los medios disponibles” (Firestone, 1976: 258). Firestone considera que la raíz de la opresión de las mujeres está en “un estado biológico fundamental”²⁴ (1976: 9): la mujer es una clase biológica que ha sido subordinada por su capacidad reproductiva. “La naturaleza fue quien produjo la desigualdad básica —media humanidad debe engendrar y criar hijos de toda ella— que más tarde fue consolidada e institucionalizada en beneficio de los hombres” (Firestone, 1976: 257). Esta división del trabajo hizo que hombres y mujeres desarrollaran solo la mitad de sí mismos. Los hombres desarrollaron en exceso el racionalismo y la agresividad, dejando de lado la sensibilidad emocional; las mujeres desarrollaron en exceso la emocionalidad y la pasividad. En cuanto a la sexualidad, tanto hombres como mujeres se vieron dirigidos hacia una heterosexualidad repleta de normas y centrada en la genitalidad.

Siguiendo la idea marxista²⁵ de que la humanidad se plantea únicamente los problemas que puede resolver y que, por tanto, no se señalaría un problema si no existieran

²⁴ En palabras de Firestone: “La presuposición intuitiva del hombre medio de que la división desigual de los sexos es una división “natural”, puede estar bien fundamentada [...]. A diferencia de la estamentación económica, las clases sexuales nacieron directamente de una realidad biológica: hombres y mujeres fueron creados con distinta configuración y diversidad de privilegios. Si bien, como sugiere De Beauvoir, dicha diferenciación no exigía por sí misma el desarrollo de un sistema de clases —la dominación de un grupo por el otro. (1976: 17)”. Firestone pretende buscar un sustrato sexual existente en toda la dialéctica de la historia. A su juicio, De Beauvoir es la única que se ha acercado a este análisis (1976: 16). Entre ambas autoras, como señala Amorós (2005: 82), hay una diferencia relevante. Para De Beauvoir, la capacidad reproductiva de la mujer no es causa directa de su opresión: el problema es cómo la sociedad y la cultura han definido esa capacidad reproductiva. De Beauvoir considera que las funciones reproductoras de la mujer podían haber sido conceptualizadas y valoradas de otro modo y que, por tanto, la clave de la opresión no es la biología, sino cómo el patriarcado la ha conceptualizado. Para Firestone sí que hay una conexión directa entre la biología y la opresión: considera que la biología y la capacidad reproductiva de la mujer son explicación suficiente de que la mujer haya sido la clase oprimida a lo largo de la historia. De aquí, según señala Amorós (2005: 82), que haya sido criticada por su biologismo. Ahora bien: a pesar de que vincule la opresión de las mujeres con la biología, considera que esa opresión puede desaparecer. “Conceder que el desequilibrio sexual del poder posee una base biológica, no supone arruinar nuestra causa. Ya no somos puramente animales y el Reino de la Naturaleza ha dejado de ser señor absoluto” (Firestone, 1976: 19).

²⁵ Firestone toma muchos de sus conceptos de Marx y Engels, de Freud y del desarrollo del freudomarxismo (Amorós, 2005: 75). Firestone afirma que Marx y Engels no fueron conscientes del estado de las mujeres como clase oprimida (1976: 11), y que, por ello, va a dejar de lado sus opiniones sobre las mujeres. Engels, si bien comprendió que la división del trabajo ya existía entre hombres y mujeres y en las familias, y que la reproducción era un sistema económico importante al margen de los medios de producción, únicamente pudo ver las clases sexuales en los lugares en que estas se relacionaban con las clases económicas (Firestone, 1976: 13). Marx, por su parte, directamente tenía una clara predisposición contra las mujeres (Firestone, 1976: 15). Firestone también considera que Freud, pese a estar equivocado en sus ideas sobre la sexualidad femenina, captó que el problema fundamental de la vida moderna es la sexualidad (Firestone, 1976: 59). Ahora bien: los prejuicios culturales de Freud, Marx y Engels no invalidan toda su teoría (Firestone, 1976: 23). Firestone va a tratar de emplear el materialismo histórico de Marx y Engels y la comprensión de la importancia de la sexualidad y de la subjetividad de Freud, haciendo uso de ciertas herramientas teóricas del marxismo en el análisis de lo macro, y de ciertas herramientas teóricas desarrolladas por Freud en el análisis de lo micro (Amorós, 2005: 88).

las condiciones materiales que posibilitan su resolución, Firestone afirma que el hecho de que en ese momento se esté planteando el problema de la subordinación de las mujeres significa que dicha subordinación puede ser abolida. La posibilidad de abolir esa subordinación se debe a que se ha alcanzado el nivel evolutivo y de desarrollo de la técnica que permitiría modificar el mencionado “estado biológico fundamental”. Así, afirma que “en algunos países por vez primera, se dan las condiciones previas para una revolución feminista; es más, las circunstancias empiezan a *exigir* dicha revolución” (Firestone, 1976: 9). El feminismo radical es, para Firestone, la respuesta de las mujeres al desarrollo de una tecnología capaz de liberarlas, por primera vez en la historia, de las servidumbres reproductivas. Esto no significa que la técnica por sí sola vaya a resolver el problema: en torno al mismo se han generado unas relaciones de poder que han otorgado privilegios a los varones; privilegios a los que no van a querer renunciar. Así, este problema se muestra claramente como un problema político cuando el hombre, cada vez más capaz de alejarse de las circunstancias biológicas que generaron su dominio sobre las mujeres y los niños, no renuncia a dicho dominio (Firestone, 1976: 19). Para acabar con el sistema de clases sexuales y llevar a cabo una verdadera revolución sexual es necesaria una revuelta de las mujeres y una recuperación del control y la propiedad de sus cuerpos y de su capacidad reproductiva.

Millett, en el epílogo de *Política sexual*, afirma que para que la revolución sexual sea posible debe centrarse en la toma de conciencia y en la lucha contra realidades sociales y psicológicas que subyacen a las instituciones y a las estructuras políticas. Por supuesto, también debe afectar a estas últimas; pero solo centrándose en primer lugar en la educación y en generar un cambio de mentalidad podrá llevarse a cabo dicha revolución. (Millett, 2010: 608). Millett aboga por una coalición de todos los grupos desposeídos (mujeres, personas negras, personas pobres...) que, con el objetivo de modificar los valores fundamentales, permitiría una verdadera revolución que aboliera todos los papeles y categorías socialmente constituidas, ya fueran sexuales o de cualquier otro tipo. (Millett, 2010: 609). La revolución sexual, finalmente, daría a las mujeres el estatus absoluto de seres humanos que les ha sido negado durante toda la historia (Millett, 1973: 367).

3.3. El patriarcado

3.3.1. Yendo a la raíz

El feminismo radical [...] es la teorización que apunta directamente al corazón o a la raíz de las condiciones de dominación que soportan las mujeres en las sociedades patriarcales. Es una teoría que debe crear categorías, renombrar los tipos de explotación y dominación y que se ve forzada a encontrar nombres para tipos de explotación que han sido asumidos como naturales para la condición femenina y, por tanto, aproblemáticos para la sociedad patriarcal. [...] La teoría feminista radical se ocupa de las condiciones de dominación que son diferentes de cualquier otro tipo de dominación y, por lo tanto, requiere su propia teoría originadora. (Barry, 2005: 196-197)

Las feministas radicales crearon todo un sistema conceptual que permitía analizar el sistema de dominación de los hombres sobre las mujeres. Puleo (2005: 41) destaca algunas de las categorías que desarrollaron las feministas radicales:

La utilización del concepto de patriarcado como dominación universal que otorga especificidad a la agenda militante del colectivo femenino, una noción de poder y de política ampliadas, la utilización de la categoría de género para rechazar los rasgos adscriptivos ilegítimos adjudicados por el patriarcado a través del proceso de naturalización de las oprimidas, un análisis de la sexualidad que desembocará en una crítica a la heterosexualidad obligatoria, la denuncia de la violencia patriarcal, en particular aunque no exclusivamente la sexual, y, finalmente, una sociología del conocimiento que será crítica al androcentrismo en todos los ámbitos, incluidos los de la ciencia.

El concepto del patriarcado y el concepto de género permitieron afirmar que la situación de subordinación de las mujeres no respondía a la naturaleza sino a construcciones sociales. El término patriarcado, como apunta Valcárcel (1991: 137-138), pasó de estar connotado positivamente a estarlo negativamente a mediados del siglo XIX; pero fue en los años sesenta y setenta del siglo XX, con el desarrollo del feminismo radical, cuando comenzó a ser utilizado para designar una estructura de poder. El feminismo radical elaboró este concepto de patriarcado, conceptualizándolo como un sistema político de dominación independiente de otros (De Miguel, 2005: 238). Las feministas radicales afirmaron que este sistema tiene formas de opresión y de legitimación propias y diferentes de las de los demás sistemas, que no solo están vinculadas a la esfera de lo público sino también y muy fuertemente a prácticas que se dan en la esfera de lo privado (De Miguel, 2008: 134). El poder, para las feministas radicales, no existe solo a nivel macro, en el Estado o en la clase dominante; existe también en relaciones a un nivel micro, como, por ejemplo, en las relaciones de pareja (Puleo, 2005: 42). Las feministas radicales ampliaron el concepto de lo político, que pasó a designar toda relación estructurada de acuerdo a este sistema de desigualdad de poder.

Las feministas radicales entendieron por género la construcción social de la diferencia sexual. El concepto de género permitió explicar que las diferencias físicas o biológicas entre hombres y mujeres (sexo) no eran la causa de las diferencias sociales y culturales (por tanto, construidas) de este sistema de dominación (De Miguel, 2015a: 231). Este concepto es un elemento clave en el feminismo radical, pues permite señalar relaciones de poder ilegítimas. (Puleo, 2005: 42).

Las feministas radicales fueron las primeras en conceptualizar la sexualidad como una construcción política. Como afirma Puleo (2005: 43), antes de que Foucault criticara la hipótesis represiva, Millet y otras feministas radicales ya habían identificado la construcción patriarcal de la sexualidad, del deseo y del objeto de este. El feminismo radical puso tanto énfasis en la sexualidad porque consideró que la opresión de las mujeres es diferente a la de cualquier otro grupo oprimido debido a que las condiciones fundamentales de esa opresión tienen lugar en y a través de sus cuerpos (Barry, 2005: 200): la sexualidad de las mujeres se construye social y políticamente como inferior (Barry, 2005: 198).

3.3.2. ¿Qué es lo político?

Una de las aportaciones teóricas más relevantes del feminismo radical fue la redefinición del término “política”. En la primera parte de *Política sexual*, que lleva el mismo título que el libro, Millett se propone mostrar a qué se refiere cuando afirma que el sexo tiene un cariz político. Pretende “llegar a una visión global, pero sistemática, del patriarcado, considerado como institución política” (Millett, 2010: 27); institución política “en virtud de la cual una mitad de la población (es decir, las mujeres) se encuentra bajo el control de la otra mitad (los hombres)” (Millett, 2010: 70).

Millett parte de una pregunta cuya respuesta está en la base de gran parte del feminismo posterior y en la base de esta investigación: “¿es posible considerar la relación que existe entre los sexos desde un punto de vista político?” (2010: 67). La respuesta, afirma, dependerá de qué entendamos por el término “político”. Millett (2010: 67) define “política” como “un conjunto de estrategias destinadas a mantener un sistema”.

En este ensayo no entenderemos por “política” el limitado mundo de las reuniones, los presidentes y los partidos, sino, por el contrario, el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo. [...] El sexo es una categoría social impregnada de política. (Millett, 2010: 67-68)

Así, en una maniobra brillante y novedosa, Millett conceptualiza las relaciones entre los sexos como relaciones políticas. Las relaciones entre los sexos, en un patriarcado, son relaciones políticas porque están atravesadas por el poder.

Cuando un grupo gobierna a otro, la relación entre los dos es política. Cuando tal acuerdo se lleva a cabo durante un largo período de tiempo, desarrolla una ideología [...]. Todas las civilizaciones históricas son patriarcadas: su ideología es la supremacía masculina. (Millett, 1973: 365)

Así, lo que las feministas radicales analizan como político no se limita a lo perteneciente a la esfera pública, sino que se extiende a la esfera de lo privado y a la conciencia individual. De ahí uno de sus lemas principales: “lo personal es político” (Hanisch, 1970)²⁶.

²⁶ Uno de los tres momentos clave que identifica De Miguel en la construcción de un nuevo marco de interpretación de la violencia contra las mujeres es precisamente el feminismo radical de los años sesenta “con su giro epistemológico hacia el análisis de la esfera de lo privado y su nuevo concepto de lo político como toda área de la acción humana atravesada por relaciones de poder” (2008: 130). Este proceso es doble: por un lado, de deslegitimación de la violencia contra las mujeres, que tradicionalmente había estado conceptualizada como algo “normal y predecible en el sentido de natural, anclado en la naturaleza diferente de los sexos y en sus relaciones personales” (De Miguel, 2008: 130), aunque también como algo patológico en los casos más extremos; por otro lado, de elaboración de un nuevo marco de interpretación de esta violencia, de redefinición de la misma “como un elemento estructural del poder patriarcal y un grave problema social y político” (De Miguel, 2008: 130). Tener en cuenta que, a lo largo de la historia, esta violencia se ha legitimado desde diversos ámbitos sociales y culturales, es necesario para comprender su pervivencia en la actualidad.

3.3.3. La invisibilidad del patriarcado

De esta manera, existe una política sexual. Ahora bien: ¿cómo funciona? Esta pregunta no resulta fácil de responder, puesto que el carácter político del sexo, la mayoría de las veces, suele pasar inadvertido (Millett, 2010: 27). Esta invisibilidad se debe “al carácter patriarcal de nuestra sociedad y de todas las civilizaciones históricas” (Millett, 2010: 70). Es necesario reparar en la dificultad de la tarea de señalar como problemáticos aspectos de la sociedad que no habían sido señalados como problemáticos previamente, que estaban completamente normalizados y, en muchos casos, respaldados por la ciencia y referidos a la naturaleza. Millett se propone hacer visible lo que hasta entonces, en gran medida, había permanecido invisibilizado.

Efectivamente, “tal vez la mayor arma psicológica del patriarcado consista simplemente en su universalidad y longevidad” (Millett, 2010: 124). La institución patriarcal está tan arraigada que ha aparecido en todas las sociedades a lo largo de la historia, independientemente de sus formas políticas, sociales, económicas y religiosas (Millett, 2010: 71). Por ello, las feministas radicales consideran que el patriarcado es el sistema de dominación básico en el que se asientan todos los demás, pues el patriarcado ha sido capaz de combinarse con todos ellos.

La política sexual ha generado una imperceptible pero eficaz forma de “colonización interior²⁷”:

En nuestro orden social [...] se ha alcanzado una ingeniosísima forma de “colonización interior”, más resistente que cualquier tipo de segregación y más uniforme, rigurosa y tenaz que la estratificación de clases. Aun cuando hoy día resulte casi imperceptible, el dominio sexual es tal vez la ideología más profundamente arraigada en nuestra cultura, por cristalizar en ella el concepto más elemental de poder. (Millett, 2010: 70)

Además, “todas las vías del poder [...] se encuentran por completo en manos masculinas. Como la esencia de la política radica en el poder, el impacto de ese privilegio es infalible” (Millett, 2010: 70).

3.3.4. El patriarcado y la fuerza

Haciendo referencia a Hanna Arendt, Millett afirma que cualquier gobierno está asentado sobre el poder, y que dicho poder puede estar respaldado por un consenso o impuesto por la violencia²⁸.

El gobierno es apoyado por el poder, que es apoyado por el consentimiento (opinión social), o impuesto por la violencia. Condicionar a una ideología equivale a la primera opción.

²⁷ Como señala Puleo (2005: 51), la utilización de términos como “colonización” muestra que las feministas radicales estuvieron muy influidas por los discursos de emancipación afroamericanos y por los movimientos anticolonialistas. Millett, empleando este término, hace referencia a una colonización interior de las mujeres llevada a cabo por el imperialismo masculino.

²⁸ A esta distinción se hará referencia en el octavo capítulo empleando los términos, propuestos por Puleo (1995: 21-54), “patriarcados de coacción” (a los que Millett denomina “impuestos por la violencia”) y “patriarcados de consentimiento” (a los que denomina “respaldados por el consenso”).

Pero puede haber un recurso a esta última en cualquier momento en que se retire el consentimiento -violación, ataque, secuestro, golpes, asesinato. La política sexual obtiene el consentimiento a través de la “socialización” de ambos sexos a las políticas patriarcales. (Millett, 1973: 366)

Muchos patriarcados se han impuesto (y siguen imponiendo, si son de coacción) por medio de la violencia, empleando la legislación como vehículo: las leyes han castigado con violencia contra las mujeres muchas de sus conductas o, incluso, de las conductas de los varones. Pero la política sexual de su sociedad, afirma Millett (2010: 71-72) está respaldada por un consenso. Dicho consenso es obtenido en tanto que todas las personas son socializadas para adaptarse, en función de su sexo, a la construcción del género que les corresponde, lo cual les condiciona enormemente. Por ello, Millett (2010: 100) afirma:

No estamos acostumbrados a asociar el patriarcado con la fuerza. Su sistema socializador es tan perfecto, la aceptación general de sus valores tan firme y su historia en la sociedad humana tan larga y universal, que apenas necesita el respaldo de la violencia.

Millett señala cómo el patriarcado en que vive no necesita acudir a la violencia de forma constante para mantenerse. La socialización como herramienta para generar ese “consenso” y esa “colonización interior”, junto con la aceptación social de la que gozan los valores y principios del patriarcado, hacen que el este no necesite hacer uso de la violencia de forma constante para someter a las mujeres. La socialización, la aceptación de los valores patriarcales y la longevidad del patriarcado hacen que dicho sistema de dominación pueda mantenerse sin el uso constante de la fuerza, lo cual colabora con su invisibilización.

Al mecanismo anterior se le suma el discurso que interpreta las violencias del pasado como “brutalidades” carentes de conexión con el mundo actual y las violencias actuales como casos individuales sin significado colectivo. “Por lo común, sus brutalidades pasadas nos parecen prácticas exóticas o ‘primitivas’ y las actuales, extravíos individuales, patológicos o excepcionales, que carecen de significado colectivo” (Millett, 2010: 100). Una de las mayores aportaciones del feminismo radical fue conceptualizar la violencia contra las mujeres como una violencia causada por un sistema de dominación (el patriarcado); una violencia que, por lo tanto, no es un problema individual ni responde a circunstancias particulares, sino que es un problema político. “Desde el marco de interpretación propuesto por Millett, la violencia contra las mujeres deja de ser un suceso, un problema personal entre agresor y víctima, para definirse como violencia estructural sobre el colectivo femenino” (De Miguel, 2008: 134). Los mencionados discursos que interpretan la violencia contra las mujeres como un problema individual colaboran con la invisibilización del patriarcado, pues niegan que esta violencia responda a un sistema de dominación.

Sin embargo, [...] la sociedad patriarcal ejercería un control insuficiente, e incluso ineficaz, de no contar con el apoyo de la fuerza, que no sólo constituye una medida de excepcionalidad, sino también un instrumento de intimidación constante. (Millett, 2010: 100)

Así, si bien el patriarcado no necesita recurrir a la violencia de manera constante, la amenaza de la violencia siempre está presente como técnica de control. “La violencia tiene una función de refuerzo y reproducción del sistema de desigualdad sexual. Su amenaza doblega la voluntad de las mujeres, cercena sus deseos de autonomía” (De Miguel, 2008: 134). Por este motivo, las feministas radicales afirman que, aunque a simple vista no lo parezca, la fuerza sigue formando parte del patriarcado y cumple en él una función muy importante. La fuerza es un atributo exclusivo de los varones, dado que forma parte de su socialización. Incluso a pesar de que la posibilidad de recurrir a armas haya neutralizado las posibles diferencias físicas naturales entre hombres y mujeres, si las hubiera en lo relativo a la fuerza, “la hembra se hace inofensiva gracias a la socialización. Ante un ataque, se encuentra casi totalmente desvalida, como resultado de su educación tanto física como emocional” (Millett, 2010: 101). Esta diferencia de poder tan clara tiene un enorme alcance en lo relativo a la conducta social y psicológica tanto de hombres como de mujeres: ellos saben que pueden recurrir a la fuerza si en algún momento lo necesitan o lo desean; a ellas se les dice que si actúan de ciertas maneras, ellos pueden emplear la fuerza contra ellas, y se les dice que ellas no pueden recurrir a la fuerza para defenderse. Así, la fuerza es un “mecanismo de intimidación constante”, un mecanismo de control.

Un ejemplo en que todo esto se ve reflejado de forma clara, afirma Millett, es el de la violencia sexual. A este respecto es imprescindible para la presente investigación detenerse en el estudio que Brownmiller realiza sobre la violación como parte de la política patriarcal. Brownmiller inaugura la interpretación feminista de la violencia sexual.

Pienso que, desde los tiempos prehistóricos hasta el presente, la violación ha desempeñado una función fundamental. Se trata ni más ni menos que de un proceso consciente de intimidación, mediante el cual todos los hombres mantienen a todas las mujeres en situación de miedo. (Brownmiller, 1981: 14)

Al igual que ocurrió con la conceptualización de la violencia de género, Brownmiller niega que la violencia sexual sea un acto aislado de un individuo desviado o un problema ocasionado por circunstancias particulares (Puleo, 2005: 44). Conceptualiza la violación como una violencia política, como un mecanismo de control del patriarcado, como “parte del proceso de intimidación masculina del que son víctimas todas las mujeres, no solo las que han sido violadas.” (De Miguel, 2008: 135). Apunta cómo el miedo a la violación condiciona los comportamientos cotidianos de todas las mujeres, limitando sus posibilidades y estableciendo ciertos espacios, momentos y comportamientos como peligrosos para ellas (Puleo, 2005: 44-45); y cómo, en ese sentido, se puede afirmar que todas las mujeres son víctimas de la violación (De Miguel, 2008: 134). Se profundizará en el análisis de Brownmiller más adelante.

Para mostrar que el sexo es una categoría social impregnada de política, Millett va a analizar la desigualdad de poder que configura las relaciones entre hombres y mujeres haciendo un recorrido por los aspectos ideológicos, biológicos, sociológicos, económicos, educativos, antropológicos y psicológicos de la política sexual. Tal y como señala Puleo (2005: 51-52), Millett, siguiendo la línea del grupo *New York Radical Women*, al que pertenecía, no

reduce la dominación patriarcal a lo psicológico, sino que señala también las condiciones materiales que impiden la igualdad. Los varones no solo controlan la ideología: también la industria, el ejército, el gobierno, la policía... todo el poder está en sus manos.

3.3.5. El temperamento, el papel y la posición sexual

Millett, haciendo referencia a Hanna Arendt, afirmaba que todos los gobiernos se asientan en el poder, y que ese poder podía estar respaldado por un consenso o impuesto por la violencia.

El primer caso equivale al condicionamiento a determinada ideología. Así, por ejemplo, la política sexual es objeto de aprobación en virtud de la “socialización” de ambos sexos según las normas fundamentales del patriarcado en lo que atañe al temperamento, al papel y a la posición social. (Millett, 2010: 71-72).

Estas normas del patriarcado en que se socializa a ambos sexos son los géneros. Millett señala tres aspectos de los mismos: el temperamento, el papel sexual y la posición social. El temperamento o componente psicológico hace que cada persona se adapte, en función de su “categoría sexual” (masculina o femenina), a los estereotipos que la sociedad en que haya nacido tenga con respecto al género. El objetivo de esos estereotipos es, principalmente, colaborar con la perpetuación de la supremacía masculina, satisfaciendo las necesidades del grupo dominante: los varones. Millett afirma que en su sociedad, los varones desarrollan su temperamento en torno a características como la agresividad, la fuerza y la inteligencia; y las mujeres, en torno a características como la pasividad, la docilidad y la ignorancia. (Millett, 2010: 72, 1973: 366).

El segundo aspecto, el papel sexual o componente sociológico, es “un código de conductas, ademanes y actitudes altamente elaborado” (Millett, 2010: 72) que se adjudica a cada sexo. En esta categoría entra algo tan relevante como la división sexual del trabajo: Millett afirma que a las mujeres se les ha limitado a la realización del trabajo doméstico y de cuidados de la descendencia mientras que los varones pueden desarrollarse en todos los demás campos humanos. Todo lo que se considera específicamente humano es propio del varón (Millett, 2010: 72, 1973: 366).

El tercer componente, la posición social o componente político, sitúa a los varones en una posición de privilegio con respecto a las mujeres (Millett, 2010: 72). La norma masculina se impone en las instituciones: en la religión patriarcal, en la familia, en el matrimonio, en la casa, en la cultura masculina, en doctrinas de todo tipo... (Millett, 1973: 366). El componente político, el social y el psicológico son interdependientes y se refuerzan unos a otros (Millett, 2010: 72). Millett afirma que “en virtud de las condiciones sociales a que nos hallamos sometidos, lo masculino y lo femenino constituyen, a ciencia cierta, dos culturas y dos tipos de vivencias radicalmente distintos” (2010: 80). El hecho de que muchas mujeres no perciban su propia subordinación, apunta Millett (2010: 120), es muestra de la profundidad de su condicionamiento.

La familia tradicional es un pilar fundamental del patriarcado porque realiza una aportación necesaria para la reproducción y perpetuación del mismo: la socialización

de los hijos de acuerdo con los mandatos patriarcales existentes sobre el temperamento, el papel y la posición de cada categoría sexual. Esta socialización en la familia se verá reforzada más adelante por las amistades, la escuela, los medios de comunicación y la cultura en general (Millett, 2010: 86). La institución de la familia es una unidad patriarcal dentro del propio patriarcado, un calco a nivel micro de la sociedad patriarcal.

3.3.6. La negación de la naturalización de la desigualdad

Tanto la religión patriarcal como la ciencia y la opinión popular defienden que todas estas diferencias sociales y psicológicas derivan de las diferencias biológicas entre los sexos. Millett afirma de manera tajante que ni los temperamentos, ni los papeles sexuales ni las posiciones sociales proceden de la naturaleza humana²⁹. Todos los esfuerzos dedicados a demostrar que el dominio es un rasgo natural inherente al temperamento masculino, lo cual justificaría el orden patriarcal, han resultado inútiles (Millett, 2010: 76).

El ejemplo de la fuerza resulta bastante ilustrativo. Millett señala que suele decirse que muchas desigualdades socialmente construidas responden a la fuerza, y que la fuerza responde a la naturaleza; pero, en primer lugar, aunque esta fuerza tuviera origen biológico, se ve estimulada por la alimentación, el ejercicio, la diferencia de actividades y la educación; y, en segundo lugar, la supremacía masculina no se basa en la fuerza física sino en un sistema de valores que poco tienen que ver con lo biológico. En cualquier caso, si bien la idea socialmente aceptada es que la cultura simplemente “colabora” o “responde a” estas diferencias naturales, sería imposible valorar si las desigualdades existentes tienen dicha base biológica o no dado que están completamente saturadas de factores culturales. Siendo los fundamentos biológicos del patriarcado tan inciertos, Millett se pregunta cómo funciona esa socialización para ser tan asombrosamente fuerte.

El condicionamiento llevado a cabo en la primera infancia desempeña una función decisiva en el mantenimiento de las diferencias sexuales relativas al temperamento. El condicionamiento describe una especie de círculo que se perpetúa a sí mismo al responder a las expectativas sociales. Así, por ejemplo, [...] al dejarse guiar por las aspiraciones que la cultura atribuye a su género, el niño se siente inducido a desarrollar impulsos agresivos, mientras que la niña tiende a coartarlos o a proyectarlos sobre sí misma. Como resultado, queda reforzada la agresividad del varón [...]. La cultura fomenta así la creencia de que los indicadores del sexo masculino, es decir, los testículos, el pene y el escroto, son la base de los impulsos agresivos, como ponen de manifiesto ciertos elogios como: “este chico tiene cojones”. Señalemos que la virtud propiamente “femenina” de la pasividad se constituye también mediante el proceso del refuerzo. (Millett, 2010: 80-81)

²⁹ Millett está criticando la naturalización de la desigualdad, una estrategia argumentativa consistente en afirmar que las desigualdades socialmente construidas responden en realidad a la naturaleza y, en tanto que son naturales, son inmodificables y no son políticas.

Millett señala que se suelen basar los rasgos de personalidad en una “división fundamental establecida entre la ‘agresividad masculina’ y la ‘pasividad femenina’”. Así, por ejemplo, si la agresividad es una característica de la clase dominante, la docilidad es, necesariamente, el rasgo correspondiente de un grupo sometido” (2010: 81). Señala también cómo esto se presenta desde una perspectiva androcéntrica: “el patriarcado busca irreflexivamente la norma en el varón (de no ser así, podría parecernos plausible considerar la conducta ‘femenina’ activa y la conducta ‘masculina’ hiperactiva o hiperagresiva” (Millett, 2010: 81).

3.3.7. La sexualidad como construcción social

Estas ideas también se aplican al terreno de la sexualidad:

Aunque se considere la tendencia sexual de los seres humanos un impulso, es preciso señalar que esa importantísima faceta de nuestras vidas que llamamos “conducta sexual” es el fruto de un aprendizaje que comienza con la temprana “socialización” del individuo y queda reforzado por las experiencias del adulto. (Millett, 2010: 82)

Millett afirma que las conductas sexuales también responden a la socialización, que son fruto de un aprendizaje que se lleva a cabo a lo largo de toda la vida. “Tanto es así que incluso el acto del coito depende de una larga serie de respuestas adquiridas [...] que nos vienen dictadas por nuestro medio social” (Millett, 2010: 82). El coito no es una práctica sexual natural ajena al contexto en que se dé y carente de connotaciones sociales.

El coito no se realiza en el vacío; aunque parece constituir en sí una actividad biológica y física, se halla tan firmemente arraigado en la amplia esfera de las relaciones humanas que se convierte en un microcosmo representativo de las actitudes y valores aprobados por la cultura. Cabe, por ejemplo, tomarlo como modelo de la política sexual que se ejerce en el ámbito individual o personal. (Millett, 2010: 67)

El coito queda conceptualizado como algo político. El coito, práctica realizada entre un hombre y una mujer, está atravesado por esas mismas relaciones de poder que sitúan a los varones como grupo dominante, y a las mujeres, como subordinado. Millett también señala que los genitales de las mujeres despiertan ansiedad y repugnancia en las sociedades patriarcales y que, mientras que la vulva está unida a numerosas prohibiciones sociales, de tipo religioso, cultural y literario, el pene es el símbolo de la superioridad masculina y es fuente de orgullo y exhibición (Millett, 2010: 106-107).

Millett hace referencia a cómo la misoginia, en sociedades primitivas, queda plasmada en mitos que se transforman en explicaciones del mundo y principios éticos, y destaca dos de esos mitos: el de la caja de Pandora y el relato bíblico del pecado original. En ambos se transmite que las mujeres y su sexualidad son la causa de todos los males que acechan a los hombres. Afirma también que la religión patriarcal, así como la ética, han confundido a las mujeres con el sexo: “el sexo –descrito como algo pecaminoso, sucio y debilitante- incumbe tan sólo a la mujer y no menoscaba en absoluto la identidad propiamente humana del varón” (Millett, 2010: 114). El intenso sentimiento

de culpa que va unido a la sexualidad recae completamente sobre las mujeres: ellas llevan siempre toda la carga de la sexualidad. Ellas son sexo; los varones, seres humanos. Así, existe una enorme “cosificación de la mujer en virtud de la cual ésta representa más a menudo el papel de objeto sexual que el de persona” (Millett, 2010: 118).

3.3.8. Los vínculos masculinos

Millett analiza las “casas de hombres”, instituciones que son “auténticas fortalezas de la mentalidad patriarcal, destinadas a reforzar la vida comunitaria de los varones” (2010: 109). Suelen basarse en “la valoración del esfuerzo físico, la violencia, el aura de homicidio y la homosexualidad latente” (Millett, 2010: 110). En las casas de hombres predominan rasgos sádicos y dominantes, y existe una relación entre el pene y las armas, que lleva a una confusión cultural entre posición y anatomía.

En el caso de los melanesios, la casa de hombres es el espacio donde los adolescentes se convierten en hombres. Los chicos adolescentes, cuando entran, tienen un estatus bajo y suele hacerse referencia a ellos como si fueran las “esposas” de sus iniciadores, en referencia tanto a su inferioridad como a su posición de objetos sexuales: su falta de experiencia despierta interés sexual en los varones más experimentados. Esto, apunta Millett, ocurre también entre los samuráis, entre los sacerdotes orientales y ocurría en los gimnasios griegos. La sabiduría primitiva afirma que para poder enseñar la virilidad a estos adolescentes, primero es necesario reducirlos a la posición de las mujeres e intimidarles. Este esfuerzo por poner al joven en el papel de la mujer refuerza la solidaridad masculina; más aún cuando el muchacho pasa a ser considerado un hombre y admitido en el grupo de iguales, quedando la mujer aniquilada de manera simbólica. La exaltación de todo lo socialmente considerado masculino (homoerotismo) y el desprecio a todo lo considerado femenino son las características principales de este tipo de contextos.

En las casas de hombres se desarrolla una intensa actividad sexual o, mejor dicho, homosexual. Ahora bien, el tabú que prohíbe la conducta homoerótica (al menos entre personas del mismo nivel) es mucho más fuerte que el impulso que induce a ella y provoca una transformación de la libido en violencia. La asociación de la sexualidad y de la violencia constituye un hábito mental de tipo militarista. (Millett, 2010: 112)

Apoyándose en Riesman, Miller afirma que los deportes, la preparación de la guerra y otras actividades definidas como masculinas, constituyen los pilares de la camaradería que mantiene unidos a los miembros del grupo dominante. La función fundamental de estas actividades es mantener la solidaridad y el apoyo entre los hombres³⁰ de una manera desconocida para las mujeres (Millett, 2010: 109).

³⁰ Esta complicidad entre los varones, señalada repetidamente tanto por Millett como por Brownmiller, será fundamental en el análisis de la reproducción de la violencia sexual en sociedades formalmente igualitarias en la actualidad; análisis que se llevará a cabo en la segunda parte de este trabajo de investigación. Se hará referencia a esta complicidad con el término “fratría”.

3.4. El amor romántico heterosexual

Firestone realiza un análisis político del amor romántico heterosexual, análisis que nunca antes había sido realizado, y por una buena razón: “las mujeres y el amor son pilares básicos. Examinadlos y estaréis amenazando la estructura misma de la cultura” (Firestone, 1976: 159). “Un libro sobre el feminismo radical que no tratara del amor, sería un fracaso político, porque el amor, más quizás que la gestación de los hijos, es el baluarte de la opresión de las mujeres en la actualidad” (Firestone, 1976: 159).

El amor requiere de un intercambio, de una reciprocidad, de una vulnerabilidad mutua. En el amor no hay nada destructivo si es entre iguales, pues ambas partes están abiertas a la otra; pero se vuelve destructivo en los contextos de desigualdad. El desequilibrio de poder en el patriarcado impide que el amor sea sano (Firestone, 1976: 163). Firestone (1976: 169) cita a De Beauvoir, que afirmó que “la palabra amor no tiene en absoluto el mismo sentido para ambos sexos y esta es una de las causas de los grandes malentendidos que los dividen”. Firestone pretende analizar cómo es el amor corrompido por ese sistema de clases sexuales.

3.4.1. Los egos de los hombres y los egos de las mujeres

Firestone, como explica De Miguel (2015b: 24) desarrolló la idea de que los varones, de su posición en el patriarcado, no obtienen únicamente privilegios económicos y políticos, sino que también obtienen una gran satisfacción para su ego a costa de la opresión de las mujeres. Como afirmó Koedt, la opresión de las mujeres debe ser analizada en términos de políticas del ego, pues el objetivo principal de la supremacía masculina es satisfacer una necesidad psicológica del ego de los hombres (1973a: 379).

Los hombres establecen su “masculinidad” en proporción directa a su capacidad de hacer que su ego invalide al de las mujeres, y obtienen su fuerza y su autoestima a través de este proceso. Esta necesidad masculina, aunque destructiva, es en este sentido impersonal. No es por un deseo de herir a las mujeres por lo que los hombres las dominan y las destruyen; es por una necesidad de tener sensación de poder por lo que ellos tienen que destruir su ego y subordinarlo al suyo. La hostilidad hacia las mujeres es un efecto secundario, en la medida en que un hombre no cumple sus propias suposiciones de poder masculino, odia a las mujeres. (Koedt, 1973a: 380)

Las instituciones propias del sistema de supremacía masculina, como el matrimonio, la maternidad, el amor romántico, el coito y la familia, no son sino servicios para el ego masculino (Koedt, 1973a: 380-381). La identidad masculina tiene entre sus principios la promiscuidad y la utilización amorosa y sexual de las mujeres (De Miguel, 2015b: 24). Tener una esposa permite al varón obtener cuidados emocionales, formar una familia y adquirir un estatus social respetable. Ahora bien: los varones necesitan rechazar la emocionalidad, un elemento tradicionalmente considerado femenino que también poseen. Por ello, si bien no pueden prescindir del amor, tampoco pueden tener una implicación grande en él, así que niegan que lo necesitan (Firestone, 1976: 161). Limitarse a tener una esposa y formar con ella una familia llevaría a los varones a depender emocionalmente de una mujer, lo cual pondría en duda su masculinidad. Por ello, “para satisfacer su ego, los

hombres necesitan lo que podemos llamar un pequeño harén de mujeres” (De Miguel, 2015b: 24). Los hombres tienen el deseo de mantener relaciones sexuales con muchas mujeres (amantes o prostitutas): hacerlo les permite evitar esa puesta en duda de su masculinidad y, simultáneamente, les permite reforzar sus sensaciones de dominio (De Miguel, 2015b: 25).

En el patriarcado, los egos de las mujeres son destruidos. Millett considera que la interiorización de todos los aspectos que han sido analizados, la interiorización de la ideología patriarcal, tiene graves consecuencias psicológicas para las mujeres. Las mujeres ni siquiera son, todavía, dueñas de sus cuerpos:

La libertad sexual y el control biológico de su propio cuerpo le están todavía vedados por medio del culto a la virginidad, la duplicidad de las normas morales, la prohibición del aborto y [...] la inaccesibilidad física o psíquica de los anticonceptivos. (Millett, 2010: 118-119)

Tanto Millett como Firestone afirman que, debido a la imagen que el patriarcado da de su género, las mujeres están privadas de toda fuente social de dignidad y de autorrespeto. La constante, aunque sutil, afirmación de su condición inferior, hace que generen desprecio hacia sí mismas y hacia las demás mujeres (Millett, 2010: 121). Esto, según explica Puleo (2005: 52-53) impide que desarrollen una autoestima sana.

No es sólo negando a las mujeres alternativas humanas como los hombres pueden mantener sus posiciones de poder. Es políticamente necesario para todo grupo opresor convencer al grupo oprimido de que son, de hecho, inferiores, y de que merecen su situación. (Koedt, 1973a: 382)

Esto se hace por medio de la destrucción de sus egos. Desde pequeñas, a las mujeres se les enseña a reprimirlos (Koedt, 1973a: 382), a mantenerse en roles sumisos como si eso fuera parte de su biología, como si fuera su destino, cuando en realidad estos roles tienen la función de permitir a los hombres obtener la mencionada satisfacción para sus egos. El amor justifica la sumisión del ego de la mujer al del hombre, y se considera un destino femenino natural. El hombre ama a la mujer que somete su ego al de él, permitiéndole impulsar el suyo propio.

La constante vigilancia a la que están sometidas las mujeres hace que se mantengan en un estado de infantilismo. “La mujer se encuentra ante la continua obligación de basar tanto su equilibrio como sus progresos en la aprobación del varón, en cuyas manos está el poder” (Millett, 2010: 119). Así, se ven inducidas a desarrollar tácticas para agradar a los demás y para poder influir en el grupo dominante; tácticas como “insinuar o implorar, técnicas de influencia que explotan los puntos débiles del opresor, deseo de dominio oculto tras el aparente desamparo o la supuesta ignorancia” (Puleo, 2005: 52).

Firestone coincide con Millett en que las mujeres no tienen otra fuente de autoaprobación ni de aprobación social en el patriarcado que la de ser elegidas por un varón como pareja. Esto, en un contexto en que los hombres desean tener y tienen relaciones con varias mujeres, ofrece a los varones la posibilidad de manipular los sentimientos de las mujeres con facilidad. La pregunta, según Firestone, que se hace todo varón, es: “¿cómo voy a conseguir que alguien me quiera sin que me exijan a cambio una entrega igual a la suya?” (Firestone: 1976: 172).

3.4.2. Las diferencias en la manera de amar de hombres y mujeres

Firestone afirma que hay diferencias importantes entre la manera de amar de los hombres y la de las mujeres. La primera diferencia es que “los hombres no pueden amar” (1976: 170). El varón, para poder enamorarse de alguien de la clase inferior, debe primero idealizarla; así, en una maniobra clara de misoginia romántica, desmarca a la mujer del grupo sometido y aumenta su valor para no descender él mismo.

El enamoramiento por parte del varón, en estas condiciones, no puede sino estar en función de la idealización de la que el varón hace objeto a una mujer particular [...] a la que desmarca de un estamento que es inferior en cuanto estamento. (Amorós, 2005: 100)

Esta es la única manera que tiene el varón de justificar su dependencia de alguien de la clase inferior. Así, los varones no se enamoran de una mujer en tanto que persona, sino, más bien, de su propia proyección. Por ello, es fácil que el enamoramiento se acabe repentinamente y ellos abandonen a la mujer. “Así pues, el ‘enamoramiento’ no es más que el proceso de alteración de la visión masculina —a través de la idealización, la ofuscación o la glorificación— que anula la inferioridad estamental de la mujer” (Firestone, 1976: 166). El amor, en una sociedad de clases sexuales, es una relación de poder.

Otra diferencia en la manera de amar de hombres y mujeres es que los hombres disocian la sexualidad de las emociones. Firestone, partiendo del análisis freudiano, considera que el tabú del incesto es el causante de que los varones disocien su sexualidad de otros ámbitos de su emocionalidad. Según Freud, el niño (varón) desea poseer sexualmente a su madre³¹ y matar a su padre, pero el miedo a ser castrado por este le obliga a reprimir la respuesta sexual hacia la madre. Al tener que reprimir esa respuesta sexual hacia su primer objeto de amor, la respuesta sexual se diferencia de las demás respuestas emocionales.

En la actualidad, el Complejo de Edipo, que se origina en el casi-universal tabú del incesto, obliga al niño a una distinción precoz entre lo “emocional” y lo “sexual”; el primero de dichos factores es, en opinión del padre, respuesta correcta al estímulo materno, mientras que el segundo no. Si el hijo quiere conquistar el amor de la madre, debe separar el sentimiento sexual de sus otros sentimientos. (Firestone, 1976: 78)

Así, en la subjetividad masculina, la sexualidad está separada del resto de emociones. La respuesta sexual masculina se va a dirigir hacia un objeto sexual en la medida en que pueda degradarlo, diferenciándolo de las reacciones que le producía la madre. Así, el hombre no sabrá desear a las mujeres a las que respete ni sabrá respetar a las mujeres a las que desee. Según esta interpretación, el tabú del incesto estaría en el origen de la división patriarcal de las mujeres entre mujeres “buenas” y mujeres “malas”. El niño proyecta hacia fuera esta división de su personalidad clasificando a las mujeres en función de la misma: las que se parecen a la madre son las mujeres buenas y no hay que tener sentimientos sexuales hacia ellas; las que se diferencian de la madre son las

³¹ Firestone considera que el niño siente un deseo hacia la madre, pero que no es un deseo de unión sexual con ella (1976: 68).

mujeres malas y hacia ellas se pueden tener esos sentimientos sexuales que van separados de las demás reacciones emocionales.

Para Firestone, la familia tradicional es la causa del tabú del incesto. Si se elimina esta familia, desaparecerá el tabú. Si eso ocurriera, la respuesta sexual se integraría como parte de la respuesta del niño al afecto de la madre, acabando con esa disociación propia de la subjetividad masculina.

Si la represión sexual precoz es el mecanismo básico en la producción de las estructuras caracterológicas que sostienen la servidumbre política, ideológica y económica, el fin del tabú del incesto —mediante la abolición de la familia— tendría efectos profundos; la sexualidad se vería liberada de su encorsetamiento, erotizando toda nuestra cultura y cambiando su misma definición. (Firestone, 1976: 79)

La niña, por su parte, desarrolla

[...] una inseguridad acerca de su identidad en general, que crea una necesidad de aprobación que durará toda su vida. (Más tarde el amante reemplazará al padre como elemento otorgante de la necesaria identidad sustitutiva —ella lo verá todo a través de sus ojos.). (Firestone, 1976: 164)

Así, ambos buscarán ese amor en otras personas. Ahora bien: “el varón sentirá horror hacia la propia entrega, temiendo ‘abrir’ sus propias defensas y ser destruido” (Firestone, 1976: 165). La entrega completa, sexual y emocional, por parte del hombre, es muy poco habitual: cuando, siendo niño, la sintió por su madre tuvo que aprender a reprimirla.

Cuando un hombre siente que se está enamorando, es habitual que sienta miedo. Firestone afirma que puede reaccionar de tres formas. La primera forma es huir y mantener relaciones sexuales con muchas mujeres para mostrar que la mujer de la que se había enamorado no tiene poder sobre él. Si esta mujer acepta la promiscuidad del varón, pueden continuar con la relación, mientras que él utiliza a las demás mujeres para tratar de afirmar que sigue siendo “libre”. Entre estas otras mujeres, algunas son conscientes de que están siendo usadas como válvula de escape de ese pánico masculino y dejan de intentar estrechar la relación: comprenden que la situación responde a la incapacidad de amar del varón y lo aceptan. La segunda forma masculina de reaccionar ante este miedo es mostrar un comportamiento imprevisible y descuidado, situando a la mujer de la que se ha enamorado en un segundo plano, poniendo excusas, mostrándose desinteresado... En estos casos, el hombre se niega a darle seguridad a la mujer. La ansiedad de ella ante esta situación cumple una función para él: le recuerda que es “libre”, que no depende de ella. La tercera forma masculina de reaccionar ante este miedo se da cuando él está obligado a entregarse a ella por algún motivo. En estos casos, es habitual que lleve a cabo algún tipo de venganza posterior contra la mujer: que la compare con otras, la juzgue, la insulte, le diga que estaría mejor sin ella... Al haberse vinculado a esa mujer, debe mostrar desprecio hacia ella para mantener su virilidad.

Otra diferencia en la forma de amar de hombres y mujeres es que la fidelidad de la mujer es necesaria para su situación social. Las mujeres no idealizan al varón: su vida y

su cambio de status dependen de su comprensión de la psicología masculina. Por ello, una mujer necesita muchísimos motivos para abandonar a un hombre. Las mujeres necesitan pruebas de ese enamoramiento masculino, aunque sepan que no es auténtico, porque dicha idealización trata de eliminar, en cierto sentido, el desequilibrio de poder. El escepticismo femenino corrompe también lo que podría ser una relación amorosa igualitaria: la mujer sabe que esta idealización terminará. Cuando eso ocurre,

[...] su vida se convierte en un tormento y oscila entre una necesidad devoradora de amor y aprobación masculinos que la liberen de su sujeción de clase, hasta los incesantes sentimientos de insinceridad una vez conseguido su amor. Por ello, toda su identidad pende de la balanza de su vida amorosa. Sólo se permite amarse a sí misma en el caso de que un hombre la encuentre digna de amor. (Firestone, 1976: 166)

Existe un motivo para que las mujeres tengan esa necesidad de amor: “en una sociedad gobernada por hombres y que define a las mujeres como estamento inferior y parásito, la mujer que no consigue en una u otra forma la aprobación masculina, está ya sentenciada” (1976: 173). Como ha sido mencionado, las mujeres no tienen otra forma de obtener aprobación ni autoaprobación que la de ser elegidas por los varones. Así, las mujeres deben mostrar que son algo más que “simples mujeres”; deben, en palabras de Amorós, tratar de salir del grupo de las iguales, liberarse de esa inferioridad social indiferenciada: las mujeres deben conseguir ser consideradas la excepción de su clase sexual por un varón. Por ello, intentan demostrar que no son como todas, que son mejores que las otras. Esto supone un gran esfuerzo y una gran inversión de energía para que, finalmente, esté en las manos de los varones darles o no esta oportunidad. Por tanto, las relaciones de poder son clarísimas. Firestone (1976: 173) afirma que esto ocurre en todas las clases oprimidas: los individuos de la misma están enemistados entre sí porque todos tratan de demostrar que son mejores que el resto, que son superiores a sus iguales. Esto tiene dos consecuencias altamente relevantes para el mantenimiento de la supremacía masculina: por un lado, hace que las mujeres no establezcan vínculos entre sí contra la clase dominante; por otro, “el verdadero culpable sale libre de castigo” (Firestone, 1976: 173).

La dependencia económica impide también la igualdad: la elección de las mujeres no es entre casarse o estar solteras, sino entre ser propiedad privada o ser propiedad pública. Las mujeres que se casan pueden disfrutar de manera indirecta de los privilegios masculinos; las que no, están indefensas ante la falta de protección de un miembro de la clase que tiene el poder. En este contexto “las mujeres deben amar no solo por razones saludables, sino para justificar su propia existencia” (Firestone, 1976: 174). Para las mujeres, el amor y su situación de subordinación están unidas indisolublemente.

La participación en el propio sometimiento mediante la elección del propio amo, da a menudo la ilusión de estar realizando una elección libre; sin embargo, la realidad nos dice que una mujer no es nunca libre de escoger el amor sin motivaciones externas. (Firestone, 1976: 174)

Las mujeres no aman desde la libertad, sino desde la necesidad. Una mujer solo puede amar a cambio de tres tipos de seguridad: la emocional; la de tener una identidad que, pese a

que debería poder ser encontrada independientemente de los varones, solo puede obtener por medio de ellos; y la económica, que solo puede conseguir a través del matrimonio. La dependencia psicológica de las mujeres responde a una opresión real, social y económica.

Ante este pánico masculino a cualquier petición de reciprocidad, las mujeres han desarrollado métodos sutiles por los cuales hacer que el hombre se entregue todo lo posible. Firestone llama a estos métodos “técnicas de supervivencia” (1976: 172). ¿Cuáles son esas técnicas de supervivencia? Una de las más poderosas es el sexo (1976: 175). La mujer “puede conducirlo hasta un estado de tormento físico valiéndose de una variada gama de astucias: negándose a satisfacer su necesidad, burlándose de él, haciendo amago de dar y reteniendo, provocando sus celos, etc.” (Firestone, 1976: 176). Pero ese tener que provocar el interés de un hombre y tratar de conseguir su entrega para sobrevivir no responde a un tipo de maldad femenina ni a un privilegio: responde a su situación como clase sexual oprimida. “La realidad es que las mujeres no pueden permitirse amar libremente” (Firestone, 1976: 176).

Si el varón llega a enamorarse, aparecen nuevos problemas:

La mujer se da cuenta de que ha sido elevada sobre las demás mujeres no en reconocimiento de su propia valía, sino porque ha luchado brevemente por este pedestal impersonal. Lo más probable es que él no sepa aún quién es ella (dando por supuesto que ella ya lo sepa). La ha dejado entrar, no porque la amara sinceramente, sino porque ella ha sabido encajar tan bien en sus fantasías preconcebidas. [...] Ella era simplemente la más acorde a la imagen albergada en su fantasía, con lo cual ha recibido el nombramiento de “actriz más versátil” por su multi-interpretación del “otro yo”, de la “madre de mis hijos”, de la “ama de casa”, de la “cocinera”, de la “compañera” en la representación compuesta por el hombre. Ha sido comprada para llenar un espacio vacío en su vida; pero la vida de ella no tiene ningún valor. (Firestone, 1976: 178)

La mujer ha sido elevada de la clase inferior porque si no el varón no podría asociarse con ella. Pero no ha sido liberada: “ha sido simplemente ascendida a la condición de ‘esclava doméstica’” (Firestone, 1976: 178).

3.4.3. ¿Cómo influyó en el amor la revolución sexual?

Firestone considera que toda esta situación no ha evolucionado en exceso. Durante los cincuenta años previos a la publicación de *La dialéctica del sexo*, según Firestone (1976: 178), debido a la revolución sexual, se ha dicho a las mujeres que debían ser más “libres” en lo relativo a la sexualidad. Se les ha dicho que eso era lo emancipador, mientras que se ha tachado el modelo tradicional de “puritano”. Si bien cincuenta años antes, las mujeres no tenían miedo a ser consideradas “mojigatas”, Firestone afirma que a raíz de la revolución sexual, muchas mujeres comenzaron a tenerlo. Este miedo funcionó a modo de “trampa”: creo en las mujeres una presión para que se comportaran de esa manera que les decían que era “moderna” y “liberada”. Algunas mujeres evitaron la “trampa” (Firestone, 1976: 179) y prefirieron ser insultadas y tachadas de mojigatas a perder lo poco que podían esperar de los hombres. Otras cayeron en la “trampa”:

Las mujeres de grandes ideales que creyeron posible la emancipación, aquellas que lucharon desesperadamente por liberarse de las “frustraciones” femeninas, para cultivar lo que creyeron una mayor sinceridad, franqueza y generosidad masculinas, fueron cruelmente engañadas (Firestone, 1976: 180)

Estas mujeres creyeron que los hombres iban a valorarlas como personas y que podían establecer con ellos relaciones igualitarias, pero descubrieron que la generosidad y la sinceridad que ellos habían mostrado eran falsas: ellos se limitaron a disfrutar de su sexo y su romanticismo y a utilizarlas y después, las despreciaron. Les dijeron que querían mantener una relación de amistad y, si no estaban casados, solían casarse con mujeres que no habían caído en la “trampa” y habían seguido el modelo tradicional. Así, ellas se dieron cuenta a posteriori de que habían sido utilizadas y de que todas esas estrategias que habían abandonado tenían una utilidad en un mundo de clases sexuales.

La retórica de la revolución sexual, si bien no mejoró en nada la situación de las mujeres, sí demostró ser de gran utilidad para los hombres. Al convencer a las mujeres de que las astucias y exigencias femeninas tradicionales eran despreciables, injustas, mojigatas, anticuadas, puritanas y autodestructivas, se creó una nueva reserva de mujeres asequibles con el fin de ampliar la escasa existencia de mercancía para la explotación sexual tradicional, desarmando así a las mujeres de las escasas protecciones que con tanto esfuerzo habían conquistado. Las mujeres no se atreven en la actualidad a renovar las viejas exigencias por miedo a que caiga sobre ellas todo un nuevo vocabulario destinado expresamente a este fin: “jodida”, “rompehuevos”, “engañatontos”, “un verdadero fraude”, “una pesadilla”, etc... -en verdad que el ideal es ser una “pollita apetitosa y complaciente”. (Firestone, 1976: 179)

Las mujeres que habían caído en la “trampa”

[...] descubrieron que mediante la imitación de los patrones sexuales masculinos (el juego de las miradas, la búsqueda del ideal, el énfasis en el atractivo físico, etc.), no solo no conseguían la liberación, sino que caían en algo mucho peor que aquello a que habían renunciado. Estaban imitando. Se habían inoculado una enfermedad que ni siquiera había surgido de sus propias psiques. Descubrieron que su nueva “frialidad” era superficial y carente de sentido, que su capacidad emotiva se iba secando, que envejecían y decaían; en suma, tenían estar perdiendo su capacidad amorosa. No ganaron nada imitando a los hombres; tan solo superficialidad e inmadurez, teniendo además en cuenta que su imitación tampoco era demasiado buena, porque en todo ello había algo que seguía irritando sus sentimientos. (Firestone, 1976: 181)

Curiosamente, la idea de que la mujer moderna y emancipada debía liberarse sexualmente y, si no lo hacía, era una mojigata, convivió con la idea de que la mujer respetable era la que hacía esperar al varón en lo relativo a la sexualidad y seguía el modelo tradicional. Firestone narra cómo muchas mujeres de la época se encontraron ante el siguiente dilema: o seguir el modelo tradicional, es decir, casarse y cargar con la vida de su esposo, mantenerle en un pedestal y convertirse en un apéndice suyo (Firestone, 1976: 181); o adaptarse al nuevo modelo propuesto por la revolución sexual, es decir,

formar parte de ese grupo de mujeres que no significan nada, ser las otras, utilizadas sexualmente por los hombres para provocar a sus esposas, demostrar su masculinidad o su independencia o presumir delante de sus amigos.

Las mujeres criticaron la sexualidad genital como única manera de mostrar amor (Densmore, 1973: 115) y mostraron su frustración con que los hombres estuvieran interesados únicamente en el sexo con ellas o con cualquier otra mujer, con que las convirtieran en cuerpos intercambiables, con que fueran indiferentes a ellas más allá del sexo y no las contemplaran como personas. (Densmore, 1973: 117).

3.4.4. La función política del romanticismo

Firestone considera que según se va resquebrajando el sistema de clases sexuales y sus bases biológicas, la supremacía de los varones debe inventar nuevas formas de mantenerse o modificar las ya existentes. El romanticismo es una de esas formas: “el romanticismo no es más que un instrumento cultural del poder masculino, cuya finalidad es mantener a las mujeres en la ignorancia de su condición” (Firestone, 1976: 186). Firestone considera que, tras la revolución sexual, el romanticismo está en su punto álgido, y que su objetivo es reforzar el sistema de clases sexuales.

Firestone afirma que el romanticismo tiene tres elementos constitutivos que se han ido perfeccionando. El primero de ellos es el erotismo. Las personas desean tener contacto físico, aunque no sea explícitamente sexual, pero existe la norma social de que el contacto físico debe mantenerse con alguien del sexo opuesto y de que debe ir seguido de una relación sexual genitализada. Así, cualquier estímulo sensual produce efectos desproporcionados. “El erotismo es la concentración de la sexualidad —a menudo sobre objetos emocionalmente sobrecargados [...]— y que representa la transferencia al sexo de otras necesidades sexo-afectivas” (Firestone, 1976: 187). La virilidad y el nivel de actuación sexual, afirma, se confunden actualmente con la valía social.

Pero, como todas las mujeres han podido darse cuenta, el mismo hombre que presiona en favor del intercambio sexual, suele mostrar un gran alivio cuando se le dispensa de su ejecución real; su ego ha sido puesto en situación de dependencia de sus esfuerzos constantes de auto-demostración por medio de la conquista sexual, pero lo que desea no es más que una excusa para permitirse la entrega afectiva sin perder su propio respeto masculino. La mayor represión que los hombres ejercen sobre la expresión de sus propias emociones, se debe [...] a que la expresión sentimental hacia la mujer supone el reconocimiento de su igualdad. A menos, evidentemente, que el hombre modere su expresión sentimental —la retire— con alguna demostración externa de dominio. (Firestone, 1976: 187)

Firestone (1976: 187) afirma que las mujeres son los únicos objetos eróticos de la sociedad; los hombres nunca lo son. Ellas acaban considerándose a sí mismas objetos eróticos. “Esto tiene como finalidad reservar para el varón el placer sexual directo, reforzando con ello la dependencia femenina; así, las mujeres solo pueden satisfacerse sexualmente por medio de la identificación sustitutiva con el hombre que disfruta de ellas” (Firestone, 1976: 187). Además, “la ininterrumpida estimulación erótica de la sexualidad masculina

[...] tiene por objeto animar a los hombres a considerar a las mujeres únicamente como objetos cuya resistencia a la intromisión hay que superar” (Firestone, 1976: 187).

El segundo componente es la personalización sexual de la mujer. Al igual que ocurre en todas las opresiones, la conciencia de clase del grupo oprimido debe eliminarse para evitar una rebelión. Como la característica de la opresión femenina es la sexualidad, deben aparecer medios específicos destinados a ocultar a las mujeres que se las considera “sexualmente idénticas (‘coños’)” (Firestone, 1976: 188). Así, cuando un varón cree que todas las mujeres son iguales, pero quiere ocultárselo a una de ellas, le dice que es sobresaliente en algo que poseen todas las mujeres, elevándola sobre el resto de las de su grupo. El resultado del proceso de personalización sexual de la mujer es “la confusión de la propia sexualidad con la propia individualidad” (Firestone, 1976: 190).

Llega un momento en que su sexualidad es sinónimo de su individualidad. La personalización sexual de la mujer es el proceso por el que las mujeres pierden la perspectiva de su identidad como clase, cosa que las hace invisibles como seres individuales a la mirada masculina. (Firestone, 1976: 188-189)

Por medio de este proceso, se deja de reconocer la individualidad de la mujer en tanto que persona para reconocerla únicamente en tanto que cuerpo, haciendo referencia a su aspecto físico o sus atributos sexuales. “El proceso de personalización del sexo es tan sofisticado, que puede llevar años de examen su detección, suponiendo que sea detectable” (Firestone, 1976: 189). Algunas consecuencias de este proceso en las mujeres son, por ejemplo, que puedan sentirse halagadas cuando un hombre se dirige hacia ellas reduciéndolas a su aspecto físico o mostrando su deseo de tocarlas, que sientan placer ante la excitación masculina al interpretarla como signo de su propia capacidad de seducción y valía, que se obsesionen por su imagen ya que es su única forma de expresar su individualidad...

Los varones son plenamente conscientes de esta técnica de manipulación. Entre ellos, hablan de las mismas mujeres a las que han dicho que son especiales y distintas al resto reduciéndolas a sus cuerpos, a carne. Cuando las mujeres son conscientes de esto sufren una “aniquilación total” (Firestone, 1976: 190).

La personalización del sexo estereotipa a las mujeres: alienta a los hombres a considerar a las mujeres como “muñecas”, diferenciadas tan solo por atributos superficiales —seres de distinta especie a la suya— y ciega a las mujeres ante su explotación sexual como clase, evitando su unión contra ella y segregando con eficacia ambos estamentos. (Firestone, 1976: 191)

Por su parte, los hombres gozan de otro modelo de reconocimiento: son considerados socialmente como individuos insustituibles más de lo que lo son en realidad.

El tercer elemento básico del romanticismo es el ideal de belleza. Todas las sociedades tienen un ideal de belleza superior al resto. Es irrelevante cuál sea: lo relevante es que la mayoría de los cuerpos de las mujeres no responden a dicho ideal. Por ello, este cumple una función política: mantiene a las mujeres en una constante lucha por intentar modificar su cuerpo y su aspecto físico para adaptarse a este ideal y, desde ahí, atraer a los hombres. Como además solo se permite a las mujeres expresar su

individualidad por medio de su apariencia física, y es la única individualidad que se les reconoce, tratar de adaptarse a ese ideal (establecido por los hombres) se convierte en una obligación para ellas. Las mujeres dedican mucha energía y tiempo a torturarse y mutilarse con dietas, maquillaje o accesorios, para tratar de adaptarse al ideal masculino. Cuando no intentan adaptarse a él, obtienen un castigo social.

Paradójicamente, al intentar expresar su individualidad por medio de su apariencia física adaptándose para ello a los ideales de belleza, las mujeres son cada vez más parecidas entre sí. Las normas que reciben las mujeres derivadas de la personalización sexual (como, por ejemplo, que su individualidad está en su aspecto físico) y del ideal estético (que su aspecto físico tiene que adaptarse al ideal de belleza), son opuestas, lo cual provoca mucha confusión (Firestone, 1976: 192). Esta confusión tiene también una función política: las mujeres son cada vez más parecidas, lo cual las convierte en estamento estereotipable que, además, no es consciente de dicha semejanza. A esto hay que sumarle la mencionada necesidad de sobresalir sobre las otras mujeres por medio del aspecto físico, que hace que haya una exigencia y una competencia desmedidas.

Estos tres elementos, que forman parte del romanticismo, contribuyen en la reproducción de la opresión de las mujeres pese a que se están debilitando las condiciones “naturales” que justificaban dicha opresión. Firestone considera que, en su época, la dominación masculina se está viendo amenazada, y que el romanticismo es un mecanismo para mantenerla que se está amplificando gracias a las nuevas técnicas de comunicación y difusión, técnicas culturales altamente sofisticadas y penetrantes (1976: 186).

El erotismo se hace erotomanía. Estimulado al límite, ha alcanzado niveles epidémicos inigualados en la historia. Desde cualquier portada de revista, pantalla cinematográfica, aparato de televisión o anuncio del metro nos asaltan pechos, piernas, hombros, muslos, etc. Los hombres están en un estado de excitación sexual constante. Ni siquiera con la mejor de las intenciones es fácil concentrarse en otra cosa. Este bombardeo de los sentidos, en contrapartida, lleva aún más lejos la provocación sexual, porque los métodos ordinarios de excitación han perdido ya su efecto. La indumentaria se hace más provocativa —los vestidos se acortan. Los tejidos transparentes pasan a ser de uso corriente. Sin embargo, en todo este ataque masivo de estímulos eróticos los hombres raras veces son representados como objetos eróticos. El erotismo femenino, así como el masculino, va dirigido cada vez más hacia las mujeres. (Firestone, 1976: 195)

Firestone considera que la solución no está en negar la belleza de ese ideal femenino.

La cuestión real es la siguiente: ¿es esta cara hermosa según unos cánones humanos —permite el desarrollo, el cambio y la decadencia, sobresale entre las demás sin necesidad de ayudas artificiales- o imita falsamente el tipo de belleza tan diferente de un objeto inanimado, como una madera que intentara ser metal? (Firestone, 1976: 196)

Firestone realiza un análisis y una crítica del amor romántico heterosexual y de cómo colabora con la reproducción de la supremacía masculina. Firestone no cuestiona la heterosexualidad como lo harán las lesbianas políticas; y, si bien estas pondrán en

el lesbianismo un gran potencial revolucionario, Firestone insinúa que dicho potencial revolucionario se encuentra en la heterosexualidad: si las mujeres conviven con los hombres y cada una de ellas se decide a hacer una revolución en lo privado, se desestabilizará la supremacía masculina.

El hecho de que éstas (las mujeres) convivan con los hombres constituye en algunos aspectos nuestro hándicap más grave (la incomunicación interfemenina es la culpable de la ausencia de movimientos de liberación femenina en el pasado o de la debilidad de éstos), pero, en otro aspecto, aporta una ventaja: la de que, si situamos una revolucionaria en cada dormitorio, es imposible no subvertir el status quo. (Firestone, 1976: 53)

3.4.5. El matrimonio como forma de esclavitud

Cronan (1973: 216) afirma que el matrimonio es una forma de esclavitud. Las responsabilidades legales de la esposa incluyen la satisfacción de las necesidades y deseos personales del marido, el cuidado de los niños y los servicios domésticos, es decir, el mantenimiento de la casa, la limpieza, la cocina, la colada y la compra de comida y otros productos. A cambio de esto, el marido la cobija bajo su techo, le da alojamiento; un alojamiento en que no tiene ningún espacio de intimidad, pues la cama es compartida y en ella, además, la mujer tiene la obligación de ofrecer servicios sexuales. Para tener una trabajadora doméstica interna que realizase todas estas labores, el hombre tendría que pagar un salario, ofrecerle un cuarto propio, comida, equipamiento, un día libre y menor carga trabajo. Y desde luego no obtendría servicios sexuales, y mucho menos gratuitos. Ser esposa es un trabajo a tiempo completo sin pago, y eso es esclavitud (Cronan, 1973: 217).

Al casarse, una mujer pierde sus derechos, públicos y privados, convirtiéndose en sirvienta de un hombre (Mehrhof y Kearon, 1973: 229). El hecho de que el matrimonio sea el único contrato legal sin términos escritos permite crear la ilusión de que las mujeres están accediendo a él de manera libre y voluntaria, como si el matrimonio les aportase a ellas algún tipo de beneficio (Cronan, 1973: 218). Además, socialmente se considera que es la mujer la que está deseando casarse, y que el hombre intenta evitar el fin de su soltería, cuando realmente es él quien va a salir beneficiado claramente con el matrimonio (Cronan, 1973: 213). La libertad de las mujeres tiene que pasar por la abolición de esta institución que legitima la esclavitud de las mujeres y la presenta como libremente escogida y deseada por ellas (Cronan, 1973: 219).

3.5. La violencia sexual

Las feministas radicales se enfrentaron al problema de la violencia sexual. En *Contra nuestra voluntad*, Brownmiller inaugura la conceptualización e interpretación feminista de la violación, analizando la violencia sexual como una violencia política. Su interpretación, a la que posteriormente se ha denominado “violencia, no sexo”, será revisada por algunas feministas del movimiento antipornografía, fundamentalmente por MacKinnon y Dworkin.

Millett afirmó que “en la violación, la agresividad, el encono, el desprecio y el deseo de ultrajar o destruir la personalidad ajena adoptan un cariz claramente ilustrativo de lo que es la política sexual” (2010: 101). Según Griffin (1971: 35), “la violación es un acto de agresión en el que a la víctima se le niega su auto determinación”.

El violador percibe a la mujer al mismo tiempo como persona odiada y propiedad deseable. La hostilidad contra ella y la posesión de ella pueden ser motivaciones simultáneas, y el odio hacia ella se expresa en el mismo acto de “tomarla” contra su voluntad. (Brownmiller, 1981: 175)

Para Brownmiller, la violación es un crimen político y un mecanismo por el cual todos los varones mantienen a todas las mujeres en un estado de miedo. Mehrhof y Kearon afirman que “el terror es una parte integral de la opresión de las mujeres. Su propósito es asegurar, como medida final, la aceptación por las mujeres de la inevitabilidad de la dominación masculina” (1973: 230). El miedo tiene un papel político: “cuanto antes y más profundamente se aterroriza a una mujer, más completamente incapaz es de actuar contra la realidad existente basada en la ideología sexista y creada por el poder de la clase masculina” (Mehrfhof y Kearon, 1973: 230). Estas autoras afirman que el miedo a la violación hace a las mujeres asumir que su subordinación a los hombres es algo inevitable (Mehrfhof y Kearon, 1973: 230).

Griffin (1971: 27) afirmó que todas las mujeres conviven diariamente con el miedo a la violación. Considera que la violación es un tipo de terrorismo que limita de manera severa la libertad de las mujeres y las hace dependientes de los hombres, otorgándoles privilegios (Griffin, 1971: 34). La violación es una forma de terrorismo masivo, pues las víctimas de la violación se eligen indiscriminadamente, pero el discurso de la supremacía masculina afirma que son las mujeres quienes causan el ser violadas no siendo castas o estando en un lugar inadecuado en un momento inoportuno; es decir, comportándose como si fueran libres (Griffin, 1971: 35). Así, la amenaza de la violación mantiene limitadas a todas las mujeres por el miedo a “provocar” su propia violación (Griffin, 1971: 35).

Un mundo sin violadores sería un mundo en el cual las mujeres se moverían libremente, sin temor a los hombres. El hecho de que algunos hombres violen, significa una amenaza suficiente como para mantener a las mujeres en un permanente estado de intimidación, siempre conscientes de saber que la herramienta biológica debe temerse, porque puede transformarse en un arma mortal que súbitamente amenaza daño. [...] Más que aberraciones de la sociedad o “mancilladores de la pureza”, los hombres que violan han servido, efectivamente, como tropas de choque masculinas, guerrillas terroristas en la batalla más larga que ha conocido el mundo. (Brownmiller, 1981: 198-199)

Brownmiller comienza su análisis de la violación, al igual que otras feministas radicales, haciéndose una pregunta sobre algo que, en principio, ya había sido respondido por distintas disciplinas, pero nunca desde una perspectiva feminista: “yo sabía qué era y qué no era la violación. La violación era un crimen sexual, el producto de una mente enferma, trastornada. La violación no era un problema feminista, era... bueno, ¿qué era?” (Brownmiller, 1981: 8). Brownmiller constata que ninguno de los grandes autores

que ha hablado de sexualidad se ha enfrentado a la violación de una manera profunda (Brownmiller, 1981: 11-12). Griffin (1971: 26) plantea cómo a lo largo de la historia se ha visto la violación como parte de la naturaleza, como algo que les podía pasar a las mujeres, pero cómo nunca se ha hecho la pregunta de por qué los hombres violaban. Considera que el hecho de que los intelectuales hayan estudiado prácticamente todos los comportamientos masculinos menos la violación responde a una especie de conspiración de silencio, y más si se tiene en cuenta la prevalencia de la violación: la violación era el crimen violento más cometido en América en ese momento (Griffin, 1971: 27). Así, la tarea de realizar un análisis político de la violación ha quedado para las feministas. Al preguntarse de nuevo por ello, las radicales, fundamentalmente, Brownmiller, abren el camino a dar otras respuestas diferentes a las que ya había, pasando de la interpretación patriarcal de la violencia sexual a la interpretación feminista. Como afirma De Miguel (2008: 134), Brownmiller representa de manera muy ilustrativa este giro interpretativo que estaba protagonizando el feminismo radical.

Ya en el primer capítulo de su obra, Brownmiller afirma que las feministas de su época, libres de las ataduras que les prohibían contemplar la sexualidad masculina, podían por fin descubrir la verdad y sentido de su victimización (1981: 12). Este señalamiento de la sexualidad masculina es parte del giro de interpretación de la violencia sexual del feminismo radical. Al igual que hicieron Firestone y Millet, Brownmiller considera que, para analizar la violación es necesario realizar un análisis de la violación a lo largo de la historia.

3.5.1. El análisis de Brownmiller de la violación y el matrimonio: dos estrategias históricamente empleadas por los varones para convertir a las mujeres en sus propiedades

3.5.1.1. La historia de la violación y el matrimonio

En el reino animal, el apareamiento se inicia por el ciclo de celo de la hembra; el macho no se interesa por el apareamiento a no ser que la hembra entre en ese ciclo y de señales físicas evidentes de estar preparada para la copulación. En la especie humana, el impulso sexual “comienza en la cabeza” y el acto sexual no está ligado a la reproducción, como ocurre en los animales. Así, un macho puede interesarse sexualmente por una hembra humana en cualquier momento, y la “urgencia psicológica” no depende de la receptividad de aquella. “A lo que se reduce todo es a que el macho humano puede violar” (Brownmiller, 1981: 13).

La capacidad estructural del macho para violar y la correspondiente vulnerabilidad estructural de la mujer, son tan básicas en la fisiología de nuestros sexos como el propio acto sexual. Si no hubiera sido por este accidente biológico, es decir, la necesidad de una acomodación para la unión de dos partes separadas, pene y vagina, no habría ni cópula ni violación tal como las conocemos. [...] No podemos despreciar el hecho de que, en términos de anatomía humana, existe incontrovertiblemente la posibilidad del contacto sexual forzado. (Brownmiller, 1981: 13)

“El descubrimiento hecho por el hombre de que sus genitales podían servir como arma para generar miedo, debe considerarse como uno de los más importantes de los tiempos prehistóricos” (Brownmiller, 1981: 14). Este hecho, prosigue, puede haber sido suficiente para que apareciera la ideología masculina de la violación: los hombres descubrieron que podían violar y lo hicieron; y, si bien la primera violación debió de ser una batalla inesperada, la segunda fue “indudablemente premeditada” (Brownmiller, 1981: 14). “Una de las formas más tempranas de camaradería masculina³² debió de ser la violación en grupo de una mujer por una banda de hombres merodeadores.” (Brownmiller, 1981: 14). Después, la violación se transformó no solo en un privilegio del macho, sino en el arma fundamental de fuerza contra la mujer. Pasó a ser, en palabras de Brownmiller:

[...] el principal agente de la voluntad masculina y el miedo femenino. Su entrada forzada dentro del cuerpo de ella, pese a sus protestas y lucha, se transformó en el vehículo de su victoriosa conquista sobre el otro ser, la última prueba de su fuerza superior, el triunfo de su masculinidad. (Brownmiller, 1981: 14)

Así, Brownmiller relaciona de manera directa la violencia sexual con la masculinidad y con la complicidad entre varones.

A lo largo de la historia, los varones han sido predadores sexuales naturales y las mujeres, sus presas naturales. Las mujeres podían ser violadas, y este acto podía ir acompañado de lesiones diversas, embarazos o asesinatos. Las mujeres, recurriendo a otras mujeres, no tenían posibilidad de defenderse físicamente, ni tampoco de vengarse; “pero entre aquellas criaturas que eran sus depredadores, algunos podían desempeñar la función de protectores” (Brownmiller, 1981: 15). Así, debió ser el miedo de las mujeres a una violación, y no una inclinación natural a la monogamia o a la maternidad, lo que hizo que aparecieran los matrimonios.

Desde ese momento, el macho “poseía” un cuerpo femenino concreto, lo cual le convenía sexualmente, y a cambio asumía la responsabilidad de defender a esa mujer de otros machos, luchar contra ellos si llegaba el momento o amenazarles con violar a “sus” mujeres para mantenerles alejados. Los machos les exigieron a ellas, a cambio de la protección, la castidad y la monogamia. Así, las mujeres fueron reducidas a bienes, por lo cual “un crimen cometido contra su cuerpo se transformó en un crimen perpetrado contra la posesión del macho” (Brownmiller, 1981: 16).

El matrimonio y el apareamiento que lo constituye fueron, en su origen, antes de convertirse en instituciones, una captura o rapto y una violación. Proviene de la “captura de la novia”: el hombre reclamaba su derecho sobre el cuerpo de una mujer por medio de la violencia, se apropiaba de él de manera forzada, y tras conseguirlo, esa mujer pasaba a ser “suya”. “Para los hombres, la apropiación forzada era una manera

³² En *Contra nuestra voluntad*, Brownmiller hace referencia en muchas ocasiones a lo que posteriormente ha sido conceptualizado con el término “fratría”: la complicidad de los varones con respecto a su capacidad de dominar a las mujeres, en este caso, por medio del ejercicio de la violencia sexual contra ellas. Como se ha anticipado, la fratría será fundamental en el análisis de la reproducción de la violencia sexual en sociedades formalmente igualitarias en la actualidad; análisis que se llevará a cabo en la segunda parte de esta tesis doctoral.

perfectamente aceptable de adquirir mujeres, y existió en Inglaterra hasta fecha tan reciente como el siglo quince” (Brownmiller, 1981: 16).

Brownmiller afirma que la definición femenina de violación está muy clara: “si una mujer decide no tener contacto sexual con un hombre en particular y este hombre decide proceder contra su voluntad, se trata entonces de un acto criminal de violación” (Brownmiller, 191: 16). Ahora bien: esto no era así para los varones. Desde su perspectiva, la violación era un crimen cometido contra el hombre “de quien era” esa mujer; así, cuando una mujer no “era de” ningún varón, no podía haber una violación contra ella; y cuando una mujer “era de” un varón, y este la protegía, ella no podía ser violada por él, puesto que era su propiedad. Ella dejaba de ser una persona independiente. El rechazo de la mujer no era relevante: convertida en propiedad, la mujer no tenía derecho a la integridad física.

Dentro de cada grupo humano se establecieron normas o leyes que regulaban el intercambio civilizado de mujeres. Estos acuerdos tenían como fin proteger los intereses masculinos y evitar que un varón se apropiase de la propiedad de otro (en otras palabras, violase a una mujer que “era de” otro varón), generando conflictos dentro del grupo. La violación entró en la ley como crimen de propiedad de un hombre contra otro, y las leyes se hicieron para evitar los conflictos entre los varones de un mismo grupo. Ahora bien: entre distintas tribus o grupos no existían esas leyes. Apropiarse de las mujeres de otras tribus era una manera muy conveniente de ampliar el grupo. Esta es, afirma Brownmiller, otra prueba de que las leyes de la violación no trataban de proteger a las mujeres, sino que trataban de evitar los enfrentamientos entre varones de la misma comunidad.

Así, una de las maneras de “conseguir” una esposa era capturar mujeres fuera de la ciudad. Otra, regulada por las mencionadas leyes, era pagar al padre de una mujer para adquirirla como esposa. Para ello se estableció el precio de una novia. Como “lo que un padre vendía al novio o su familia era el derecho al himen intacto de su hija, propiedad que poseía y controlaba por completo” (Brownmiller, 1981: 18), la violación pasó a considerarse un robo, el robo de la virginidad, y se consideró que a quien se estaba robando esa virginidad era al padre o al varón más cercano a la mujer violada puesto que dicho robo disminuía la cantidad de dinero que estos hombres obtendrían al vender a la mujer como novia (Brownmiller, 1981: 17). Por tanto, ante la violación de una mujer virgen, en algunos casos, el violador pagaba al padre de la mujer violada la virginidad que le había robado a él, dado que esa mujer virgen era una propiedad suya que iba a ser vendida y, al haber sido violada, su precio iba a descender. En otros casos, al padre de la mujer violada se le permitía violar a la mujer o hija del violador.

Brownmiller hace un recorrido por diversas culturas cuyas leyes con respecto a la violación evidencian cómo las mujeres han sido consideradas propiedades de los varones, y cómo las violaciones han sido conceptualizadas como un delito de un varón contra la propiedad de otro varón. Violar mujeres que “no eran de nadie” o que eran de miembros de otra tribu no era problemático; lo problemático era apropiarse de la mujer “de otro varón” del mismo grupo. Esto daba lugar a otro problema para los varones: la posibilidad de ser acusados por una mujer “de otro hombre” del mismo grupo de haberlo hecho sin que fuera cierto.

En este recorrido, Brownmiller cuenta cómo, en la Edad Media, la virginidad seguía siendo necesaria para que se considerase que había habido una violación. Las mujeres que mostraban tener “anhelos sexuales” se sumaban a la lista de mujeres no vírgenes, gentiles, cautivas y esclavas. Contra ellas, no había nada que pudiera ser conceptualizado como violación: ellas eran “de todos”. Los varones simplemente podían acceder a sus cuerpos.

Brownmiller relata que en tiempos de Enrique II en Inglaterra, en el siglo XII, una mujer virgen violada debía “ir de inmediato, mientras el suceso es reciente, con los gritos y llantos, a las ciudades vecinas, y allí mostrar a hombres de buena reputación el daño que se le ha hecho, la sangre y las ropas manchadas de sangre y sus vestidos desgarrados” (1981: 24). El varón podía entonces defenderse alegando diversos motivos, entre los cuales, los más habituales eran que ella ya había sido su concubina previamente, que en realidad consintió y él estaba siendo acusado falsamente por problemas personales o por odio... Si, finalmente, él era declarado culpable, el castigo era una espantosa mutilación física (Brownmiller, 1981: 25) y se le daba a la mujer la posibilidad de casarse con él para salvarle del castigo. Cuando la mujer violada no era una virgen protegida (matrona, monja, viuda, concubina, prostituta...) no había castigo alguno para los violadores. Brownmiller también hace un análisis crítico del derecho de pernocta de la Edad Media.

3.5.1.2. La evolución de las leyes de la violación y el matrimonio

No es casualidad que las leyes de la violación y del matrimonio hayan ido evolucionando de la mano: ambas nacieron para regular la manera de los varones de ser propietarios de las mujeres.

Para una mujer, la definición de violación es bastante sencilla. Una invasión sexual del cuerpo mediante la fuerza, una intrusión dentro del espacio interior privado y personal, sin consentimiento —en resumen, un asalto interno a través de uno de los varios accesos y por un método entre otros—, constituye una violación de la integridad emocional, física y racional y es un acto de violencia hostil y degradante que merece la calificación de violación. (Brownmiller, 1981: 362)

La violación ha sido problemática no por ser un tipo de violencia contra las mujeres, sino por ser un delito de un hombre contra la propiedad de otro hombre. Para cambiar esta conceptualización de las violaciones, es necesario que las mujeres dejen de estar en la categoría de objetos, y pasen a estar en la categoría de sujetos, con derecho a la integridad física, psíquica y moral. La ley, dice Brownmiller, ha avanzado en este aspecto, pero sigue enraizada en antiguos conceptos masculinos de propiedad.

Del siglo XIII al siglo XX, señala Brownmiller (1981: 28), la situación ha cambiado poco. Si bien es cierto que se ha pasado a interpretar la violación como daño contra el cuerpo de la mujer, lo cual es un gran avance, los últimos grandes hombres de la jurisprudencia, ante los casos de violación, siguen evaluando el comportamiento de la víctima femenina y analizando su reputación. Así, afirman que si ella tiene mala fama, no es apoyada, ocultó el daño durante un tiempo, no gritó durante el acto... se puede concluir que el testimonio es falso.

Las leyes de violación y de matrimonio han evolucionado juntas filosóficamente a lo largo de la historia. El deseo del hombre de ser el único que tenía acceso sexual vaginal a una mujer para asegurar que era el padre de la descendencia de esta se codificó en las leyes matrimoniales. Las leyes de la violación fueron la otra cara de la misma moneda que conceptualizaba a las mujeres como objetos o propiedades de varón: se hicieron para evitar que ese derecho del varón a ser el único que tenía acceso sexual vaginal a su mujer, obtenido al contraer matrimonio, fuera usurpado por otros varones. La condena masculina de la violación pasa por la idea de que es el robo de la exclusividad. “Las leyes contra la violación existen para proteger los derechos de los hombres como poseedores de los cuerpos femeninos, y no el derecho de las mujeres sobre su propio cuerpo” (Griffin, 1971: 33-34).

Como por ley el matrimonio se consumaba solo de una manera, por desfloración de la virginidad con pruebas ceremoniales, el acto que el hombre vino a considerar violación criminal era la destrucción ilegal de la virginidad fuera de un contrato matrimonial [...]. Más tarde, cuando vio que su definición era algo limitada [...] amplió su concepto criminal para cubrir también la ruina de la castidad de su esposa, extendiendo la preocupación de ley también a las no vírgenes. (Brownmiller, 1981: 362)

Según la visión masculina, era legal capturar y violar a las mujeres de otra tribu: lo que se castigaba no era la violación en sí misma, porque ellos podían violar a las mujeres que no eran de otros hombres de su tribu; lo que se castigaba era el acto de posesión ilegal de lo que era de uno de los hombres de la tribu, pues iba contra su derecho de controlar el acceso sexual vaginal de la mujer que le pertenecía (Brownmiller, 1981: 362).

Las violaciones, al igual que el intercambio de mujeres para el matrimonio, han sido empleadas como un modo de comunicación entre los varones. En las violaciones, como ofensa al varón que fuera propietario de la mujer violada; en el intercambio de mujeres, como manera de generar fraternidad: un varón cedía a otro varón una mujer que le pertenecía, y recibiría a cambio otra mujer que fuera propiedad de otro varón (Millet, 2010: 102).

Aunque estos orígenes legales han quedado enterrados en el pantano de la historia olvidada, a pesar de que las leyes sobre violación continuaron evolucionando, nunca se liberaron de este concepto inicial: que la violación era en primer lugar y sobre todo una violación de los derechos de posesión del macho, basadas en las exigencias masculinas de virginidad, castidad y consentimiento al acceso privado, como contribución femenina al contrato matrimonial. (Brownmiller, 1981: 362)

Las feministas radicales denunciaron que en los juicios de violaciones se daba mucha relevancia a la vida sexual de la mujer: se admitía como prueba su reputación sexual, pero no se admitía como prueba el comportamiento previo del violador, independientemente de que ya hubiera sido denunciado por violación (Griffin, 1971: 31). Esto es muestra de que los valores que hay tras estas leyes no han cambiado. Si una mujer no mantiene su virginidad hasta el matrimonio y no respeta los valores de la castidad (ambas cosas impuestas por los hombres para asegurar su acceso exclusivo al cuerpo de una mujer), ya no es posible que un hombre tenga acceso sexual exclusivo a ella y, por tanto, la violación contra ella no es relevante pues ya no puede ser propiedad

de nadie: es propiedad de todos porque ella lo ha decidido así. Se argumenta en estos casos que, al haber deseado relaciones sexuales fuera del matrimonio, la violación era algo que ella podía haber buscado. La violación es un crimen contra una castidad definida por los hombres para su propio beneficio (Griffin, 1971: 31).

Coherentemente con esto, como afirman tanto Brownmiller como Griffin, la ley garantiza la inmunidad a los varones que violan a sus esposas. “Un marido puede forzar legalmente a su mujer a tener relaciones sexuales con el contra su voluntad” (Cronan, 1973: 215). Legalmente, no se contempla la violación conyugal: un hombre no puede robar lo que le pertenece. Partiendo de la conceptualización histórica por la cual la función de las leyes de la violación era asegurar al marido que sólo él tenía acceso sexual a su mujer, y por la cual la violación quedaba definida como el acto de un hombre de acceder sexualmente a la mujer a la que sólo otro hombre tenía derecho a acceder, era conceptualmente imposible que un varón violase a su propia esposa. A medida que evolucionaba la ley, la idea de que un marido pudiera violar a su mujer seguía siendo absurda: el contrato de matrimonio incluía el consentimiento de la mujer al acceso sexual de su marido a su cuerpo en todo momento. El marido tenía el derecho legal de copular con su esposa cuando él quisiera, independientemente de lo que quisiera ella. En el matrimonio, las mujeres conocen el derecho del hombre a insistirlas y forzarlas y conocen que, como esposas, es su deber acceder al coito (Cronan, 1973: 215).

3.5.2. La violación y la masculinidad

3.5.2.1. Las violaciones en conflictos armados

3.5.2.1.1. La supremacía masculina

Brownmiller afirma que está socialmente aceptado que “cuando los hombres son hombres y conquistan nuevas tierras, subyugando otras gentes y consiguiendo victorias, *sin duda* habrá violaciones” (1981: 29). Suele explicarse el fenómeno de las violaciones a mujeres durante las guerras argumentando que cuando el acto de matar se considera heroico, otras formas de violencia quedan legitimadas. Desde esta interpretación, las violaciones serían parte de esos daños colaterales, inevitables, al igual que los daños a los niños, los hogares o las cosechas. Pero Brownmiller considera que el caso de las violaciones es diferente del de otras violencias que se normalizan durante las guerras. Sostiene que las guerras dan a los varones

[...] el perfecto apoyo psicológico para dar rienda suelta a su desprecio por las mujeres. La misma virilidad de los militares (el poder brutal de las armas que manejan, el lazo espiritual que une a los combatientes, la disciplina masculina de órdenes dadas y acatadas, la propia lógica de las jerarquías), les confirman a los hombres lo que sospechan desde siempre; es decir, que las mujeres son periféricas, irrelevantes dentro del mundo que cuenta, espectadoras pasivas de la acción central. (Brownmiller, 1981: 30)

Es decir: las violaciones en guerra están íntimamente relacionadas con el tipo de masculinidad que se encuentra en los contextos militarizados. Este tipo de masculinidad

refuerza la idea de que las mujeres no son sujetos relevantes. “Los hombres que violan durante la guerra son simples Juanitos, transformados en excepción mediante la entrada en el club masculino más exclusivo del mundo [...]. Hay cierta cantidad de soldados que necesita probar su recién ganada superioridad” (Brownmiller, 1981: 30). Pero, ¿cómo pueden probar esa superioridad? ¿Cómo pueden mostrar que son “suficientemente hombres” como para formar parte de ese exclusivo club masculino? En este contexto, violar se convierte en una manera de mostrarlo.

Está en la naturaleza de cualquier institución en que los hombres son puestos aparte de las mujeres y se les da el poder adicional de las armas, que el poder adquirido sea usado contra todas las mujeres, porque la víctima femenina de una violación en tiempos de guerra es elegida no porque sea una representante del enemigo, sino porque es una mujer y en consecuencia un enemigo. Un ejército masculino no puede evitar sentirse imbuido del sentimiento de la supremacía masculina. (Brownmiller, 1981: 62)

En estos contextos, el poder que tienen los varones es mucho mayor que en contextos civiles. Al reforzar la supremacía masculina, las mujeres se convierten en el enemigo simplemente porque no son varones, simplemente porque son mujeres. Así, Brownmiller relaciona directamente la violación con el poder masculino y con la necesidad de confirmación de dicho poder por medio de una demostración de superioridad sobre las mujeres. “La violación durante la guerra revela la psique masculina en su forma más desnuda” (Brownmiller, 1981: 31).

3.5.2.1.2. Las violaciones en conflictos armados como forma de comunicación masculina entre bandos

“Hay una sencilla regla empírica en la guerra, y es que el bando ganador es el que viola” (Brownmiller, 1981: 32). Esto tiene dos explicaciones. La primera es una explicación pragmática: el ejército ganador sale atravesando el terreno derrotado, y en ese camino, viola a las mujeres que encuentra. La segunda es una explicación psicológica: la violación es una acción propia del vencedor, del conquistador, del héroe.

A través de las épocas, el triunfo sobre las mujeres mediante la violación se transformó en una manera de medir la victoria, en parte de la prueba de masculinidad y éxito de los soldados, en una recompensa tangible por los servicios prestados. (Brownmiller, 1981: 33)

Además, la violación de las mujeres del bando derrotado por parte del bando “ganador” tiene un efecto militar: la desmoralización de las víctimas y el aumento del sometimiento. Desde el ejército derrotado, la violación de “sus mujeres” “es prueba evidente de la impotencia masculina del conquistado” (Brownmiller, 1981: 35). Estas violaciones son parte de un proceso consciente de los vencedores por destruir a los perdedores; en muchos casos, se obliga al marido o al padre a contemplar la violación. Una vez más, los cuerpos de las mujeres son utilizados como medio de comunicación entre varones y la violencia sexual contra ellas es una manera que tienen los varones de un bando de mandar un mensaje a los del otro bando.

La violación perpetrada por un soldado conquistador destruye todas las ilusiones de poder y propiedad en los hombres del bando derrotado. El cuerpo de una mujer violada se transforma en un campo de batalla ceremonial, un terreno de desfile para el saludo a la bandera de los victoriosos. (Brownmiller, 1981: 36)

3.5.2.1.3. La prostitución en conflictos armados

Según apunta Brownmiller, no se puede hablar de las violaciones en guerra sin hablar de la prostitución. Se ha afirmado que, si no hubiera prostitución, los varones recurrirían a la violación (Brownmiller, 1981: 33); pero, cuando los americanos llegaron a Vietnam y se institucionalizó la prostitución, transmitiendo la idea de que los cuerpos de las mujeres no eran solo la recompensa del guerrero sino parte de las necesidades diarias de los soldados, no se acabó con las violaciones (Brownmiller, 1981: 89). Violaciones y prostitución han estado ligadas históricamente en el sentido de que “violar a una mujer que se resiste y comprar el cuerpo y los servicios de una mujer más o menos cooperante” (Brownmiller, 1981: 33) han sido dos cosas que los soldados han considerado que tenían derecho a hacer. En tiempos de guerra, la línea entre prostitución y violación se difumina, aunque siempre hay hombres que prefieren violar (Brownmiller, 1981: 72-73): la violación en este contexto puede llegar a tener connotaciones heroicas, y está justificada por la ideología y por la religión.

3.5.2.2. Las violaciones entre hombres en prisión

Brownmiller analiza también las violaciones entre hombres en las prisiones. Este análisis es interesante por lo que revela de la masculinidad. Brownmiller afirma que en las violaciones en prisión, los varones que son víctimas son presidiarios jóvenes y novatos, jóvenes abiertamente homosexuales que tienen actitudes femeninas, jóvenes considerados más débiles o sensibles, que no son agresivos o no quieren pelear... La violación es una manera de hacer patente que estos hombres han sido reducidos a la posición que el mundo exterior reserva a las mujeres. Millett afirma que cuando un varón es violado por otro varón, la ofensa es doble: el varón violado no sólo ha sido obligado a tener un contacto sexual ni deseado ni consentido sino que además ha sido reducido al papel de la “hembra” (Millett, 2010: 102).

El objetivo principal de esas violaciones no es obtener satisfacción sexual, sino conquistar el lugar de líder masculino y degradar a los varones más femeninos. En estas violaciones se emplean frases como “pelea o folla”, “vamos a tomar tu masculinidad”, “vamos a hacer de ti una chica”... (Brownmiller, 1981: 255). Brownmiller considera que la solución que se ha propuesto en algunas cárceles mejicanas, consistente en llevar mujeres periódicamente a los prisioneros, parte de una creencia errónea: la creencia de que la violencia sexual entre hombres en prisión se debe a que los varones tienen deseos sexuales que no pueden satisfacer con una mujer. En realidad, esta violencia sexual responde al deseo de algunos varones de mostrar su superioridad sobre otros por medio de un asalto físico y sexual, por medio del uso de la violencia (Brownmiller, 1981: 256). Como en las prisiones no hay mujeres, los elegidos para ocupar la posición de estas son los varones más femeninos.

El análisis de este tipo de violencia sexual muestra cómo ésta responde a un tipo concreto de masculinidad consistente, entre otras cosas, en tratar de posicionarse en la parte superior de una jerarquía entre fuertes y débiles, considerando que toda característica tradicionalmente femenina es muestra de debilidad y de inferioridad, y mostrando esa masculinidad dominante por medio de la violencia sexual sobre quienes poseen características femeninas.

3.5.2.3. La “humillación sexual” de las mujeres en las violaciones

Brownmiller analiza violaciones que incluyen pegar a la mujer, seguirla violando mientras está inconsciente o muerta, masturbarse y seguir eyaculando sobre ella cuando está inconsciente o muerta, rasgarle las ropas, quemarle los pezones con cigarrillos, orinar sobre ella, dejarla sangrando... Afirma que la introducción de palos, botellas u otros objetos dentro de la vagina o el ano de una mujer no son comportamientos poco habituales, tanto en las violaciones en guerra como en otros contextos. Además de la penetración, los violadores a veces se llevan a cabo actos de naturaleza excretoria sobre la víctima. ¿Qué función cumple este tipo de comportamientos?

Menachem Amir, en sus estudios, hablaba de la “humillación sexual”, y afirmaba que era más frecuente en violaciones grupales que en violaciones individuales (Brownmiller, 1981: 186).

Como el propio acto de intercambio sexual se pervierte deliberadamente en la violación por el expediente de imponerlo a un participante reacio, del mismo modo el propósito de cualquier actividad adicional es el de humillar y degradar más, no el de enredarse en sofisticadas actividades sexuales. (El propósito nunca es satisfacer a la víctima). [...] Lo que estos violadores buscaban era otra avenida u orificio por donde invadir y así humillar la integridad física de su víctima, su espacio interior privado. (Brownmiller, 1981: 186-187)

Este tipo de actos de humillación cumplen más la función de afirmar la superioridad de la masculinidad y el desprecio hacia la feminidad que una función sexual.

3.5.2.4. Las violaciones y el abuso de poder

Todas las violaciones son ejercicios de poder, pero en algunos casos la diferencia de poder entre violador y víctima es aún mayor y la víctima no tiene ningún tipo de posibilidad de obtener reparación del daño que se le ha hecho. Ejemplos de estas situaciones serían la violación en guerra o en la esclavitud, pero no solo:

El folklore femenino de la violación —casos que raras veces llegan a los tribunales, si es que llegan—, es una tradición oral de abusos cometidos por hombres en posiciones de autoridad. El terapeuta que aplica su terapia sexual particular; el médico o dentista que de pronto transforma un examen rutinario en una proposición franca que la paciente se siente incapaz de detener; el productor que se aprovecha de la ambición de una starlet; el profesor que se aprovecha del interés que tiene la estudiante por su campo de conocimientos son ejemplos de lo que los hombres llamarían seducción, ya que el objetivo sexual puede alcanzarse sin el uso, o

siquiera la amenaza, de la fuerza física, pero la imposición del sexo de parte de una figura autoritaria difícilmente es consensual o "igual". (Brownmiller, 1981: 219)

La coerción puede darse en forma de coerción emocional. La violación perpetrada por una figura de autoridad deja indefensa a la mujer, que ha sido entrenada desde pequeña para respetar la autoridad. Este es uno de los mecanismos por los cuales la víctima acaba creyéndose cómplice de la violación sufrida.

Las violaciones en citas o llevadas a cabo por varones que ya conocían a sus víctimas también tienen elementos coercitivos que se dan en forma de lo que Brownmiller denomina "la conducta esperada". En estos casos, se suele decir que no hubo violación sino que la mujer se arrepintió de lo que había hecho después de hacerlo y dijo que había sido una violación. Brownmiller argumenta que, en realidad, en estas situaciones, una víctima solo puede ser consciente de que ha sufrido una violación a posteriori, al analizar cómo ha tratado de evitar un enfrentamiento debido a las normas sociales de la feminidad. Según afirma Brownmiller,

[...] el hombre conocido que aprovecha sus ventajas, que utiliza su posición de autoridad, que obliga a aceptar sus atenciones [...], que no acepta un "no" como respuesta, que supone que el acceso sexual es su derecho y la agresión física su correcta expresión de masculinidad, conquista y poder, no es menos violador... (1981: 385)

Brownmiller analiza también las violaciones policiales. Afirma que son "un abuso de poder bajo la capa protectora del 'deber', realizado por hombres vestidos con la autoridad de una placa, un revólver y la autorización para hacer un arresto" (Brownmiller, 1981: 258). Lo terrible, prosigue, de estas violaciones, es que las llevan a cabo quienes deberían encargarse de controlar que no hubiera violaciones. Un departamento de policía, igual que un ejército o una prisión, es por su naturaleza y su estructura una institución masculina y autoritaria que, según la ley, tiene derecho a emplear la fuerza cuando lo considera necesario para proteger a los civiles (Brownmiller, 1981: 259). En los espacios donde la supremacía masculina es más marcada los varones tienden a sentirse legitimados para violar, o lo hacen para mostrar a los demás que merecen pertenecer al grupo dominante.

Otro tipo de violencia sexual en que se percibe claramente la diferencia de poder es el abuso sexual a menores. "No hay área de abuso sexual más marcada por la autoridad que la del abuso sexual de niños, porque para un niño *todos* los adultos son figuras de autoridad" (1981: 259). Brownmiller afirma que apenas hay datos sobre este tipo de abusos, aunque se encuentran mucho en literatura escrita por mujeres y sobre mujeres. Afirma también que, siguiendo a Freud, que señalaba el comportamiento seductor de la víctima, se suele culpar de esos abusos a madres y a niñas y niños abusados.

3.5.3. Los violadores: desterrando estereotipos

Cuando los criminólogos freudianos analizaron la violación, la agruparon con el exhibicionismo, la homosexualidad, la prostitución, la piromanía o el intercambio sexual oral. Defendieron al violador afirmando que era una "víctima de una urgencia

incontrolable”, “de naturaleza infantil”, resultado “de un reprimido impulso natural de mantener relaciones sexuales con su madre” (Brownmiller, 1981: 169). Los violadores fueron catalogados como víctimas de una enfermedad que les podía hacer sufrir más aún que a sus propias víctimas. En muchos casos, se responsabilizaba de las violaciones a las esposas de los violadores.

En la década de los sesenta, los sociólogos comenzaron a estudiar las violaciones desde una perspectiva diferente a la de la policía y a la de los criminólogos freudianos. Analizaron las violaciones en grupo y las individuales, tomaron en consideración cuestiones de clase, relaciones previas entre víctima y agresor, factores raciales e interraciales... Brownmiller apunta que algunos estudios de su época permiten comprobar que muchas ideas preconcebidas o estereotipos que la sociedad tiene de la violación y de los violadores son falsos.

En primer lugar, según apunta el estudio de Amir, el violador no tiene una patología identificable. El prototipo de violador real no responde al perfil del hombre tímido ni esquizofrénico, ni al del psicótico, ni al del hombre privado sexualmente, ni al del hombre con esposa o madre dominantes. El prototipo de violador americano es “un jovencito agresivo y hostil que decide ejercer violencia sobre las mujeres” (Brownmiller, 1981: 167). “No hay ningún síntoma que señale a un violador porque cada varón lo es potencialmente” (Mehrhof y Kearon, 1973: 230).

En segundo lugar, los vínculos masculinos juegan un papel muy importante en las violaciones. El estudio de Amir mostró que el 43% de las violaciones ocurridas en Filadelfia entre 1958 y 1960 fueron cometidas en parejas o grupos, negando la idea de que los violadores son delincuentes solitarios. Brownmiller considera que esto dice mucho sobre la naturaleza de la violación:

Cuando los hombres violan en parejas o pandillas, la simple ventaja física de su posición es clara e incuestionable. No se trata del simple triunfo del hombre sobre la mujer. La violación en grupo es el triunfo de los hombres sobre la mujer. Es dentro del fenómeno de la violación en grupo, desposeída de la posibilidad de combate equitativo, donde es más evidente la ideología machista de la violación. La superioridad numérica es prueba de intenciones brutales. También es prueba del vínculo entre los machos [...] y prueba de un deseo de humillar a la víctima que va más allá del acto violatorio, mediante el proceso de asalto masivo anónimo. (Brownmiller, 1981: 178)

Al estudiar las violaciones en Bangladesh y Vietnam, Brownmiller concluyó que los varones, en las guerras, violan en grupos en los cuales se sienten seguros y arropados por el anonimato y por ese ejército de varones con los cuales “tienen un fuerte vínculo masculino” (Brownmiller, 1981: 178). “En las violaciones civiles en grupo, los lazos masculinos funcionan de la misma manera [...]. El acto violatorio en grupo crea entre los hombres una alianza contra la víctima femenina, que se transforma, para sus propósitos, en la mujer anónima” (Brownmiller, 1981: 178). Las violaciones simbolizan el poder del grupo de varones sobre el grupo de mujeres.

Brownmiller considera que “los vínculos entre los hombres surgen de un desprecio a las mujeres, reforzado por la desconfianza.” (Brownmiller, 1981: 184). Estos vínculos masculinos, que ya estudió Millett en sus análisis de las casas de hombres, se refuerzan en cualquier actividad que hagan los varones en grupo. “Compartir una chica entre nosotros, fortalece la noción de masculinidad y poder” (Brownmiller 1981: 184). El estudio de Amir también muestra, como afirma Griffin (1971: 30), que, pese a que cuando se viola en grupo la fuerza es menos necesaria debido a la superioridad numérica, “los grados más excesivos de violencia ocurren en las violaciones en grupo”: la presencia de otros hombres aumenta el sadismo.

A raíz de un estudio llevado a cabo por Blanchard, psicólogo californiano, Brownmiller analiza las declaraciones de varios chicos que han participado en violaciones grupales. Considera que en ellos muchas veces influye la presión del grupo, la competencia por alcanzar la posición de líder o el reconocimiento del líder... Es habitual que haya chicos que no quieren violar pero tengan miedo a las represalias que pueda tomar el grupo si no lo hacen. Como reveló el análisis de las violaciones en guerra, es habitual que estos chicos queden excluidos del grupo (Brownmiller, 1981: 98). El líder, por su parte, suele ser un joven inseguro con necesidad de probar su masculinidad. La masculinidad es vivida como un desafío constante.

El estudio de Amir, en tercer lugar, mostró que el 71% de las violaciones habían sido planeadas, negando la idea de que la violación responde a una especie de impulso sexual masculino incontrolable. En los casos de violaciones en grupo, la coordinación y el planteamiento son necesarios: hay que hablar del lugar, del momento, de cómo se va a conseguir una víctima (Brownmiller, 1981: 173-174)... Del total de las violaciones llevadas a cabo por un solo hombre, tres cuartas partes también fueron planeadas.

También en su momento, diversos estudios mostraron porcentajes sobre en qué lugares sucedían las violaciones. Brownmiller reflexiona que, puesto que la calle, el hogar y el automóvil aparecían como lugares peligrosos, se podían proponer paliativos como poner buenas cerraduras o no caminar sola por la noche, pero que esto no iba a modificar la ideología de la violación. “La violación comienza en el cerebro del violador, y el *lugar* en el que se produzca puede ser irrelevante” (Brownmiller, 1981: 177).

Griffin (1971: 27) critica la idea, socialmente aceptada, de que la violación es parte de la naturaleza y de que lo que se enseña a los hombres es a no violar. La mitología masculina afirma que la violación es una especie de instinto animal en los hombres. Griffin constata que la violación no es universal en la especie humana y que, de hecho, la mayoría de las violaciones no son comportamientos impulsivos sino planeados. El violador no es un hombre que repentinamente sea presa de unas necesidades sexuales incontrolables que la sociedad le impide satisfacer. De hecho, prosigue Griffin, es posible pensar que en la sociedad lo que se aprende precisamente es la violación, y no el control social de la misma. La sociedad premia los comportamientos sexuales masculinos agresivos y dominantes. Así, no es solo que la cultura enseñe a los hombres las bases de la violación, sino que la sociedad, y otros hombres, animan a su práctica (Griffin, 1971: 30).

Margaret Mead, en su estudio *Sex and Temperament*, muestra cómo existen sociedades en que la sexualidad masculina está construida de manera que la violación no es un acto comprensible. Partiendo de esto, Griffin (1971: 27) constata que en la sociedad en que vive la sexualidad masculina está construida de manera que la violación sí es comprensible: se afirma que la violación se debe a que los hombres tienen más necesidades sexuales y a que estas necesidades generan una urgencia incontrolable en ellos que les lleva a violar. La cultura sienta las bases para que se comprenda la agresión de los hombres.

La violación, entonces, es un mecanismo político efectivo. No es un acto arbitrario de violencia de un individuo a otro; es un acto político de opresión (nunca de rebelión) ejercida por miembros de una clase poderosa sobre miembros de una clase sin poder. La violación está sostenida por un consenso en la clase masculina. Es predicada por medios de comunicación controlados por hombres que lo inundan todo con el mínimo disimulo y moderación. Es comunicada a la población masculina como un acto de libertad y fuerza y un derecho masculino que nunca puede ser negado. (Mebrhof y Kearon, 1973: 233)

3.5.4. La justificación social de la violación

3.5.4.1. “Los letales mitos masculinos sobre la violación”

Brownmiller dedica un apartado a “los letales mitos masculinos sobre la violación, los distorsionados proverbios que gobiernan la sexualidad femenina” (1981: 299); mitos y proverbios que identificó en 1975 y que siguen existiendo en la actualidad. Estas creencias, que forman parte de lo que hoy se denomina “cultura de la violación”, tienen una función política: quitan la responsabilidad de la violación al único responsable de la misma, es decir, al varón que viola. Entre estos mitos, Brownmiller destaca los siguientes: “todas las mujeres desean ser violadas”, “no es posible violar a ninguna mujer contra su voluntad”, “se lo estaba buscando”, y “si van a violarte, es mejor que te rejales y lo disfrutes”. Según Brownmiller, la mayor parte de los hombres creen en estos mitos; y, al ser quienes definen la realidad y la cultura, han convencido a muchas mujeres de que son ciertos. “Hacer de una mujer la participante voluntaria de su propia derrota, es tener ganada la mitad de la batalla” (Brownmiller, 1981: 299). Estos mitos tan extendidos “oscurcen deliberadamente la verdadera naturaleza de la violación” (Brownmiller, 1981: 300).

El primer mito, que afirma que “todas las mujeres desean ser violadas”, guarda una estrecha relación con la conceptualización freudiana de la femineidad como intrínsecamente masoquista. La idea de que a las mujeres desean ser violadas, que ha venido desarrollándose a lo largo de la historia, tiene una utilidad política: permite a los varones responsabilizar a las mujeres de la violencia sexual que ejercen contra ellas.

Hay muchos motivos para que los hombres crean que las mujeres desean ser violadas. Como la violación es un acto que los hombres cometen en nombre de su masculinidad, les interesa creer que las mujeres también desean la realización de este acto en nombre de la femineidad. [...] Esta creencia es más que arrogancia insensible; es la creencia en la bondad suprema del poder masculino. (Brownmiller, 1981: 300)

Si todas las mujeres desean ser violadas, ninguna mujer puede ser violada, porque para que algo sea una violación tiene que ir en contra de la voluntad de la mujer. Así, se niega la existencia de la violación. Griffin (1971: 28) afirma que la idea de que las mujeres quieren ser violadas lleva a la idea de que la mayoría de las violaciones son provocadas por la víctima, responsabilizando a las mujeres de la violencia sexual que sufren. Así, del primer mito se extrae el segundo, que afirma que “no es posible violar a ninguna mujer contra su voluntad”, pues la voluntad de las mujeres es ser violadas. Además, según este segundo mito, es imposible violar a una mujer contra su voluntad porque si una mujer realmente no quiere ser violada, puede evitarlo. Esta idea no tiene por objetivo animar a las mujeres a defenderse, sino volver a negar la existencia de la violación: si la mujer no la evita, es que deseaba ser violada. Esto genera una equivalencia entre la falta de una resistencia “suficiente” y el consentimiento. Según este mito, las mujeres son capaces de evitar la violación si realmente no desean ser violadas; por tanto, si son violadas, es que lo desean; y si lo desean, no es violación. Así, se vuelve a encontrar la conclusión de que la violación no existe. Todos estos mitos permiten al varón que viola alegar o incluso creer que la mujer “lo estaba deseando”, o que como “no se defendió suficiente” estaba “dando su consentimiento”; ideas que llevan a la conclusión de que aquello no fue una violación.

A estos dos mitos se les suma la idea de que la mujer “lo estaba buscando”, que permite al violador culpar a la víctima de su propia violación. El estereotipo de la mujer que excita a un hombre y le provoca hasta tal punto que él la acaba violando es parte de este discurso que quita al varón la responsabilidad de la violencia sexual que ejerce. Brownmiller analiza cómo se narran los casos de violaciones en el *Daily News* y muestra cómo muchas veces se hace referencia a la belleza de la víctima, reforzando la idea de que la violación es un crimen pasional que se origina en esa belleza femenina ante la cual el varón no puede contenerse, como si su excitación sexual fuera algo irrefrenable que le posee de manera incontrolable.

El siguiente mito es un consejo para las mujeres: “si van a violarte, relájate y disfruta”. Este mito

[...] desecha deliberadamente la violación física implicada en este acto, minimiza el insulto y desanima con respecto a la resistencia posible. El humorístico consejo de que un violento encuentro sexual que una no ha elegido puede ser divertido si una se deja hacer y suspende sus propios juicios y sentimientos, se predica en base a dos proposiciones: a) lo inevitable del triunfo masculino y b) “todas las mujeres desean ser violadas” (Brownmiller, 1981: 300-301)

A estos mitos hay que sumar los que plantea Griffin (1971: 29): la idea de que cuando una mujer dice que no, en realidad está diciendo que sí; y la idea de que una mujer “decente” siempre comienza diciendo que no, aunque “en el fondo lo esté deseando”, y acaba accediendo tras los esfuerzos y la conquista del varón.

Mehrhof y Kearon (1973: 230-231) también consideran que la violación está socialmente justificada. Entre los argumentos que se emplean para justificarla, destacan algunos que siguen empleándose en la actualidad: que la violación es provocada por

una abrumadora urgencia sexual masculina que necesita ser satisfecha; que la violación surge de la provocación de las mujeres, que son quienes generan esa urgencia sexual en los varones de la que, por tanto, ellas son responsables; que la violación es fruto de una represión sexual social, impuesta por las mujeres y de la que ellas son culpables, en que se limita el derecho masculino a satisfacer sus deseos sexuales; que, debido a esa represión impuesta por las mujeres, el hombre está oprimido y su masculinidad ha sido dañada, y la violación es una expresión de hostilidad contra esa opresión femenina de la que él es víctima y ella culpable. Todas estas ideas, de nuevo, quitan al varón que viola la responsabilidad de haber ejercido dicha violencia, responsabilizando de ella a las mujeres. Destacan también la idea de que el violador está “loco”, idea que despolitiza la violación ignorando el contexto en que se desarrolla. Brownmiller también señala esta última idea, y afirma:

Viendo al violador siempre como un extraño y nunca como uno de ellos, y considerando a la mujer una criatura descuidada y tonta con una desdichada tendencia al vagabundeo, exhortaron, sermonearon y advirtieron a la mujer que se mantuviera cuanto fuera posible lejos de las miradas masculinas. En resumen, le pidieron que no exigiera los privilegios que ellos se reservaban. (Brownmiller, 1981: 382-383)

Brownmiller afirma que los hombres no son indiferentes a la violación: les preocupa mucho que se viole a la mujer que es de “su propiedad”. Por ello crearon leyes que les permitían encerrar a dicha propiedad (la mujer) para “protegerla”, afirmando “que una mujer que no seguía las reglas era responsable de su propia violación” (Brownmiller, 1981: 383). Cuando un varón reconoce la existencia de una violación es porque se ha violado su propiedad; cuando son ellos mismos los acusados, se refugian en las ideas analizadas. Los varones, en tanto que lo que les preocupa de la violación no es que sea un crimen político contra las mujeres, sino la posibilidad de que *sus* mujeres sean violadas, ven siempre al violador como otro y nunca como uno de ellos, pues ellos por definición no pueden violar a su propiedad. Por medio de este mecanismo que convierte al violador en un hombre siempre anónimo, los varones se niegan a asumir la responsabilidad de la violación (Brownmiller, 1981: 385). Muchos varones “*prefieren* ver la violación como un problema de la mujer más que como un problema social que es resultado de una distorsionada filosofía masculina de la agresión” (Brownmiller, 1981: 385), y cargan en ellas la responsabilidad.

La criminología desarrolló el concepto de “víctima catalizadora”, que hacía referencia al estudio de qué comportamientos de la víctima habían podido contribuir a que se diera el crimen. Una consecuencia de este planteamiento era la idea de que, si la víctima se hubiera comportado de otra forma, quizás el crimen no hubiera llegado a darse. Ahora bien: según denunciaron las feministas radicales, muchas acciones que se consideraron catalizadoras eran acciones perfectamente normales. Según la Comisión Nacional sobre Causas y Prevención de la Violencia, en la violación la víctima era catalizadora cuando “aceptó tener una relación sexual, pero se retractó antes del acto o cuando invitó claramente a la relación sexual mediante lenguaje, gestos, etc.” (Brownmiller, 1981: 340). Una vez más, estas ideas responsabilizan a las mujeres de la violencia sexual que puedan haber sufrido. Brownmiller afirma que “no puede haber soluciones privadas al problema de la violación” (1981: 384): la violación es una herramienta política que responde a una estructura social de desigualdad.

En 1974, *The Reader's Digest* publicaba el siguiente texto:

*No difundan el hecho de que viven solas o con otra mujer. En el buzón, y en el listín telefónico, coloquen solo el apellido y la inicial del nombre. Antes de entrar al coche, revisen el asiento trasero y el suelo. Si está sola en un coche, mantenga las puertas cerradas y las ventanillas levantadas. Si piensa que alguien la sigue... no vaya directamente a casa si no hay allí un hombre adulto*³³ (Brownmiller, 1981: 383)

Brownmiller afirma que, paradójicamente, pero de manera coherente con la interpretación patriarcal de las violaciones y con su función política, el mensaje que este tipo de textos transmite es el siguiente: “pese al hecho de que los violadores son hombres, la seguridad de una mujer reside en estar todo el tiempo acompañada por un hombre” (1981: 384). Como mujer, si valoras tu integridad sexual, no esperes la libertad de la que gozan los hombres: para ti, incluso pasear con las ventanas abiertas es arriesgado. Este tipo de consejos animan a las mujeres a “funcionar en un permanente estado de sospecha que se parece bastante a una definición clínica de la paranoia” (Brownmiller, 1981: 384). Estos mensajes, además, alimentan la idea de que es responsabilidad de las mujeres evitar ser violadas limitando sus libertades. En las mujeres que siguen estos consejos, es posible ver cómo

[...] el efecto extremo de la violación sobre la salud mental y emocional de la mujer se ha llegado a cumplir incluso sin el acto. Porque aceptar una carga especial de autoprotección es reforzar el concepto de que las mujeres deben vivir y moverse en el temor y no pueden esperar nunca alcanzar la libertad personal, la independencia y la seguridad de los hombres. (Brownmiller, 1981: 384-385)

3.5.4.2. La “fantasía de la violación”

Brownmiller vuelve a hacerse una pregunta que, en principio, ya había sido respondida: “¿desean las mujeres ser violadas? ¿Reclamamos la humillación, la degradación y la violación de nuestra integridad corporal? ¿Necesitamos psicológicamente ser cogidas, tomadas, ofendidas y abusadas? ¿Debe una feminista plantearse esta cuestión absurda?” (Brownmiller, 1981: 301). Parece, prosigue, que las feministas sí que deben enfrentarse a esta cuestión, pues desde diversos lugares de la cultura popular se sigue transmitiendo la idea de que las mujeres tienen el deseo masoquista de ser humilladas y violadas.

El principio de que las mujeres son masoquistas por naturaleza y adoran “la lujuria del dolor” fue enunciado por primera vez por Freud en un trabajo del año 1924 [...]. Estableció la regla psicoanalítica de que en las mujeres el masoquismo es el estado preferido, una expresión de madurez sexual [...] que proviene de “la situación característica femenina, es decir, su papel pasivo en el coito y el acto de dar a luz”. (Brownmiller, 1981: 303)

³³ El Ministerio del Interior del Gobierno de España, en el año 2014, bajo el título “prevención de la violación”, publicó en su página web una serie de “consejos” que debían seguir o “precauciones” que debían tomar las mujeres si querían evitar ser violadas que siguen exactamente el mismo esquema que estas, publicadas en 1974. Todas estas ideas que quitan la responsabilidad de la violación al hombre y responsabilizan a la mujer, analizadas por las feministas radicales, siguen presentes en la actualidad. Por ello, los análisis y argumentos de las feministas radicales siguen siendo pertinentes y necesarios en la actualidad.

Desde el psicoanálisis se ha considerado que niñas y mujeres tienen la fantasía inconsciente de ser violadas, una fantasía en que se mezclan el miedo y el placer. Brownmiller argumenta que las niñas y las mujeres tienen razones objetivas para temer a los varones violentos, y que eso puede venirles a la cabeza; pero afirma que eso no es una fantasía de violación.

Es importante distinguir entre las fantasías violatorias inconscientes, que según los freudianos abundan en los sueños de las jovencitas, y las fantasías violatorias conscientes, los sueños diurnos deliberados, sexualmente distorsionados, que sin duda tienen algunas mujeres [...]. La creencia en los sueños de violación inconscientes implica la creencia en un deseo de ser violadas de parte de las mujeres. (Brownmiller, 1981: 309)

Así, Brownmiller niega que la fantasía de la violación exista de manera inconsciente, negando con ello que ser violadas sea un deseo propio de las mujeres. Ahora bien: considera que sí que existe esta fantasía de una manera consciente. Brownmiller va a dar una explicación a su existencia desde el feminismo radical, coincidiendo con una idea que había planteado previamente Griffin: que el mito de que las mujeres desean ser violadas es, en realidad, una fantasía masculina. Son los hombres quienes tienen la fantasía de que las mujeres tengan la fantasía de ser violadas (Griffin, 1971: 27).

Las fantasías sexuales masculinas son totalmente obvias en la cultura popular [...]. Las fantasías sexuales femeninas son muy otra cosa. Muy raras veces se nos ha permitido explorar, descubrir y presentar lo que podrían ser fantasías sexuales diurnas viables [...]. Más bien, nuestras fantasías sexuales femeninas nos han sido presentadas en bandeja de plata por esos mismos hombres que tan amorosamente han trabajado por promover sus propias fantasías. A causa de este desequilibrio cultural deliberado, pienso que la mayoría de las mujeres tienen una fantasía sexual insatisfactoria. Al no tener elección real, las mujeres han sucumbido a la idea masculina de fantasía sexual femenina o se han descubierto incapaces de fantasear en absoluto. Las mujeres que han aceptado las fantasías masculinas, están con frecuencia muy incómodas con ellas, y por una buena razón. Sus contenidos [...] son indudablemente masoquistas. (Brownmiller, 1981: 310)

El hecho de que, a lo largo de la historia, los varones hayan reservado para sí mismos el derecho a tener deseos sexuales, tiene como consecuencia que las fantasías sexuales femeninas son las que los hombres han creado y difundido, por lo que las mujeres acaban deseando lo que los hombres desean que ellas deseen. Así, se enseña a las mujeres a excitarse con la idea de ser violadas (Brownmiller, 1981: 302).

Dada la ideología masculina de la violación (la psicología de masas del conquistador), no podía sino surgir una psicología femenina de la víctima (la psicología de masas de la conquistada). En su exasperación, esta psicosexualidad femenina se complace en la fantasía de la violación. Dicho de otro modo, cuando las mujeres fantasean sobre el sexo, las fantasías son por lo común producto del condicionamiento masculino. (Brownmiller, 1981: 311)

Las mujeres se han visto condicionadas a aceptar las fantasías masculinas como propias. Al ser una fantasía masculina el ejercer violencia sexual contra las mujeres, el forzarlas o humillarlas, las mujeres, en algunos casos, pueden llegar a fantasear de manera consciente con ser víctimas de violencia sexual, con ser forzadas o humilladas. Llegar a fantasear con la propia violación es parte del masoquismo en que se instruye a las mujeres (Brownmiller, 1981: 311-312), de la mencionada “mentalidad de víctima”.

Como los hombres controlan las definiciones de sexo, a las mujeres les quedan opciones más bien pobres. O bien tratamos de encontrar goce y estímulo sexual en el tipo de fantasía pasiva/masoquista que los hombres nos han preparado para tener, o rechazamos estas fantasías envasadas como enfermizas y permanecemos sin fantasías, o buscamos un sueño diurno privado, más original, menos dañino. Pienso que las fantasías son importantes para el goce del sexo, pero es rara la mujer que puede derrotar a la cultura y conseguir un estímulo imaginativo no-explotador, no-sadomasoquista y no conectado con el poder. (Brownmiller, 1981: 311)

Brownmiller añade que, al responder esa “fantasía de la violación” al reparto de papales propio del patriarcado, y al existir en las mujeres como fruto de una construcción masculina y no como parte de su naturaleza, dicha fantasía puede ser destruida por el feminismo (Brownmiller, 1981: 310). La afirmación masculina de que las mujeres tienen la fantasía inconsciente de ser violadas alimenta los peligrosos mitos que han sido estudiados: que las mujeres desean ser violadas; que, por tanto, las violaciones no existen; y que, al ser la fantasía de la violación algo inconsciente, las mujeres “lo estaban buscando” aunque no se hayan dado cuenta, o “lo han provocado” aunque después lo nieguen, ideas que los varones utilizan para no hacerse cargo de la violencia sexual que hayan ejercido.

3.5.4.3. “El mito del violador heroico”

Brownmiller afirma que existe una ideología masculina que sitúa a los torturadores, violadores y asesinos de mujeres como héroes. Las emociones que despiertan estos personajes en hombres y en mujeres son muy diferentes: las mujeres no pueden dejar de identificarse con las víctimas; los varones sienten una profunda atracción hacia estos personajes.

No hay a través de la historia tema que atrape la imaginación masculina con mayor constancia y menor honor que el mito del violador heroico. Así como el hombre conquista al mundo, conquista también a la hembra. A través de las edades, la conquista imperial, los hechos de valor y las expresiones de amor han corrido parejas con la violencia hacia las mujeres, en pensamiento y en acto. (Brownmiller, 1981: 277)

La violación heroica sería la toma de la mujer como botín del guerrero, una unión entre masculinidad, logro, conquista y violación (Brownmiller, 1981: 278). Los varones hacen canciones, películas y libros en que exaltan la figura del violador heroico, lo cual banaliza la terrible realidad que hay detrás: violaciones y asesinatos de mujeres que

funcionan a modo de amenaza, produciendo miedo a todas ellas. A raíz de todas estas manifestaciones culturales, se ha dicho que en las violaciones colectivas, los varones pretenden “desafiar la maquinaria del mundo”: muchos de estos hombres han sido tomados como modelos mitificados de la transgresión del orden establecido, convirtiéndose en iconos de izquierdas (Brownmiller, 1981: 285-286). “Los modernos defensores de la violación heroica están en todas partes” (Brownmiller, 1981: 293): desde intelectuales que abogan por una teoría política de la violación insurreccional, hasta productores de cine, músicos, poetas... Lawrence, Miller y Mailer serían algunos ejemplos.

Brownmiller, basándose en estudios de distintas antropólogas y antropólogos, analiza cómo se han empleado o se emplean las violaciones en otras culturas. Margaret Mead estudió casos en que se empleaba la violación comunitaria para forzar a la sumisión a las esposas o como método para castigar a las mujeres promiscuas. En otros grupos se consideraba la violación a “malas mujeres” (divorciadas o sin protección masculina) como una aventura grupal para los varones. Robert F. Murphy encontró culturas en que se empleaba la violación en grupo como mecanismo de control social, contra las mujeres que se alejaban de los papeles sexuales que les correspondían, que eran promiscuas o tomaban la iniciativa en las relaciones sexuales; comportamientos reservados para los hombres que, al ser ejercidos por las mujeres, suponían una amenaza para ellos. En estos casos se consideraba que ese comportamiento era un delito público contra toda la comunidad y todos los varones debían castigarla (Brownmiller, 1981: 272-273). La violación ha sido un castigo impuesto y llevado a cabo por los hombres contra las mujeres que no se adaptaban a las normas de su género, a la pasividad o a la sumisión. Así, la violación se ha mostrado como algo funcional para el mantenimiento del orden social.

3.5.5. La educación de las mujeres en la “mentalidad de víctima”

“Cualquier mujer puede ser víctima de una violación. Factores tales como la extrema juventud, la edad avanzada, los problemas físicos y el estilo virginal no son necesariamente disuasivos ni hacen a una mujer impermeable al asalto sexual” (Brownmiller, 1981: 334).

Brownmiller considera que “las mujeres son entrenadas para ser víctimas de violaciones” (1981: 297): se las educa, desde pequeñas, en lo que denomina la “mentalidad de víctima”.

Simplemente aprender la palabra “violación” es instruirse sobre la relación de poder existente entre machos y hembras. Hablar de violación, aunque sea con una risa nerviosa, es aceptar el status especial de víctima de la mujer. Cuando somos niñas, escuchamos los susurros: las niñas son violadas. No los niños. El mensaje es claro. La violación tiene algo que ver con nuestro sexo. La violación es algo espantoso que les sucede a las mujeres: es la oscuridad en lo alto de las escaleras, el abismo indefinible que está a la vuelta de la esquina, y a menos que vayamos con cuidado puede ser nuestro destino. (Brownmiller, 1981: 297)

Griffin (1971: 26) afirma que el ambiente hace que las mujeres sepan, desde niñas, que el mundo no es un lugar seguro para ellas. La violación entra en la conciencia de

las niñas, ya desde que son pequeñas, de manera imperceptible. “Antes de aprender a leer, hemos sido adoctrinadas con una mentalidad de víctima” (Brownmiller, 1981: 297). Para ilustrar cómo se adoctrina a las niñas en esa mentalidad de víctima, Brownmiller (1981: 298-299) analiza diversos cuentos infantiles en que se educa a las niñas en la mentalidad de víctima, en que se les dice que ellas están indefensas. Caperucita roja es una metáfora de una violación: si andas sola por el bosque puede comerte el lobo, incluso aunque estés con otra mujer como la abuelita; la única salvación posible es que tengas suerte y un hombre te saque de la tripa del lobo. La Bella Durmiente está inmóvil cien años hasta que la despierta el príncipe: lo único que ella puede hacer es permanecer ahí, hermosa y pasiva, y el único que puede despertarla es un varón. Lo mismo le ocurre a Blancanieves en su ataúd, o a Cenicienta para salir de su entorno. La sexualidad femenina queda definida como hermosa y pasiva, únicamente. El príncipe llegará, y si el que llega es el lobo, debes quedarte inmóvil hasta que llegue el príncipe a salvarte, porque el lobo es más fuerte que tú. No ocurre así con los cuentos para niños: Jack mata gigantes, Pedro acaba con el lobo y los tres cerditos no temen al gran lobo feroz y desarrollan estrategias para que no les haga daño.

Griffin (1971) realiza un análisis similar. Afirma que socialmente se considera que, en el pasado, los hombres violaban a las mujeres, y que una ventaja de la civilización moderna para las mujeres es la caballería de los hombres. Ahora bien: esta caballería la obtienen las mujeres que adoptan los valores de la castidad, de la virginidad, de la monogamia... Si la mujer es casta antes del matrimonio, los caballeros protegerán su castidad. Así, lo que se intenta controlar no parece tanto el comportamiento masculino, sino el femenino (Griffin, 1971: 31).

Como ironía final, el mismo sistema de valores sexuales del que deriva la caballería también ha dado a las mujeres un código de comportamiento no escrito, llamado feminidad, que hace a la mujer femenina la víctima perfecta de la agresión sexual. (Griffin, 1971: 33)

Adaptarse a esa feminidad incluye evitar desarrollar la musculatura o el interés en la autodefensa, ponerse zapatos que impiden correr, faldas que impiden dar zancadas largas... El canon de belleza que se dice que es atractivo en las mujeres es precisamente aquel que les dificulta defenderse de las agresiones (Griffin, 1971: 33). Brownmiller coincide en este análisis:

Él ha sido estimulado desde su niñez a criar músculos y fortalecer sus puños. A ella la han animado a valorizar la piel suave, las muñecas delgadas, las piernas y muslos poco musculados. A él, la ropa le permite una movilidad máxima. Sus zapatos son fuertes, los tacos gruesos le dan poder. Las ropas de ella impiden, por diseño, los movimientos libres, y el material frágil con que están hechas aumenta su vulnerabilidad. (1981: 346)

La feminidad además incluye ser sumisa y dar autoridad a la fuerza masculina (Griffin, 1971: 33). Los varones, cuando van a violar, emplean la fuerza o la amenaza de la fuerza. Para la mujer, “la demostración de fuerza es el primer requisito del comportamiento masculino frente al cual se le ha enseñado desde la infancia a ceder. No está preparada para la lucha. La femineidad la ha entrenado para perder” (Brownmiller,

1981: 346). Ante la fuerza o la amenaza de la fuerza, lo que más bloquea a las mujeres no es la posible diferencia de estatura y de peso, que influye tanto física como psicológicamente; lo que más les bloquea es esa actitud mental aprendida hacia la fuerza.

La ventaja psicológica de que gozan los hombres en una situación caracterizada por la agresión sexual es mucho más importante para el resultado final que su mayor tamaño y mayor peso. Ellos saben que saben luchar, porque han sido entrenados y estimulados a usar sus cuerpos de manera agresiva y competitiva desde la infancia. A las niñas, por el contrario, se les enseña a desdeñar el combate físico y la competencia deportiva sana, porque esas actividades amenazan seriamente la convención social de lo que es apropiado, señorial femenino. [...] En consecuencia, no es sorprendente que la mayor parte de las mujeres enfrentadas con la agresión física cedan y sufran una parálisis de la voluntad. Hemos sido entrenadas para llorar, para engatusar, para suplicar, para buscar un protector masculino, pero nunca hemos sido entrenadas para luchar y ganar. (Brownmiller, 1981: 386)

La pasividad, cualidad también propia de la feminidad, impide a las mujeres expresarse de manera libre sexualmente y considerar sus posibilidades de defenderse a sí mismas, lo cual les insta a buscar un hombre que las proteja. Así, se enseña a las mujeres a sentir miedo y a ser incapaces de defenderse, lo cual les llevará a buscar la caballerosidad masculina; y a ser sexualmente pasivas, lo cual les llevará a merecerla (Griffin, 1971: 33). Irónicamente, se enseña a las mujeres a sentir miedo de los hombres; un miedo que solo se alivia encontrando la protección de uno de ellos.

A la mujer pasiva se le enseña a verse a sí misma como impotente, incapaz de actuar, incapaz incluso de percibir, no autosuficiente en ningún sentido y, finalmente, como el objeto y no el sujeto del comportamiento humano. En este sentido, la mujer es privada de su estatus como ser humano. No es libre para ser. (Griffin, 1971: 33)

Sumada a esta belleza y pasividad de la víctima transmitida ya desde los cuentos, la leyenda y la tradición han mitificado en las violaciones a la mujer hermosa que muere, no a la mujer fuerte que se defiende. Una buena heroína es la que acaba muerta: el enfrentamiento físico y la victoria son propias de los varones e incompatibles con la feminidad. “Aprendemos que el sacrificio de la vida es el testimonio más perfecto del honor y la integridad de una mujer” (Brownmiller, 1981: 315). La iglesia, en el siglo II, comenzó a promover un modelo virginal que implicaba la castidad y la defensa de la fe. Se elevó a la santidad a diversas mujeres por haber sido violentamente asesinadas, por haber sido mártires vírgenes, por la pureza de sus vidas, por haber elegido el martirio antes que el contacto sexual o el matrimonio con un pagano... Se mostró como modelo de santidad a mujeres que “prefirieron” el asesinato a la violación o que prefirieron el suicidio a la pérdida de su virginidad o su “castidad”. “Mucho más irresistible que la atrocidad masculina, ha sido la leyenda de la mártir virgen cuyo valor inspirativo consiste en ser hermosa, casta y estar muerta” (Brownmiller, 1981: 319-320).

El atractivo sexual de una mujer, para los hombres, depende de su capacidad de parecer vulnerable: “para las mujeres la vulnerabilidad estaba inextricablemente ligada al atractivo sexual” (Brownmiller, 1981: 321).

Nuestro atractivo para los hombres, nuestra calidad de sexualmente deseadas, está en proporción directa con nuestra capacidad para hacer el papel de víctimas. Este no es un simple juego que las mujeres deben jugar para atrapar y conservar a un hombre; es una práctica de toda la vida incorporando el papel del berido ambulante. Jugar a la hermosa víctima [...] va hasta el propio centro de nuestra sexualidad [...]. Se necesita mucha preparación para desempeñar el papel de trofeo capturable, y se nos enseña mucho por el camino. (Brownmiller, 1981: 320)

El papel de la víctima, al que todas las mujeres se ven dirigidas, implica parecer indefensas, inofensivas, incapaces, pasivas. Las mujeres tienen que transmitir que han sido heridas o que pueden ser heridas con facilidad. Como apunta Griffin (1971: 35), parte de la dignidad humana es ser capaz de defenderse a una misma. Brownmiller coincide: “lo que las mujeres necesitan es un entrenamiento sistemático en la autodefensa desde la infancia, de modo que pueda superarse la inhibición proveniente de la prohibición” (1981: 387).

3.5.6. El criterio empleado para juzgar un caso de violación: la ausencia de resistencia de las mujeres como consentimiento

Brownmiller afirma que, a lo largo del tiempo, la violación ha cambiado: el violador ya no pretende hacerse con una esposa, ni asegurar nada relacionado con la descendencia o con la herencia:

El suyo es un acto de conquista momentánea, no un enfoque práctico a la posesión y el control. La ventaja económica de la violación es un concepto olvidado [...]. Lo que queda es [...] una expresión breve de poder físico, un proceso consciente de intimidación, una invasión sexual brutal, fea, de posibles efectos psicológicos duraderos en todas las mujeres. (Brownmiller, 1981: 363)

“Según el FBI, la violación es ‘uno de los crímenes menos denunciados, debido sobre todo a miedo y/o vergüenza por parte de la víctima’, y una violación de cada cinco o posiblemente una de cada veinte son realmente denunciadas” (Brownmiller, 1981: 165). Tanto Brownmiller como Millett (2010: 101-102) consideran que es imposible averiguar la dimensión real de las violaciones, dado que dicha violencia ha ido acompañada (y sigue yendo acompañada) de una sensación de vergüenza en las mujeres que la han sufrido y han sobrevivido, de manera que muchas de ellas lo mantienen en silencio.

La realidad es que las mujeres victimizadas siempre han sido reacias a denunciar el crimen [...] por miedo a la publicidad, por esa compleja moral doble que hace que una mujer se sienta culpable, y hasta responsable, de cualquier acto de agresión sexual cometido en su contra. (Brownmiller, 1981: 372)

Además, muchas mujeres no denuncian las violaciones porque saben que es probable que no se las crea. Por ello, las estadísticas disponibles sobre violaciones no son fiables. La mentalidad policial, según Brownmiller, niega la violación. En las comisarías

solían tomarse las denuncias de violaciones como infundadas cuando había una relación previa entre violador y víctima, más aún si la relación era íntima. Ante estos casos, se solía decir que la mujer se había arrepentido después de haber mantenido relaciones sexuales, pero que no había habido violación. Era más posible que se tuviera en cuenta una denuncia si no había pasado mucho tiempo desde la violación, si había sido perpetrada por un extraño y si este había empleado armas o violencia.

Como los hombres hacen las leyes, el miedo masculino a los falsos cargos de violación aparece reflejado en ellas. Se dificulta la creencia en el testimonio de la víctima, se alude a su comportamiento sexual anterior, se generan conceptos difíciles de probar (como el carácter moral, el miedo, el consentimiento, la voluntad, la resistencia...), se admiten pruebas de relaciones sexuales anteriores entre el agresor y la víctima como motivo para no creer a la mujer que denuncia, o sobre los relaciones sexuales previas entre la víctima y otros hombres en otros momentos de su vida, o sobre la apreciación que tuvieran en el vecindario sobre la reputación de la víctima...

Las mujeres que antes del acto estuvieron bebiendo con el acusado, las mujeres que fueron "ligadas", las que conocían de antes al acusado y aquellas cuya historia sexual pasada podía denominarse "promiscua", fueron consideradas por los jurados como mujeres que aceptaron un riesgo indebido y que no se merecían moralmente una condena por violación. (Brownmiller, 1981: 360)

Ahora bien: la vida sexual previa del denunciado, aunque tuviera denuncias o condenas por violación, podía no ser admitida como prueba. Brownmiller afirma que, dado que para juzgar al acusado, no se está estudiando su conducta, sino la de ella, parece que la juzgada en los casos de violación es la víctima y no el acusado. En los juicios sobre violaciones, se alude constantemente al comportamiento de la víctima para juzgar si el varón violó o no violó. Eso no pasa en otros delitos. (Brownmiller, 1981: 360).

El miedo de los varones a ser denunciados por violación falsamente ha hecho que se emplee el concepto de consentimiento como método para averiguar si ha habido o no realmente una violación. Se ha aceptado que había habido una violación si se consideraba que la víctima había ofrecido una resistencia *suficiente* y si había sido necesario que el varón hiciera uso de la fuerza o de la amenaza de hacer uso de la fuerza para poder superar esa resistencia de la mujer (Brownmiller, 1981: 368). Ahora bien: si se consideraba que la resistencia de ella no había sido suficiente y él no había tenido que hacer uso de la fuerza o amenazar con hacer uso de la fuerza para acceder sexualmente al cuerpo de ella, se consideraba que había habido consentimiento por su parte y, por tanto, que la denuncia era falsa. Así, la falta de resistencia de la mujer o la consideración de que esa resistencia había sido "insuficiente" era interpretada como sinónimo de consentimiento. "La violación es el único crimen violento en el cual se espera o solicita de la víctima que resista" (Brownmiller, 1981: 346).

Brownmiller apunta que, en el caso de los robos, no se pide a la víctima que pruebe que se ha intentado resistir: se da por hecho directamente que una persona no quiere ser robada. En el caso del robo, puede llegar a aconsejarse a la víctima que no se resista para evitar sufrir una violencia mayor. En el caso de la violación, para que se considere

que realmente ha habido una violación, es necesario que la mujer demuestre que se ha resistido de todas las maneras posibles y que, aun así, no ha podido evitar ese acceso del varón a su cuerpo. Como muestra Brownmiller, se ha llegado a ensalzar la imagen de la mujer que, ante una violación, se resiste tanto que acaba siendo asesinada.

En una denuncia por violación, la mujer tiene que probar que hubo una violencia tan intensa como para que cualquier resistencia que ella pusiera fuera insuficiente para evitar la violación cuando, en una violación, la violencia es parte intrínseca del acto en sí, sin necesidad de añadidos (Brownmiller, 1981, 369).

La razón real de la eterna confusión de la ley sobre qué constituye un acto de violación y qué un acto sexual mutuamente consentido, es la presunción cultural subyacente de que el papel masculino natural es el de proceder agresivamente en dirección al objetivo, mientras que el papel femenino natural es “resistir” o “someterse”. Y así, para proteger los intereses masculinos, la ley procura calibrar el comportamiento de la víctima durante la ofensa, en la creencia de que la fuerza o la amenaza de recurso a la fuerza no es concluyente en sí misma. (Brownmiller 1981: 370)

Así, no se cree directamente a la mujer que denuncia una violación porque existe un nivel de agresividad masculina en el acto sexual que está socialmente normalizado y que no hace que ese acto sea considerado violento. ¿Cómo demostrar, entonces, que ese acto denunciado como violación no fue deseado y consentido por la mujer, y que realmente fue violación? Si ella intentó resistirse y él tuvo que emplear una violencia mayor que la que se considera “normal” en el acto sexual. Para que un acto *sexual* sea considerado violación, la agresividad en sí misma no basta: tiene que ser una agresividad mayor de la socialmente aceptada y tiene que haber habido resistencia por parte de la mujer.

Finalmente, lo que se evalúa realmente a la hora de averiguar si ha habido o no una violación es la resistencia de la víctima. También “se escudriña su historia sexual pasada con la teoría de que se relaciona con su ‘tendencia a consentir’ o de que refleja su credibilidad, su veracidad, su predisposición a decir la verdad o a mentir” (Brownmiller, 1981: 371). En los juicios sobre violaciones se juzga moralmente la vida sexual de la mujer, basándose en todos los mitos e ideas analizadas que se emplean justificar la violación, para decidir finalmente si el comportamiento del hombre fue o no fue una violación. Así, “las leyes de la violación son diseñadas para proteger a los hombres contra las acusaciones de violación” (Mehrhof y Kearon, 1973: 232).

3.6. Las primeras críticas a la pornografía y la prostitución

Brownmiller, tras su profundo estudio sobre la violación, se posiciona de manera tajante con respecto a la pornografía y la prostitución: “estar contra la pornografía y la tolerancia de la prostitución es fundamental en la lucha contra la violación” (Brownmiller, 1981: 375). La argumentación es clara:

Una vez que aceptamos como verdad fundamental que la violación no es un crimen de lascivia incontrolable, impulsiva e irracional, sino un acto deliberado, hostil y violento, de degradación y posesión de parte de un presunto conquistador, acto pensado para someter e inspirar

miedo, debemos buscar aquellos elementos que en nuestra cultura promueven y valoran esas actitudes; que ofrecen a los hombres, y en especial a los hombres adolescentes e impresionables que forman la población potencialmente violatoria, la ideología y estímulo físico para cometer esos actos de agresión sin tener conciencia, en su mayor parte, de que han cometido un crimen digno de castigo, y no solo un error moral. El mito del violador heroico que transpira masculinidad, desde el seductor acreditado hasta el hombre que “toma lo que quiere cuando lo quiere”, es inculcado en los niños desde el momento en que descubren que ser un hombre significa tener acceso a ciertos misteriosos ritos y privilegios, que incluyen el derecho a comprar el cuerpo de una mujer. Cuando los jóvenes aprenden que las mujeres pueden comprarse por un precio y que los actos sexuales tienen precios establecidos, ¿cómo no van a sacar entonces la conclusión de que lo que puede comprarse puede también tomarse sin la cortesía implícita en una transacción económica? (Brownmiller, 1981: 376)

Así, Brownmiller parte de la constatación de que la violación es una violencia política, remitiéndola a la supremacía masculina y la subordinación femenina, y considera que hay que analizar qué elementos de la cultura colaboran con la reproducción de las causas de este tipo de violencia. Entre ellas, señala a la pornografía y la prostitución, que siguen transmitiendo a los varones la idea de que tienen derecho a acceder sexualmente a los cuerpos de las mujeres y de que la masculinidad está relacionada con la capacidad de imponerse sobre las mujeres. Las feministas radicales criticaron la pornografía y la prostitución por colaborar con la reproducción de la violencia sexual contra las mujeres.

El problema no es que la polarización de los “roles” (hombre como actor; mujer como espectadora) y las descripciones exageradas del cuerpo femenino como objeto sexual pasivo sean simplemente “minimizadores” para la dignidad de la mujer, o que esas descripciones no proporcionen modelos a las niñas, sino que el sexismo cultural es una forma de degradación femenina empleada para halagar el ego masculino ofreciendo “pruebas” de su superioridad natural (y de la inferioridad femenina) en todos los niveles posibles. (Brownmiller, 1981: 374)

3.6.1. La pornografía y la violencia sexual

“Las sociedades patriarcales suelen relacionar la crueldad con la sexualidad”, afirma Millett (2010: 102). Las fantasías sexuales que se pueden observar en la pornografía muestran esta relación entre sexualidad y crueldad. Ahora bien: los papeles de la crueldad vienen repartidos de antemano: el macho es el sádico, el dominante; la hembra es la masoquista, la dominada, la víctima (Millett, 2010: 103). Cuando es un varón quien disfruta del papel masoquista, se considera que tiene una homosexualidad latente, dado que estaría representando el papel “femenino”. Por ello, esta unión entre sexualidad y crueldad es una muestra de la política sexual. Sobre este punto, Brownmiller coincide con Millett: en la pornografía se exalta la violencia ejercida por los varones sobre las mujeres.

Dentro del mundo heterosexual, en el que habita por elección la mayoría de nosotros, los hombres exaltan la violencia sexual a nivel de ideología sólo cuando las víctimas son

femeninas y los victimarios masculinos. La pornografía hard-core es la manifestación más extrema de este principio. [...] Pero no es necesario buscar el ejemplo extremo para probar este punto. La popularidad de ciertos libros muy ordinarios, de películas y canciones que predicán la violencia contra las mujeres y glorifican al hombre que hace esta violencia, está tan enraizada en nuestra cultura, que podría dedicársele un libro entero a la materia. Es evidente que la percepción femenina de estos mensajes de la cultura y la percepción masculina de los mismos, constituyen dos mundos aparte. (Brownmiller, 1981: 281)

Brownmiller está estableciendo un continuo entre la exaltación de la violencia sexual masculina en la pornografía y la exaltación de la violencia contra las mujeres en otras manifestaciones culturales que están socialmente normalizadas. Las feministas radicales, para explicar esto, dirigen su mirada a los varones: “muchos hombres parecen obtener placer sexual de prácticamente todas las formas de violencia. Cualquiera que sea la motivación, la sexualidad masculina y la violencia en nuestra cultura parecen ser inseparables” (Griffin, 1971: 28). La sexualidad no puede ser separada de la cultura y, en esta cultura, afirma Griffin (1971: 29), el erotismo masculino está ligado al poder. “Esta noción de poder es clave para el ego de los hombres en esta cultura, dado que las dos medidas aceptables de la masculinidad son el poder de un hombre sobre las mujeres y su poder sobre otros hombres” (Griffin, 1971: 35). Así, las feministas radicales vinculan la excitación de los hombres con la violencia y la crueldad a su sensación de superioridad de poder. La violación combina sexo y violencia y a los hombres les excita: la idea de que a las mujeres les gusta ser violadas es una fantasía masculina que muestra esa excitación ante la violencia sexual.

Las reacciones emocionales suscitadas en el patriarcado por los actos de violencia cometidos contra la mujer suelen traducir una curiosa ambivalencia. [...] Atrocidades excepcionales [...] pueden suscitar escándalo e indignación (hasta cierto punto, hipócritas), pero también, a otro nivel, una reacción en masa de efervescencia placentera. En tales ocasiones, se llegan incluso a oír algunos comentarios masculinos que denotan envidia o regocijo. Ante la índole sádica de las fantasías públicas que más agradan a las audiencias masculinas en los medios pornográficos o semipornográficos, cabe suponer, en las respuestas de dichas audiencias, cierto grado de identificación. (Millett, 2010: 102-103)

Millett identifica de manera muy rigurosa una característica del patriarcado: los varones disfrutan (aunque deban mostrar cierta repulsión, tal vez fingida) con algunos tipos de manifestaciones de violencia contra las mujeres. Este tipo de agresiones suponen “un acto ritual dotado de efectos catárticos” (Millett, 2010: 103): los varones extraen de ellas sensación de dominación o supremacía. Aunque ellos no hayan estado implicados en semejantes brutalidades, como esa violencia responde a la política sexual, a la supremacía masculina y a la subordinación femenina, todos los varones extraen beneficios de ella en tanto que clase dominante. Por el mismo motivo, todas las mujeres saben que a ellas, por pertenecer a esa clase subordinada, podría pasarles, algo en lo que también hace hincapié Brownmiller, en referencia al miedo de las mujeres como mecanismo de control.

Brownmiller (1981: 378) cita el informe de la *President's Commission on Obscenity and Pornography* (Wilson, 1971) en que se sugiere la eliminación de restricciones legales a la

pornografía. Este informe muestra que el 90% de la pornografía es para hombres heterosexuales y el otro 10% para homosexuales; y que lo que la pornografía ofrece es el cuerpo femenino desnudo y actos ejercidos sobre él. Afirmo además que, al ser la pornografía para los varones, este material muestra las preferencias del hombre de clase media americano, siendo la homosexualidad y la zoofilia extraños pero el lesbianismo bastante común (Brownmiller, 1981: 281). Brownmiller añade que, según los estudios de Kinsey, el 77% de los hombres se excitan con la pornografía, mientras que el 68% de las mujeres no solo no se excitan, sino que sienten desagrado y ofensa (1981: 378-379).

El desagrado profundo que sentimos la mayoría de las mujeres cuando vemos pornografía, desagrado que, increíblemente, ya no está de moda admitir, proviene, creo, del conocimiento profundo de que nosotras y nuestros cuerpos están siendo desnudados, expuestos y distorsionados para halagar esa “estima masculina” que obtiene su chispa u sentimiento de poder considerando a las mujeres como juguetes anónimos u jadeantes, juguetes de adultos, objetos deshumanizados para ser usados, abusados, rotos y descartados. Por supuesto, esta es también la filosofía de la violación. (Brownmiller, 1981: 379)

Las mujeres sienten desagrado cuando ven pornografía porque la pornografía está utilizándolas como objetos sexuales, cosificándolas y, por tanto, degradándolas, para ofrecer al varón el placer de la dominarlas en el terreno de la sexualidad, haciendo con sus cuerpos cualquier cosa que a él le produzca placer y permitiéndole obtener sensación de superioridad. Esta cosificación de las mujeres y el placer de los varones de dominarlas se dan también en la violencia sexual. La filosofía de la pornografía y de la violencia sexual, afirma Brownmiller, es la misma.

El placer del varón de dominar a las mujeres en el terreno de la sexualidad por medio de su deshumanización está íntimamente ligado a la humillación de las mujeres. Millett señala que, en muchos casos, el placer de humillar a las mujeres en esas prácticas sexuales es mayor que el placer sexual en sí mismo; un factor que también analizaba Brownmiller en su estudio de las violaciones. “Como ocurre en *Historia de O* y en la mayoría de las producciones pornográficas ‘exóticas’ [...], el castigo de la víctima no consiste esencialmente en su dolor físico, sino en la humillación que se inflige a su albedrío y a su dignidad” (Millett, 2010: 489).

En la pornografía no puede haber “igualdad”, ni equivalente femenino, ninguna vuelta de tuerca en nombre de la diversión. La pornografía, como la violación, es una invención masculina destinada a deshumanizar a las mujeres, a reducir a la hembra a un objeto de acceso sexual, no a liberar la sensualidad de la inhibición moralista o parental. La materia prima de la pornografía siempre será el cuerpo femenino desnudo, con los senos y los genitales expuestos, porque según lo decidió el hombre, su cuerpo desnudo es la “vergüenza” de la hembra, sus partes privadas la propiedad privada del hombre, mientras que las partes privadas de él son el antiguo, sagrado, universal, patriarcal instrumento de su poder, su fuerza sobre ella.

La pornografía es la esencia de la propaganda antifemenina. (Brownmiller, 1981: 379)

Brownmiller señala que tanto la pornografía como la violación tienen su origen en el deseo masculino de deshumanizar a las mujeres, por lo que en la pornografía no puede haber igualdad. Los proveedores de pornografía saben que la pornografía *hard core* no es celebración de la libertad sexual, sino “una explotación cínica de la actividad sexual femenina mediante el artificio de transformar esta actividad, y en consecuencia a todas las mujeres, en algo ‘sucio’” (Brownmiller, 1981: 37).

Brownmiller afirma que, tradicionalmente, quienes se han opuesto a la pornografía lo han hecho desde el cristianismo, el conservadurismo y la derecha. Desde estos sectores ideológicos, se ha criticado la pornografía por ser sexo explícito, y no, como las feministas radicales, por reproducir la ideología de la violación. Ahora bien: se tiende a pensar que todo discurso que critique la pornografía responde a esa motivación (el hecho de que sea sexo explícito); y, por tanto, toda crítica a la pornografía es tachada de moralista y de conservadora e identificada con las ideologías cristianas y de derechas. Partiendo de esta idea, cualquier discurso que defienda la pornografía, queda identificado como liberal, moderno y progresista. Pero, como afirma Brownmiller, la pornografía parte de la idea puritana de que las mujeres y su sexualidad son algo vergonzoso, y por ello, es imposible que se convierta en un elemento para la libertad sexual. El discurso que defiende la pornografía no tiene en cuenta los derechos de las mujeres.

La pornografía ha quedado en la actualidad tan oculta detrás de una pátina chic en nombre de la libertad de expresión que han llegado a confundirse sin remedio importantes distingos entre libertad de expresión política (una necesidad democrática), honesta educación sexual para los niños (un bien social) y sucias obscenidades (la devaluación deliberada del papel de la mujer a través de descripciones obscenas y distorsionadas). Parte del problema reside en que aquellos que tradicionalmente se han opuesto a la pornografía son con frecuencia la clase de gente que se estremece ante la sola mención de un tema sexual. [...] A causa de que los lineamientos de lucha fueron mal trazados hace mucho tiempo, antes de que existiera un movimiento femenino operante, las fuerzas antipornográficas parecen ser, en su mayor parte, religiosas, sureñas, conservadoras y de derechas, mientras que las fuerzas propornografía se identifican con lo oriental, el ateísmo y el liberalismo. (Brownmiller, 1981: 377-378)

Brownmiller considera que desde el liberalismo no se da importancia a los derechos de las mujeres y que, desde sus filas, tras la revolución sexual, existe el miedo a la etiqueta de puritanismo. “Cuando se trata del tratamiento de las mujeres, la conciencia liberal permanece inflexible, se rehúsa a conmovirse, porque el pecado de parecer antiguo o remilgado en la edad de la llamada revolución sexual es la peor de las ofensas” (Brownmiller, 1981: 381).

Estar contra la pornografía y la tolerancia de la prostitución es fundamental en la lucha contra la violación, y si esto enoja a una gran parte de la población liberal, yo discutiría a mi vez la comprensión política de estos liberales y su verdadera preocupación por los derechos de las mujeres. (Brownmiller, 1981: 375)

3.6.2. La prostitución y la violencia sexual

Brownmiller señala que la idea de que existe una relación entre prostitución y violación no es nueva: los hombres han planteado a lo largo de la historia que la manera de controlar las violaciones era “asegurar el rápido acceso a los cuerpos femeninos mediante un precio razonable, legalizando la prostitución de modo que el impulso masculino puede satisfacerse con rapidez, eficacia y un mínimo de molestia” (Brownmiller, 1981: 377). La experiencia ha demostrado que esto no es cierto: cuando los americanos llegaron a Vietnam y se institucionalizó la prostitución, transmitiendo la idea de que los cuerpos de las mujeres no eran solo la recompensa del guerrero sino parte de las necesidades diarias de los soldados, no se acabó con las violaciones (Brownmiller, 1981: 89).

Según mi opinión, la experiencia del ejército americano en Vietnam, donde los burdeles para los GI eran oficiales y hasta se incorporaban a las zonas de recreación de la base, debería probar de manera concluyente que la posibilidad de contacto sexual a bajo precio no frena la decisión de violar. (Brownmiller, 1981: 377)

La idea de que el acceso sencillo a la prostitución disminuiría las violaciones parte de considerar que la violencia sexual responde a un impulso natural e incontrolable de los varones. Las feministas radicales, apoyándose en hechos como el mencionado, demostraron que esta idea es falsa: la violencia sexual responde a la política sexual, al patriarcado, al deseo de los hombres de situarse por encima de las mujeres, y no a que la excitación masculina sea irrefrenable.

Pero mi horror ante la idea de la prostitución legalizada no proviene del hecho de que no funcione como freno de la violación, sino que institucionaliza el concepto de que es derecho monetario del hombre [...] conseguir acceso al cuerpo de la mujer, y que el sexo es un servicio femenino que no debe negársele al macho civilizado. La perpetuación del concepto de que el “poderoso impulso masculino” debe ser satisfecho de inmediato por una cooperante clase de mujeres, apartadas y autorizadas a hacerlo, es parte de la psicología de masas de la violación. Ciertamente, hasta que llegue el día en que la prostitución sea totalmente eliminada (milenio que no arribará hasta que los hombres, que son quienes crean la demanda, y no las mujeres, que la satisfacen, sean procesados por la ley), la falsa idea del acceso sexual como inherente al poder masculino y privilegio suyo continuara alimentando la mentalidad violatoria. (Brownmiller, 1981: 377)

Brownmiller argumenta que el problema principal de la legalización de la prostitución es que dicha legalización llevaría implícita la afirmación de que los varones tienen derecho a satisfacer sus deseos sexuales por medio del acceso a los cuerpos de las mujeres a cambio de dinero. Esta idea, que también parte de la afirmación de que el deseo sexual masculino es un impulso irrefrenable, colabora con la reproducción de la violencia sexual. Hasta que la ley, prosigue Brownmiller, no castigue a quienes crean la demanda (los varones), la idea de que estos “necesitan” acceder a los cuerpos de las mujeres y, por ello, tienen derecho a hacerlo, seguirá reproduciendo la “mentalidad violatoria” o, en otras palabras, la “cultura de la violación”. Esta idea no es compatible

con la igualdad. En palabras de Brownmiller: “si las mujeres van a ser lo que creemos que somos –socias iguales–, entonces el intercambio sexual debe realizarse como acto de deseo mutuo” (1981: 366).

Las feministas radicales coinciden en poner el foco en el comportamiento sexual masculino, el único responsable de la violencia sexual y, por tanto, el único cuya modificación puede acabar con dicha violencia. Afirman que la violencia sexual responde al deseo de los varones de sentirse superiores a las mujeres y, en esa medida, al patriarcado. Por ello, consideran que no es posible erradicar la violencia sexual sin abolir el patriarcado:

No seremos libres hasta que la amenaza de la violación y la atmósfera de violencia se terminen, y para acabar eso la naturaleza del comportamiento masculino debe cambiar. Pero la violación no es un acto aislado que pueda eliminarse del patriarcado sin el fin del propio patriarcado. [...] Las reformas no pueden acabar con la violación. Como expresión simbólica de la jerarquía de los hombres blancos, la violación es el acto quintaesencia de nuestra civilización (Griffin, 1971: 35)

CAPÍTULOS 4, 5, 6 Y 7:

*Las Guerras del porno*³⁴

³⁴ En el presente trabajo de investigación se considera, con Amorós, que conceptualizar es politizar y que, para el feminismo, es de gran importancia conceptualizar bien. Conceptualizar bien este debate no solo es relevante para esta tesis doctoral, sino para la lucha feminista contra la violencia sexual contra mujeres y niñas. Lo que está en juego en el mismo es dónde situar la línea que separa lo que es violencia sexual de lo que es sexo no violento. Con el objetivo de conceptualizar correctamente, en esta tesis doctoral se denominará a este debate “Guerras del porno” y no “*Sex Wars*” o “Guerras del sexo”. Denominar a este debate “Guerras del sexo” es asumir que este debate fue sobre sexo y, por tanto, que un posicionamiento consistía en estar a favor y otro en estar en contra del sexo; y, como va a analizarse en profundidad en los próximos cuatro capítulos, esta terminología no se adapta a la realidad de dicho debate, sino que ya supone un posicionamiento en el mismo. Este debate no fue sobre “sexo”: fue sobre la desigualdad de poder y la violencia en y a través del sexo, y sobre si era conveniente asumir y normalizar esa desigualdad de poder y esa violencia en y a través del sexo simplemente como “sexo”, o si, por el contrario, era conveniente realizar un análisis político de la desigualdad de poder y la violencia en y a través del sexo, siguiendo a las feministas radicales, y luchar contra la reproducción de las mismas en este terreno. En este debate hay dos posicionamientos: el primero, que parte del análisis del feminismo radical, fue desarrollado por el lesbianismo político y el feminismo antipornografía; el segundo es la teoría *queer*.

CAPÍTULO 4

El lesbianismo político

4.1. El nacimiento del lesbianismo político

Las feministas radicales pusieron en el centro de su teoría la conceptualización de la sexualidad como un terreno político en que se reproducían las relaciones de poder del patriarcado. Esta conceptualización de la sexualidad dio lugar tanto al lesbianismo político o feminismo lesbiano (Puleo, 2005: 43) como al feminismo antipornografía.

En los grupos de autoconciencia, las feministas radicales se dieron cuenta de la prevalencia de la violación, del incesto, del acoso, de la coacción... “se dieron cuenta de que la violencia masculina era parte de la estructura de las vidas de todas las mujeres a través de la experiencia de primera mano y del miedo crónico” (Bronstein, 2011: 38). Al darse cuenta de que la violencia sexual masculina era una epidemia, la analizaron “de forma revolucionaria como herramienta política que solo algunos hombres usaban, pero que les beneficiaba a todos porque mantenía a las mujeres con miedo, asustadas y dependientes de la protección masculina” (Bronstein, 2011: 39).

El miedo a la violencia sexual masculina, paradójicamente, llevaba a las mujeres a emparejarse con un hombre para que las protegiera, forzándolas de alguna manera a la heterosexualidad y al matrimonio, instituciones que mantenían los privilegios masculinos y la subordinación femenina. Las lesbianas políticas partieron de este planteamiento y, profundizando en el análisis de la violencia sexual que habían hecho las feministas radicales, en primer lugar, analizaron la sexualidad masculina como una construcción basada en la dominación y, en segundo lugar, señalaron la heterosexualidad como una institución patriarcal, identificándola como una de las fuentes principales de opresión de las mujeres³⁵. Las lesbianas políticas buscaron nuevas formas de vivir la sexualidad que les permitieran alejarse de la sexualidad masculina y de la construcción patriarcal de la sexualidad. Esta búsqueda les llevó a desafiar el imperativo de la heterosexualidad y a considerar que el amor entre mujeres era un acto político revolucionario.

Las feministas radicales de los grupos de autoconciencia dedicaron mucho tiempo a la necesaria tarea de analizar las formas en que los hombres controlaban a las mujeres por medio de las instituciones que estaban organizadas alrededor de la heterosexualidad, especialmente el matrimonio, la familia y la sexualidad, pero también el trabajo, las

³⁵ La crítica feminista radical que hicieron las lesbianas políticas a la heterosexualidad como institución e ideología que creaba y mantenía la supremacía masculina y la subordinación de las mujeres fue la base teórica sobre la que se construyeron la teoría y el movimiento antipornografía.

escuelas y la ley. Sus discusiones, en muchos casos, se centraron en buscar estrategias que permitieran mejorar las relaciones entre varones y mujeres, tanto en la sexualidad como en otros terrenos, asumiendo la heterosexualidad. Entre 1968 y 1970, las lesbianas que participaban en los grupos de autoconciencia no dijeron que eran lesbianas: temían dejar de ser aceptadas y apoyadas por las demás mujeres (Bronstein, 2011: 52).

Con el paso del tiempo, las lesbianas comenzaron a frustrarse: no solo porque sentían que tenían que ocultar su lesbianismo, sino porque se dieron cuenta de las mujeres heterosexuales, en las reuniones, dedicaban gran parte del tiempo a resolver los problemas que tenían con los varones; problemas que, según pensaron las lesbianas, dejarían de tener si dejaran de mantener relaciones con ellos. A raíz de esto, algunas lesbianas del movimiento afirmaron que las mujeres heterosexuales podían librarse de la opresión de la heterosexualidad escogiendo el lesbianismo y alejando a los hombres de sus vidas.

El análisis de la heterosexualidad como la principal fuente de opresión de las mujeres abrió paso al desarrollo del lesbianismo político. “El lesbianismo político, que conllevó la redefinición del lesbianismo como una elección política más que estrictamente sexual, comenzó a dominar la política del feminismo radical a principios de 1970” (Bronstein, 2011: 52). Las mujeres comenzaron a dirigir su atención emocional y erótica a otras mujeres, negándose a reproducir los privilegios masculinos en sus relaciones personales y desafiando la dominación masculina.

El feminismo lesbiano comenzó a ganar visibilidad en el movimiento cuando las feministas desafiaron las ideas establecidas a cerca del coito heterosexual. Koedt, una de las fundadoras de *New York Radical Feminists*, escribió en 1970 el ensayo titulado *El mito del orgasmo vaginal*, que será analizado más adelante, donde afirmaba que la única parte del cuerpo capaz de producir un orgasmo a las mujeres era el clítoris, y no la vagina. Esto dejaba claro que los varones eran completamente innecesarios para el placer sexual de las mujeres. Las mujeres, se volvieran o no lesbianas, se dieron cuenta de que podían mantener relaciones sexuales satisfactorias sin los varones, y “comenzaron a plantearse el rechazo deliberado al coito, a las relaciones sexuales con varones, y a las cargas ideológicas y prácticas que acompañaban a las relaciones heterosexuales” (Bronstein, 2011: 53).

A principios de la década de 1970, las lesbianas entraron de manera masiva en el movimiento de liberación de las mujeres, y el tema del lesbianismo comenzó a ganar protagonismo. Las lesbianas, previamente, habían estado militando en dos lugares diferentes: en el movimiento por los derechos de los hombres gays y en NOW. Las que habían estado en el movimiento por los derechos de los hombres gays, habían acabado desilusionadas por el tratamiento hostil que habían recibido. Tras los disturbios de Stonewall, en 1969, muchas lesbianas se unieron al movimiento por los derechos de los gays y lucharon con ellos, pensando que, al no sentir estos atracción sexual hacia las mujeres, serían capaces de establecer relaciones más igualitarias con ellas. Pronto se dieron cuenta de que la socialización de los hombres gays no era mejor que la de los hombres heterosexuales en lo tocante a las relaciones de poder con las mujeres: encontraron el mismo machismo que había hecho a las feministas radicales abandonar los grupos de la Nueva Izquierda (Bronstein, 2011: 53-54). Los varones definían la agenda política y esperaban que las lesbianas no hablaran de las opresiones específicas a las

que se enfrentaban por ser mujeres. Las lesbianas se dieron cuenta de que su opresión en tanto que mujeres era tan fuerte como su opresión en tanto que lesbianas.

Las lesbianas que venían de NOW también estaban desilusionadas por el rechazo que habían recibido en tanto que lesbianas por parte de las feministas heterosexuales que lideraban esta organización. Betty Friedan dijo que el lesbianismo era una “amenaza lavanda” (“*lavender menace*”) que podía poner en juego la legitimidad de la organización en sí misma y de todas las reivindicaciones del movimiento. Desde el miedo a que se desacreditara su lucha, las líderes heterosexuales de NOW dejaron de lado el tema del lesbianismo. Poco después, varias mujeres dimitieron de sus cargos por el trato que se había dado a las lesbianas. Las lesbianas desafiaron la lesbofobia de las líderes y abandonaron NOW.

Rita Mae Brown, mujer lesbiana que había militado en NOW en Nueva York, dejó de ser parte de la organización en 1970 debido al rechazo que había sufrido. Después, se unió a un grupo de autoconciencia afiliado a un grupo de feministas radicales de Nueva York, Redstockings, donde el tema del lesbianismo tampoco fue bien recibido. Decidió organizar un movimiento feminista lesbiano que desembocó en la creación de una nueva organización, llamada Radicalesbians. Las integrantes de Radicalesbians hicieron del lesbianismo el asunto político centra del feminismo. En 1970, escribieron el primer gran manifiesto del feminismo lesbiano, titulado *The Woman-Identified Woman*, en el que defendieron que el lesbianismo era el medio más lógico de resistencia y de lucha contra el patriarcado. Este texto hizo que todas las feministas reconsiderasen su idea del lesbianismo (Rapp, 2004: 1). Comenzaba con la conocida frase: “¿Qué es una lesbiana? Una lesbiana es la rabia de todas las mujeres condensada hasta el punto de explosión”.

En el *Second Congress to Unite Women*, en mayo de 1970, Brown y cuarenta mujeres del grupo Radicalesbians se hicieron con el escenario vistiendo camisetas moradas con las palabras “Lavender Menace” pintadas. Repartieron su manifiesto *The Women-Identified-Women* y dialogaron durante horas sobre la heterosexualidad obligatoria y sobre el lesbianismo como forma de expresión sexual y como opción política legítima. Durante los dos días del congreso hubo debates y talleres sobre lesbianismo (Rapp, 2004: 2). Desde este momento, a principios de la década de 1970, el lesbianismo político y su manifiesto transformaron el feminismo radical.

Las feministas radicales abandonaron la heterosexualidad en masa, llevando a la invención de la “lesbiana política”, una mujer tan comprometida con la libertad de todas las mujeres que tomaba la decisión consciente de elegir el lesbianismo como forma de vida, privando a los hombres de su apoyo sexual, social y emocional. (Bronstein, 2011: 39)

El lesbianismo político permitió a las mujeres buscar la coherencia entre sus vivencias personales y su posicionamiento político: se convirtió en una opción válida para todas las mujeres que quisieran dejar de priorizar a los hombres, desafiando el patriarcado, y comenzar a priorizar a las mujeres, aunque no hubieran sentido atracción sexual hacia ellas previamente. Esta visión reducía el componente sexual del lesbianismo en favor de su componente político revolucionario. Las integrantes de Furies, un colectivo separatista lesbiano formado en 1971, siguieron esta línea de pensamiento. Consideraban que “el lesbianismo no es una cuestión de preferencia sexual, sino más

bien una elección política que toda mujer debe tomar para poder identificarse como mujer y así terminar con la supremacía masculina” (Berson, 1975: 11). Todas las mujeres, también las feministas heterosexuales, podían convertirse al lesbianismo, cortar sus relaciones con los hombres escapando de su propia opresión en el patriarcado y declarando su solidaridad política a las demás mujeres. La idea de que “toda mujer podía ser lesbiana” afirmando su independencia sexual y política con respecto de los hombres y rechazando cooperar en su propia opresión y en el mantenimiento de un sistema político que oprimía a todas las mujeres tomó fuerza entre las feministas radicales.

El feminismo lesbiano recibió varios tipos de críticas. Una de ellas fue que la clase y la racialización no se estaban teniendo en cuenta como ejes de opresión, y que muchas mujeres no blancas, ya fueran lesbianas o heterosexuales, no podían renunciar de la misma manera que las mujeres blancas a sus vínculos emocionales, políticos y sexuales (si los tenían) con los hombres de su grupo, ni los consideraban opresores en la misma medida que a los hombres blancos (Bronstein, 2011: 56).

Otra de las críticas que recibió el lesbianismo político fue debido a que algunos grupos expresaron su rechazo a las mujeres que mantenían sus relaciones con los hombres, independientemente de su compromiso con el movimiento. Las feministas heterosexuales luchaban por el feminismo desde una posición heterosexual y heterosocial, “lo que significaba confrontar a los hombres todos los días, obligándoles a cambiar sus formas sexistas y enseñándoles a ver y tratar a las mujeres como iguales” (Bronstein, 2011: 58). Desde algunos sectores separatistas del feminismo lesbiano, se insistía en que las mujeres sólo tenían que vivir, trabajar y tener intimidad con mujeres. Afirmaban que las relaciones heterosexuales, en la medida en que reproducían los privilegios de los hombres y su poder, reproducían el patriarcado; y, en ese sentido, reproducían la opresión no solo de la mujer de la relación, sino de todas las mujeres. Si bien esto no significaba que las mujeres heterosexuales fueran directamente responsables de la existencia y la reproducción del patriarcado, las lesbianas políticas separatistas consideraban que las mujeres no solo podían, sino que *debían* ser lesbianas, cortar sus vínculos con los varones para negarse a reproducir su poder, y dedicar sus energías a las mujeres. Debido a esto, muchas feministas radicales heterosexuales que decidieron mantener sus relaciones con los hombres se sintieron rechazadas. Las lesbianas políticas hicieron a las feministas heterosexuales mirar sus vidas desde una perspectiva crítica, siendo conscientes no solo de cómo les oprimía la heterosexualidad, sino también de los privilegios que podían obtener al unirse a los hombres.

Koedt (1973b) afirmó que las lesbianas políticas estaban haciendo un mal uso del argumento de que lo personal es político. Consideró que este argumento debía servir para que las mujeres pudieran hacer un análisis político de sus vidas, pues muchas de las experiencias que vivían como si fueran estrictamente individuales, en realidad no lo eran. Antes de que existiera esa posibilidad, las mujeres no podían ver la opresión que compartían con otras mujeres en tanto que mujeres. Según Koedt (1973b: 255-256), las lesbianas políticas emplearon mal este argumento, afirmando que la vida privada de las mujeres era propiedad política del movimiento, y pasando de discutir sobre las estrategias políticas del feminismo a discutir sobre la vida privada de las mujeres.

A raíz de estos debates, muchas feministas radicales heterosexuales que mantuvieron sus relaciones con los hombres abandonaron el movimiento. Algunas de ellas sentían que, si no elegían el lesbianismo, estaban oprimiendo a sus compañeras y no merecían seguir participando en esos grupos. El feminismo radical y el lesbianismo político se unieron hasta tal punto que, en 1975, la mayoría de las feministas radicales se identificaban como lesbianas (Bronstein, 2011: 59).

La tensión entre las feministas radicales lesbianas y las feministas radicales heterosexuales continuó creciendo. Más adelante, ambos grupos se unieron contra el enemigo común: la violencia de los hombres contra las mujeres. De esa unión nacerá el feminismo antipornografía.

Otro problema al que se enfrentaron las lesbianas políticas fue que algunas mujeres que habían sido lesbianas desde hacía más tiempo no quisieron establecer vínculos con las lesbianas políticas por miedo a que estas, en algún momento de su vida, retomaran sus relaciones con los hombres (Bronstein, 2011: 57).

Otra de las críticas, que está en el origen de las Guerras del porno y que será estudiada con detenimiento en el capítulo seis, fue llevada a cabo por lesbianas que se identificaban como tal en base a sus deseos sexuales. Durante la década de 1970, la mayoría de las lesbianas compartían los valores feministas que van a ser analizados en este capítulo. Esta situación cambió en la década de 1980, a raíz de una polémica profunda sobre el significado del lesbianismo. En esta polémica se enfrentaron la definición del lesbianismo propuesta por las lesbianas políticas, que va a ser analizada en este capítulo y la definición del lesbianismo propuesta por la sexología, basada en una supuesta “diferencia sexual”, que será analizada en el capítulo seis. A raíz de esta polémica, muchas lesbianas reivindicaron el modelo sexológico del lesbianismo que desde el feminismo lesbiano se había tratado de erradicar. Esto les llevó a unirse a la política y a las prioridades desarrolladas por el movimiento de los hombres gays, que entraba, como se analizará al final de este capítulo, en contradicción directa con las ideas del feminismo lesbiano (Jeffreys, 1996: 12-14). Las lesbianas que asumieron el modelo del lesbianismo de la sexología afirmaron que la idea del lesbianismo del feminismo lesbiano dejaba de lado el componente sexual, reivindicando únicamente su componente político, y tacharon a las lesbianas políticas de “antisexo”, uno de los nuevos peores insultos tras la etapa conocida como “revolución sexual”. Para poder comprender en profundidad este debate, es necesario, en primer lugar, analizar las propuestas del feminismo lesbiano o lesbianismo político.

4.2. La heterosexualidad como institución política

4.2.1. La sexualidad es política

El análisis político feminista de la sexualidad que comenzaron las feministas radicales fue seguido posteriormente por el lesbianismo político. Las lesbianas políticas mantuvieron la idea de que los actos sexuales no son actos independientes del contexto sociocultural y político, sino que son actos que están atravesados por relaciones de poder. La idea de que la sexualidad masculina se había construido como una forma

de dominación fue desarrollada por estas mujeres que continuaron afirmando que la sexualidad era política y que el feminismo debía analizar la sexualidad como un ámbito en que se reproducen las relaciones de poder que establece el patriarcado.

El texto *Love your enemy? The debate between heterosexual feminism and political lesbianism*, publicado en 1981 por *Leeds Revolutionary Feminists*, una organización feminista de Reino Unido fundada en 1977 a la que perteneció Sheila Jeffreys, comienza planteando una respuesta a la pregunta “¿qué papel juega la sexualidad en la opresión de las mujeres?”:

Solo en el sistema de opresión que es la supremacía masculina el opresor invade realmente y coloniza el interior del cuerpo de la oprimida. Todos los comportamientos sexuales están connotados con el dominio y la sumisión, el poder y la falta de poder, la conquista y la humillación. La sexualidad bajo la supremacía masculina tiene una importancia muy especial cuando toda referencia sexual, toda broma sexual, toda imagen sexual, sirve para recordar a la mujer que su centro está invadido y al hombre, su poder. ¿Por qué todo este escándalo en nuestra cultura con respecto al sexo? Porque es específicamente a través de la sexualidad como la opresión fundamental, la de los hombres sobre las mujeres, se mantiene. (Leeds Revolutionary Feminists, 1981)

Para el feminismo lesbiano, la sexualidad es política, y la sexualidad heterosexual no es solo una de las instituciones por medio de las cuales se reproducen las relaciones de poder, sino el terreno principal. Para el presente trabajo de investigación es relevante estudiar el análisis que el lesbianismo político hizo de la construcción de la sexualidad masculina y de sus vínculos con la desigualdad, la dominación y la violencia. Como afirma Frye (1983: 173):

Las lesbianas están en una posición en que pueden ver cosas que no pueden ser vistas desde dentro del sistema. Lo que las lesbianas ven es lo que les hace lesbianas, y su ver es el motivo de que tengan que estar excluidas.

4.2.2. La heterosexualidad es una institución política

Las lesbianas políticas analizaron las diversas instituciones patriarcales que controlaban la vida de las mujeres. Entre ellas, destacaron la maternidad y el matrimonio (es decir, la familia patriarcal) y la explotación económica, que habían sido previamente analizadas por las feministas radicales; a ellas añadieron la heterosexualidad obligatoria (Rich, 1996: 16; Frye, 1983: 108).

Según las lesbianas políticas, la heterosexualidad y la homosexualidad no son simplemente dos maneras de vivir la sexualidad. La heterosexualidad es un régimen político, “una herramienta política y social con una función muy concreta [...]: subordinar las mujeres a los hombres” (Gimeno, 2005: 39). Señalar la heterosexualidad como parte de un sistema político es negar que sea simplemente la orientación mayoritaria por naturaleza. Afirmar que la heterosexualidad es la opción mayoritaria por naturaleza es ocultar que tiene una función política, lo cual impide conceptualizarla como

institución fundamental en la reproducción del patriarcado, analizar cómo oprime a las mujeres y desarrollar estrategias para luchar contra ella.

Las lesbianas políticas analizaron la heterosexualidad como la principal institución política sobre la que se asienta el patriarcado. Dado que “sin el principio de la heterosexualidad un varón concreto difícilmente obtendría sin remuneración el conjunto de todos los servicios sexuales, reproductivos, económicos, domésticos y emocionales de las mujeres” (Jeffreys, 1996: 54), la heterosexualidad es la institución directamente encargada de que se reproduzcan los privilegios masculinos y la opresión de las mujeres a nivel micro. La heterosexualidad, por tanto, hace que las diferencias de poder entre hombres y mujeres se reproduzcan en el nivel de las relaciones de pareja, también en el ámbito de la sexualidad, otorgando poder y privilegios a los varones. Si bien lo que oprime a las mujeres es el patriarcado, es por medio de la institución de la heterosexualidad por la que el patriarcado se inserta en la vida de cada mujer individual, haciéndola amar y vincularse a un hombre concreto (Radicalesbians, 1970; Gimeno, 2005).

La pareja heterosexual es la unidad básica de la estructura política de la supremacía masculina. En ella, cada mujer individual pasa a estar bajo el control de un hombre individual. Es mucho más eficiente que mantener a las mujeres en ghettos, lugares de confinamiento o incluso cobertizos en el fondo de los jardines. (Leeds Revolutionary Feminists, 1981)

4.2.3. Las presiones que guían a las mujeres a la heterosexualidad

La heterosexualidad, por tanto, es un régimen político, no es una manera natural de relacionarse. La heterosexualidad se enseña, se induce y se favorece; y se generan formas de castigar la disidencia. Hay muchísimos mecanismos para guiar a las mujeres hacia la heterosexualidad, para que vean esta como la única opción, como la opción natural. Así, es necesario analizar, en palabras de Rich (1996: 22):

[...] las ataduras y sanciones que históricamente han forzado o garantizado el emparejamiento de las mujeres con hombres y obstruido o castigado las parejas de mujeres o la agregación con otras mujeres en grupos independientes [...], las formas ocultas de socialización y las presiones que abiertamente han canalizado a las mujeres hacia el matrimonio y el amor heterosexual.

Si la heterosexualidad fuese natural o beneficiosa para las mujeres en algún punto, todos estos mecanismos no serían necesarios (Gimeno, 2005). “Las presiones ejercidas sobre las mujeres para que éstas adopten la heterosexualidad asisten los propósitos de la supremacía masculina” (Jeffreys, 1996: 54). Estas presiones van “de la esclavitud física literal a la tergiversación y distorsión de las opciones posibles” (Rich, 1996: 24).

4.2.3.1. El poder de los hombres

Rich (1996: 25-26), entre las presiones que guían a las mujeres a la heterosexualidad, hace referencia a ocho manifestaciones del poder masculino en sociedades arcaicas y

contemporáneas que destaca Kathleen Gough en su obra *El origen de la familia*. Aunque esta autora no considere que estos mecanismos estén imponiendo la heterosexualidad, Rich afirma que no son solamente muestras del poder masculino y métodos para mantenerlo, sino que son agrupamientos de fuerzas que van desde la brutalidad física al control de la conciencia y que se han utilizado para convencer a las mujeres de que “el matrimonio y la orientación sexual hacia los hombres son componentes inevitables de sus vidas, por más insatisfactorios u opresivos que resulten” (Rich, 1996: 27). Si se ponen en juego tantos mecanismos para guiar a las mujeres a la heterosexualidad, reflexiona Rich, es porque lo que están intentando evitar supone una gran amenaza. Estas ocho manifestaciones del poder masculino son las siguientes:

En primer lugar, el poder de negar a las mujeres su propia sexualidad, mediante la clitoridectomía y la infibulación; los cinturones de castidad; el castigo del adulterio femenino; el castigo de la sexualidad lesbiana; la negación del placer clitoriano y de la masturbación femenina; los estereotipos del lesbianismo difundidos en diversas manifestaciones culturales; el borrado de la existencia lesbiana... (Rich, 1996: 25).

En segundo lugar, el poder de imponer la sexualidad masculina sobre ellas mediante la violación (incluida violación marital); el incesto; la socialización de las mujeres para hacerlas creer que los hombres tienen derecho a satisfacer sus deseos sexuales accediendo para ello a sus cuerpos; la idealización del amor heterosexual en la mayoría de las manifestaciones culturales; el matrimonio infantil; el matrimonio negociado por otros; la prostitución; el harén; las ideas sobre la frigidez y el orgasmo vaginal; las imágenes pornográficas que afirman que a las mujeres les producen placer la violencia y la humillación... (Rich, 1996: 25).

En tercer lugar, el poder de forzar o explotar su trabajo para controlar su producto mediante la institución del matrimonio; la maternidad como producción gratuita; la segregación horizontal de las mujeres en el trabajo remunerado; el control masculino del aborto, la anticoncepción, la esterilización y el parto; el proxenetismo; el infanticidio femenino... (Rich, 1996: 25).

En cuarto lugar, el poder de controlar o usurpar su descendencia mediante el derecho paterno; el rapto legal; la esterilización obligatoria; el infanticidio sistemático; el uso de la madre como torturadora en la mutilación genital o en el vendado de los pies (o de la mente) de su hija para adecuarla al matrimonio... (Rich, 1996: 25).

En quinto lugar, el poder de confinarlas físicamente e impedirles el movimiento mediante la violación y la amenaza de la misma; el acoso sexual en la calle; el purdah; el vendado de los pies; el atrofiado de las capacidades físicas y atléticas de las mujeres; los tacones y la moda “femenina” en el vestir; el velo; la maternidad como dedicación a tiempo completo en el espacio doméstico; la dependencia económica impuesta a las mujeres casadas... (Rich, 1996: 26).

En sexto lugar, el poder de usarlas como objetos en transacciones entre hombres mediante el uso de mujeres como “regalo”; la dote marital; el proxenetismo; los matrimonios concertados por otros; el uso de mujeres para facilitar los negocios entre

hombres (la figura de la esposa anfitriona, las camareras forzadas a vestirse de manera provocativa, las geisas, las secretarias, las prostitutas kisaeng)... (Rich, 1996: 26).

En séptimo lugar, el poder de limitar su creatividad, mediante las persecuciones de brujas y de mujeres que han intentado vivir de manera independiente de los hombres; la definición de los objetivos masculinos como más valiosos que los femeninos; la restricción de la autorrealización femenina al matrimonio y la maternidad; la cancelación de la tradición femenina... (Rich, 1996: 26).

En octavo lugar, el poder de privarles de amplias áreas de los conocimientos de la sociedad y de los descubrimientos culturales mediante la prohibición de su acceso a la educación; el borrado de las mujeres y las lesbianas en la historia y la cultura; los roles sexuales que alejan a las mujeres de ciencia, la tecnología y otros objetivos considerados masculinos; la vinculación socio profesional entre hombres excluyendo a las mujeres, la discriminación de las mujeres en diversas profesiones... (Rich, 1996: 26). Además de estos mecanismos, las lesbianas políticas analizaron otras estrategias que guían a las mujeres hacia la heterosexualidad.

4.2.3.2. La naturalización de la heterosexualidad

Una de estas estrategias es la naturalización de la heterosexualidad. Las lesbianas políticas afirmaron que la heterosexualidad no es la orientación mayoritaria por naturaleza y que el lesbianismo no es una desviación. Afirmar que la heterosexualidad es natural es afirmar que el lugar asignado a las mujeres dentro de la misma es un lugar natural, y no parte del sistema político de supremacía masculina.

Naturalizar la heterosexualidad no tiene solo la consecuencia de negar que ésta forme parte de un sistema político, sino que, además, hace que las mujeres, de alguna manera, den por hecho que esa es su opción. Tiende a pensarse que la heterosexualidad femenina no requiere de explicación cuando, como analizaron las lesbianas políticas, tiene sentido preguntarse qué lleva a las mujeres a establecer vínculos en que se reproduce su propia subordinación. Naturalizar la heterosexualidad es negar que es “algo que ha tenido que ser impuesto, gestionado, organizado, propagado y mantenido a la fuerza” (Rich, 1996: 35-36). Curiosamente, “es la sexualidad lesbiana [...] la que es percibida como necesitada de explicación” (Rich, 1996: 23) cuando, según las lesbianas políticas, es la mejor opción para las mujeres en un patriarcado. Por ello, las lesbianas políticas afirmaron que es importante cuestionar que la heterosexualidad sea la preferencia sexual de la mayoría de las mujeres por naturaleza, analizar la heterosexualidad obligatoria como institución que afecta a todas las mujeres, y criticar la idea de que la orientación o la preferencia sexual son innatas (Rich, 1996: 18-19).

El lesbianismo político, al afirmar que toda mujer puede ser lesbiana y que además esa es una opción sana para las mujeres, pone en tela de juicio la naturalización de la heterosexualidad, “desenmascarándola como una institución política, con la que se propone acabar en pro de la libertad de las mujeres y de su autodeterminación sexual” (Jeffreys, 1996: 17).

4.2.3.3. La ideología del amor romántico heterosexual

La ideología del amor romántico heterosexual es otra de las grandes presiones que se ejercen sobre las mujeres para que entren en la institución de la heterosexualidad (Rich, 1996). “En la pareja, el amor y el sexo se utilizan para oscurecer las realidades de la opresión, para evitar que las mujeres se identifiquen unas con otras para revelarse, y que identifiquen a “sus” hombres como parte del enemigo” (Leeds Revolutionary Feminists, 1981). La ideología del amor de las mujeres hacia los hombres impide que estas se den cuenta de cómo las relaciones con ellos las oprimen. “El vínculo del esclavo con su dueño se ha confundido con amor. En nombre del amor, la servidumbre complaciente e incondicional se ha promovido como algo que extasía, que lleva a la realización, noble y redentor” (Frye, 1983: 72). Esta ideología es reproducida y transmitida en la gran mayoría de manifestaciones culturales. La construcción de los géneros, además, mantiene el mito de la complementariedad de los sexos. Bronstein (2011: 56) cita a Dworkin, que afirma que “nada es menos una expresión de amor y más una expresión de dominio y control que una relación heterosexual convencional”.

4.2.3.4. El mito del orgasmo vaginal

Pese a su vertiente patriarcal, “la revuelta sexual de los sesenta supuso, sin duda, el inicio de una actitud más abierta y sana y menos sexista hacia el sexo; especialmente por parte de las mujeres” (De Miguel, 2015a: 132). Como relata De Miguel (2015a: 132-133), las mujeres empezaron a ver su cuerpo desde otra perspectiva, dejaron de considerar su sexo y su menstruación como algo sucio e impuro. La obra *Nuestros cuerpos, nuestras vidas* (Colectiva del Libro de Salud de las Mujeres de Boston, 2000), publicado en 1970, que se vendía con un espejo ginecológico, les animaba a conocer sus genitales (De Miguel, 2015b: 26).

Millett hace referencia a estudios científicos que muestran que la mujer posee una capacidad sexual superior a la del varón y que con estimulación clitoriana puede tener varios orgasmos seguidos. Señala que el clítoris es el único órgano específicamente sexual de las mujeres: la vagina es un órgano sexual y reproductivo. Además, el clítoris es el único órgano humano cuya única función es producir placer sexual (Millett, 2010: 220). Por otra parte, la vagina solo tiene tejido erógeno en el tercio inferior y todas las terminaciones nerviosas de la vagina proceden en realidad del clítoris. Por tanto, no existe el orgasmo vaginal. El coito vaginal, con la debida estimulación del clítoris (que puede ser producida por la fricción del pene en el glande del mismo) puede dar lugar a un orgasmo, como cualquier otra práctica en que el clítoris sea estimulado; pero el orgasmo no es vaginal: es clitoriano. Mientras que la potencia sexual del varón es limitada (después del orgasmo necesita un periodo de reposo), la potencia sexual de la mujer parece inagotable desde un punto de vista biológico, aunque entren en juego otros factores como el agotamiento, el estado psicológico, la satisfacción psíquica...

Millett afirma que las presiones de la época han condicionado de forma brutal la sexualidad femenina. Las potencialidades de la misma han quedado ocultas por medio de las restricciones culturales. A las mujeres se les ha impuesto la sexualidad como

un castigo en el espacio doméstico, en un contexto de tareas serviles. Además, en el patriarcado, la mujer queda convertida en objeto sexual y aparece un doble juego por el cual “se la alienta a avergonzarse de su sexualidad, e incluso a padecer por ella, aun cuando no se le permite elevarse por encima de una existencia casi meramente sexual” (Millett, 2010: 223). A raíz de los cambios de la época a la que Millett se refiere como Revolución sexual, las mujeres estaban comenzando a conocer su potencial sexual; pero Freud volvió a relegar la sexualidad femenina a la función de proporcionar a los varones satisfacción y descendencia.

Si bien algunas feministas radicales como Millett habían denunciado previamente las teorías, principalmente freudianas, que castigaban a la mujer que no tenía “orgasmos vaginales” estigmatizándolas como frías, fue el texto de Koedt *El mito del orgasmo vaginal*, publicado en 1970, el que más directamente se enfrentó a estas ideas.

Cuando se discute sobre el orgasmo femenino y la frigidez, se hace una falsa distinción entre el orgasmo vaginal y el clitoriano. La frigidez ha sido generalmente definida por los hombres como la incapacidad de las mujeres para tener orgasmos vaginales. En realidad la vagina no es una zona con mucha sensibilidad y no está hecha para conseguir orgasmos. Es el clítoris el que es el centro de la sensibilidad sexual y el que es el equivalente femenino al pene. (Koedt, 1973c: 198)

Que los orgasmos vaginales no existan explica que tantísimas mujeres hayan sido definidas como frías. Anatómicamente hablando, es imposible que una mujer tenga un orgasmo vaginal. Freud, al conceptualizar la frigidez, no se basó en la anatomía femenina, sino en sus ideas sobre la inferioridad natural de la mujer y sobre los roles sociales y psicológicos que le correspondían por “naturaleza”. Ahora bien: los “expertos”, basándose en estas y en otras ideas falsas sobre la anatomía femenina, afirmaron que todas las mujeres que no tuvieran orgasmos vaginales debían ir a un psiquiatra. Lo que se les decía era que la frigidez se debía a su incapacidad de adaptarse a su rol “natural” como mujeres. El diagnóstico de fría señalaba a la mujer como “mala mujer”, por lo que funcionaba como mecanismo de presión para que las mujeres se adaptaran a los roles femeninos. La supuesta frigidez de las mujeres se debía a que eran neuróticas, egoístas, sexualmente inadaptadas, incapaces de cumplir con su rol como esposas, envidiosas e incapaces de dar el poder a sus maridos (Densmore, 1973: 109).

Koedt (1973c: 198) afirma que la única parte del cuerpo de las mujeres capaz de provocar un orgasmo es el clítoris. El clítoris es el equivalente de las mujeres al pene de los varones: también tiene erecciones y tiene el mismo tipo de estructura que este. Mientras que las funciones de la vagina están principalmente relacionadas con la reproducción (menstruar, recibir al pene, guardar el semen, funcionar de canal en el parto), el clítoris solo tiene la función de dar placer sexual. El interior de la vagina apenas tiene sensibilidad. Esto, prosigue Koedt, lleva a ciertas preguntas interesantes sobre el sexo convencional y sobre el rol de las mujeres en el mismo.

La penetración del pene en la vagina es la práctica principal del sexo heterosexual convencional. Los hombres tienen orgasmos por la fricción del pene con la vagina (no con la zona del clítoris, que es externa y no puede causar la misma fricción que la penetración)

(Koedt, 1973c: 199). El problema, por tanto, no es que las mujeres sean frías: el problema es que las prácticas sexuales heterosexuales están centradas en el placer masculino y no incluyen la estimulación del clítoris. Las mujeres han sido definidas sexualmente por los hombres en términos de lo que daba placer a los hombres: han definido “el” acto sexual como aquello que les daba placer a ellos y han aprendido a vivir todo placer que ellas sientan como algo extra, asumiendo que la sexualidad no es igualitaria y que ellas no tienen derecho al placer sexual (Koedt, 1973c: 204). Esto, afirma Koedt, tiene que cambiar: hay que redefinir la sexualidad, acabar con los conceptos “normales” del sexo y crear unos nuevos que incluyan el placer de hombres y mujeres. “Tenemos que empezar a reclamar que si ciertas posturas sexuales definidas como ‘comunes’ no conducen mutuamente al orgasmo, no van a ser definidas más tiempo como comunes” (Koedt, 1973c: 199).

En realidad, afirma Koedt, tanto hombres como mujeres sabían que el placer de las mujeres residía en el clítoris. Por eso, antes de la penetración y para posibilitar esta, se estimulaba el clítoris de las mujeres para que lubricasen. Se ha denominado a toda estimulación previa a la penetración con el nombre de “preliminar”, un concepto creado para servir a los propósitos masculinos, dado que conceptualiza la penetración como práctica principal, dejando a cualquier otra práctica que pueda incluir la estimulación clitoriana como algo no solo secundario sino que debe ir necesariamente seguido de la penetración.

A algunas mujeres, perfectamente sanas, se les dijo que no estaban sanas sexualmente, por lo que además de no tener placer sexual se culparon a sí mismas. Buscaron cura a un problema que no la tenía porque el problema no existía; pero la buscaron desesperadamente y se culparon por no encontrarla. Sintieron que había algo que estaba mal en ellas: no solo por su incapacidad de tener un orgasmo vaginal, sino por su forma de ser mujeres, dado que el problema se achacaba a sus actitudes y a su forma de vivir, lo que las llevaba a un camino de inseguridad. Se les dijo que ni siquiera el papel que tenían que hacer en la sociedad, el más básico de todos, eran capaces de hacerlo. Muchas mujeres, durante la etapa conocida como “revolución sexual”, seguían lidiando con los hábitos y las culpas que esta situación les había generado (Densmore, 1973: 109). Para Koedt, que se haya convencido a las mujeres de que tenían que tener orgasmos vaginales y de que tenían un problema si no lo conseguían, es explotación sexual (Koedt, 1973c: 199).

Es cierto que algunas mujeres dicen haber experimentado orgasmos vaginales. Esto puede deberse, en primer lugar, a que no han localizado el lugar del que procede el orgasmo. Se puede llegar al orgasmo con una estimulación indirecta del clítoris (por medio de la estimulación de los labios menores o del vestíbulo de la vagina), pero todo orgasmo, en una mujer, es clitoriano. Que afirmen haber experimentado orgasmos vaginales puede deberse, en segundo lugar, al deseo de que su experiencia encaje en el modelo de sexualidad femenina que los hombres han conceptualizado como normal y positivo (Koedt, 1973c: 203). Por otra parte, las mujeres han fingido los orgasmos a lo largo de toda la historia, en primer lugar, para que los hombres no dudasen de sus habilidades y para no dañar su ego; en segundo lugar, para conseguir que el hombre pensara que eran “buenas mujeres”; y, en tercer lugar, para que la penetración acabase cuanto antes.

Koedt (1973c) se hace una pregunta de enorme relevancia: ¿por qué los hombres mantuvieron el mito del orgasmo vaginal? Esta pregunta tiene varias respuestas. En primer lugar, los hombres mantuvieron el mito del orgasmo vaginal porque la práctica sexual más estimulante para ellos es la penetración, y les convenía que las mujeres pensaran que para ellas también lo tenía que ser. En segundo lugar, porque los hombres han definido a las mujeres en función de cómo pudiera beneficiarles a ellos esa definición. En la sexualidad, las mujeres no eran vistas como sus iguales, como personas con deseos y placeres propios, sino como cuerpos a los que el hombre podía acceder si así lo deseaba para obtener placer; por tanto, su propio placer estaba en el centro. En tercer lugar, porque el pene es el epitome de la masculinidad: convertirlo en el centro de toda sexualidad es parte del sistema de supremacía masculina. En cuarto lugar, porque el mito del orgasmo vaginal funcionaba como mecanismo de control: privar a las mujeres de su placer sexual es hacer que sean menos libres y, por tanto, más fáciles de controlar como propiedades.

El texto *El mito del orgasmo vaginal* tuvo importantes consecuencias en el desarrollo del lesbianismo político. Este texto permitió conceptualizar el mito del orgasmo vaginal como parte de las estrategias que guiaban a las mujeres a la heterosexualidad obligatoria. Los hombres habían perpetuado el mito del orgasmo vaginal, en quinto lugar, para asegurar su supuesto derecho de acceso sexual a las mujeres y, en sexto lugar, porque tenían miedo de que las mujeres se dieran cuenta de que eran prescindibles y de perder los privilegios que este mito, y el consecuente mantenimiento de la heterosexualidad obligatoria, les otorgaba. Mantener el mito del orgasmo vaginal les hacía imprescindibles para el placer sexual de las mujeres. Los hombres habían señalado la penetración como práctica sexual principal estableciendo su placer como único placer relevante en la sexualidad, y se lo habían impuesto a las mujeres contra sus propios intereses: se les dijo que la penetración era la práctica sexual con la que ellas tenían que llegar al orgasmo. Que las mujeres lleguen al orgasmo por medio de la estimulación externa del clítoris significa que no necesitan a los hombres para estar sexualmente satisfechas: anatómicamente hablando, las mujeres no tienen motivos para elegir a un hombre como amante en lugar de a una mujer. Descubierta el engaño, los hombres aparecieron como prescindibles para el placer sexual de las mujeres. La sexualidad lésbica se tomó como un ejemplo excelente de la irrelevancia del pene para el placer femenino (Koedt, 1973c: 206). Esta realidad daba miedo a los hombres, pues “el reconocimiento del orgasmo clitoriano es un hecho que amenaza la institución de la heterosexualidad” (Koedt, 1973c: 206), poniendo directamente en peligro los privilegios masculinos. Esta revelación abrió el camino al lesbianismo político. “El mito del orgasmo vaginal fue así una herramienta que los hombres usaron para imponer a las mujeres la ‘heterosexualidad obligatoria’” (Bronstein, 2011: 53).

4.2.3.5. El borrado el lesbianismo de la historia

Rich, en su texto *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana*, afirma que una de las estrategias para guiar a las mujeres a la heterosexualidad ha sido invisibilizar la historia del lesbianismo e invisibilizar el lesbianismo como opción para las mujeres.

Muchos planteamientos afirman que las relaciones heterosexuales son problemáticas para las mujeres, pero no hablan de la existencia lesbiana como alternativa disponible ni definen la heterosexualidad como institución básica de la supremacía masculina (Rich, 1996: 18-19). Tratar el lesbianismo como fenómeno marginal, menos “natural”, o copia de las relaciones heterosexuales u homosexuales masculinas es ocultar a las mujeres el hecho de que el lesbianismo es una opción sana para ellas y dificultar que se hagan conscientes de todas las presiones que les han guiado hacia la heterosexualidad (Rich, 1996: 18).

La existencia lesbiana ha sido vivida sin ningún tipo de conocimiento de tradición, sin continuidad³⁶. Rich (1986) considera que la destrucción de todo lo que documentase la realidad de la existencia lesbiana debe ser comprendida como un medio para conservar la heterosexualidad obligatoria de las mujeres, dado que ha impedido que las mujeres conocieran que el lesbianismo era una alternativa.

Históricamente, las lesbianas han sido consideradas versiones de los varones homosexuales. Como se analizará más adelante, las lesbianas políticas consideran que igualar ambas experiencias debido a que compartan un estigma concreto (la no heterosexualidad) es negar la realidad específica de la opresión de las mujeres en un patriarcado. “Separar a aquellas mujeres estigmatizadas en tanto homosexuales [...] del complejo continuo de resistencia femenina a la esclavitud y vincularlas a un patrón masculino es falsificar nuestra historia” (Rich, 1986: 24).

La identificación con mujeres es una fuente de energía, una fuente de poder femenino, cercenada y liquidada bajo la institución de la heterosexualidad. La negación de la realidad y de la visibilidad de la pasión de las mujeres por mujeres, la elección de alidades mujeres por parte de las mujeres, de compañeras de vida y de comunidad, la obligación de que dichas relaciones sean disimuladas y su desintegración bajo presión inmensa ha significado una incalculable pérdida de poder de todas las mujeres para cambiar las relaciones sociales entre los sexos, para liberarnos nosotras y unas a otras. (Rich, 1986: 32)

Ocultar el lesbianismo como alternativa a la heterosexualidad o presentarlo como algo minoritario es una manera de mostrar la heterosexualidad como la opción natural, generando presión en las mujeres. La existencia lesbiana es el rechazo a un modo de vida obligatorio y es, por ello, un acto de resistencia.

4.2.3.6. “Lesbiana” como etiqueta de castigo y espacio de exclusión

El patriarcado ha estigmatizado el lesbianismo, convirtiéndolo en una etiqueta que ha sido aplicada a las mujeres que no se adaptaban a los roles femeninos de cuidadora y de ama de casa heterosexual. Esto ha funcionado como mecanismo de presión: cuando una mujer no se adaptaba a dichos roles, conocía la amenaza de ser etiquetada como lesbiana y el castigo social que esto conllevaba. “La estigmatización del lesbianismo era un arma poderosa para confinar a las mujeres a la heterosexualidad. La paria

³⁶ En este sentido, son relevantes en la actualidad los trabajos de Capdevila-Argüelles (2013; 2016), que recupera las biografías de diversas mujeres que amaron a mujeres.

lesbiana era el complemento necesario de la entusiasta ama de casa heterosexual” (Jeffreys, 1996: 36). El texto *The Woman-Identified Woman* (Radicalesbians, 1970) afirmaba:

Lesbiana es la palabra, la etiqueta, la condición que mantiene a las mujeres bajo control. Cuando una mujer escucha esta palabra contra ella, sabe que se ha pasado de la raya. Sabe que ha cruzado la terrible frontera de su papel sexual. Ella retrocede, protesta, reformula sus acciones para recibir aprobación [...].

Lesbiana es una etiqueta creada por el hombre para arrojársela a cualquier mujer que se atreva a ser su igual, que tenga la osadía de desafiar sus prerrogativas [...], que tenga la osadía de afirmar la primacía de sus propias necesidades. Que esta etiqueta se aplique a las personas que están activas en el movimiento de liberación de las mujeres, es solamente el episodio más reciente de una larga historia. (Radicalesbians, 1970)

Como en el sistema de supremacía masculina, como se analizará más adelante, no amar a los hombres es la peor de las transgresiones, y los hombres han difundido ampliamente la idea de que las lesbianas no solo no aman a los hombres sino que los odian, el lesbianismo aparece teñido con uno de los peores estigmas.

Como corrobora Koedt (1973b: 246), la palabra “lesbiana” se ha empleado tradicionalmente como insulto contra las feministas. Esto ha sido así porque los hombres han sentido que cuando las mujeres luchaban por sus derechos, les estaban quitando derechos a ellos. En realidad, lo que las feministas les quitaban a los varones luchando por sus propios derechos eran los privilegios que se convertían en opresión para ellas. Los varones han empleado la etiqueta “lesbiana”, connotada con el estigma del odio a los hombres, contra las feministas que, desde esta perspectiva masculina, estaban oprimiendo a los hombres.

4.2.3.7. La dependencia material y económica

A lo largo de la historia, la presión principal que ha guiado a las mujeres a la heterosexualidad ha sido el hecho de que su supervivencia era prácticamente imposible sin un hombre a su lado. Aun así, a lo largo de la historia, a pesar de las dificultades y los castigos, siempre ha habido mujeres que han intentado resistirse y escapar de la institución de la heterosexualidad.

Pese a que la institución de la heterosexualidad y la del matrimonio otorgan privilegios innumerables a los varones y oprimen a las mujeres, y pese a que se ha mantenido a las mujeres en la imposibilidad de sobrevivir económicamente sin un varón a su lado para asegurar que cada una de ellas se encargase de servir a uno de ellos, existe la idea de que son las mujeres las que salen ganando con esa dependencia económica porque tienen a “un hombre que las mantenga”. Una pregunta pertinente sería: ¿quién mantiene a quién y quién depende de quién en realidad? Se dice que son las mujeres las que desean “cazar” un hombre para casarse y formar una familia, y que son los hombres quienes intentan “escapar” de ese destino (Cronan, 1973: 213); pero, tras este estereotipo, se esconde una realidad muy diferente: cuando las mujeres comenzaron a poder sobrevivir sin un

hombre a su lado, muchas rechazaron el matrimonio. Las feministas radicales habían realizado esta crítica al matrimonio, pero sin llegar a la conclusión de las lesbianas políticas: como mujeres, ¿por qué someterse a la heterosexualidad, un régimen de subordinación, cuando deja de ser necesario para sobrevivir? (Gimeno, 2005).

4.3. El potencial revolucionario del lesbianismo político

Partiendo de la crítica a la heterosexualidad como institución que oprime a las mujeres, sometiendo a cada una de ellas a un hombre concreto, y de la identificación de todas las presiones que conducen a las mujeres a la heterosexualidad, las feministas lesbianas desarrollaron una teoría que permitió que el lesbianismo se convirtiera, en primer lugar, en una práctica política revolucionaria, que amenazaba al patriarcado de manera directa y que, si todas las mujeres la elegían, permitiría acabar con el mismo; y, en segundo lugar, en un modo de vida sano para las mujeres, que les alejaba de su propia opresión, que cualquier mujer podía elegir. En ambos sentidos, feminismo y lesbianismo eran dos posicionamientos políticos ante el mundo que estaban íntimamente ligados.

En la filosofía feminista lesbiana, la teoría y la práctica del lesbianismo se construyen a través del feminismo. El concepto feminista de que lo personal es político supone, por lo tanto, un análisis de todos los aspectos de la vida lesbiana en función del proyecto feminista. (Jeffreys, 1996: 15)

4.3.1. El lesbianismo político como estrategia de lucha contra el patriarcado

El lesbianismo político era una amenaza para el patriarcado, “una práctica política que ponía en entredicho la supremacía masculina y la institución básica de la heterosexualidad” (Jeffreys, 1996: 11).

Se trataba de una opción política revolucionaria que, si millones de mujeres la adoptaran, llevaría a la desestabilización de la supremacía masculina, en la medida en que los varones perderían los fundamentos de su poder, sustentado en los servicios domésticos, sexuales, reproductivos, económicos y emocionales desinteresados y no remunerados de las mujeres. Sería la base a partir de la cual podríamos desarmar el poder masculino. Crearía un universo alternativo para la construcción de una nueva sexualidad, una nueva ética, una nueva cultura en contra de la corriente dominante masculina. (Jeffreys, 1996: 11-12)

De esta manera, si las mujeres, como grupo, elegían el lesbianismo, podrían acabar con el sistema de supremacía masculina. El lesbianismo, así, no era solo una opción individual que permitía a las mujeres crear relaciones igualitarias, como se analizará más adelante; sino que era una propuesta política colectiva para luchar contra el patriarcado. Las lesbianas políticas consideraban que si los hombres obtenían sus privilegios por medio de las relaciones heterosexuales, y las mujeres se negaban a participar en ellas, el patriarcado se desestabilizaría.

Frye (1983: 144) afirma que “el estilo, actividades, deseos y valores de las feministas lesbianas están obvia y profundamente en contra de los principios de la cultura de supremacía masculina”: las feministas lesbianas no aman a los hombres, ni reservan para ellos los intercambios significativos de sus vidas; y no solo no odian a las mujeres, sino que mantienen con ellas sus vínculos principales; su cuerpo no es accesible para los hombres, “no se ve a sí misma como un objeto natural para follar y niega que los hombres tengan el derecho o la obligación de follarla” (Frye, 1983: 144).

Nuestra existencia como mujeres no poseídas por los hombres y no accesibles a los penes, nuestros valores y nuestra atención, nuestra experiencia erótica y la dirección de nuestra pasión, nos sitúa directamente en oposición con la cultura de supremacía masculina en todos los aspectos, tanto que nuestra existencia es casi impensable dentro de la visión del mundo de esta cultura. (Frye, 1983: 145)

Las lesbianas políticas son desleales a la supremacía masculina: no quieren mantenerla ni mantener a quienes la mantienen, y su deslealtad es una amenaza directa a la existencia de dicho sistema (Frye, 1983: 171). Se han dado cuenta de que la heterosexualidad las mantiene subordinadas a los hombres, siendo ellos quienes obtienen privilegios en las relaciones con las mujeres, y se han negado a seguir reproduciéndolos. El separatismo lesbiano, que será analizado en profundidad más adelante, fue una estrategia fundamental del lesbianismo político en la lucha contra el patriarcado.

Hay muchos principios de la supremacía masculina a los que las lesbianas políticas son desleales, lo que hace del lesbianismo político una opción revolucionaria que amenaza a la supervivencia del patriarcado. A continuación, se van a analizar dos de esos principios: el amor a los hombres y el desprecio hacia las mujeres. Además de a estos dos, las lesbianas políticas también son desleales a los principios de la sexualidad masculina, a los que se dedicará un apartado más adelante.

4.3.1.1. La negación del amor a los hombres

Amar a los hombres es la norma principal de la cultura de supremacía masculina. La cultura heterosexual masculina es homoafectiva, es una cultura de amor a los hombres. Esto es perfectamente coherente con que sea heterosexual (Frye, 1983: 135), pues los hombres heterosexuales, generalmente, no establecen conexión entre las relaciones sexuales y la emocionalidad. Los varones heterosexuales reservan las emociones que se desarrollan partiendo de la valoración de la otra persona en tanto que persona para otros hombres; lo único que reservan para las mujeres son las prácticas sexuales en que, además, las cosifican, reduciéndolas a sus cuerpos.

Decir que un hombre es heterosexual es decir únicamente que se une en el sexo (follando) únicamente con el (o al) otro sexo, es decir, las mujeres. Todo o casi todo lo que es propio del amor, la mayoría de hombres heterosexuales lo reservan exclusivamente a otros hombres. Las personas a las que admiran, respetan, adoran, reverencian, honran, a las que imitan, idolatran y con las que forman vínculos profundos, a las que están dispuestas a enseñar y de las que están dispuestas a aprender, y cuyo respeto, admiración, reconocimien-

to, honor, reverencia y amor desean... esos son, abrumadoramente, otros hombres. En sus relaciones con mujeres, lo que parece respeto es amabilidad, generosidad o paternalismo; lo que parece honor es eliminación del pedestal. De las mujeres ellos quieren devoción, servidumbre y sexo. (Frye, 1983: 134-135)

Las lesbianas, por su parte, desobedecen el mandato patriarcal del amor a los hombres, y “no amar a los hombres es, en una cultura de supremacía masculina, probablemente el pecado más execrable” (Frye, 1983: 135). El mandato de amar a los varones, en un patriarcado, es tan fuerte, que el no amarles no se concibe simplemente como una falta de interés, sino como un odio directo; de ahí que el lesbianismo muchas veces vaya unido al estigma de odiar a los hombres.

4.3.1.2. La negación del desprecio hacia las mujeres

El desprecio hacia las mujeres es un corolario del amor a los hombres. El odio a las mujeres está tan integrado en esta sociedad que es difícil de percibir con claridad, pero puede observarse en el humor, en el entretenimiento, en la publicidad, en la industria de la moda, en la pornografía heterosexual (y en la llamada “pornografía lésbica”, hecha por hombres y para hombres), en el uso de la palabra “niña” como insulto entre hombres, en los insultos que se emplean contra las mujeres... (Frye, 1983: 136). El odio a las mujeres está en la base de la cultura de supremacía masculina.

Este odio cumple muchas funciones: mantiene a las mujeres apartadas y en una posición de inferioridad con respecto a los hombres, lo que alimenta la fraternidad masculina, y permite a los hombres mantener la ilusión de la superioridad masculina; hace que tanto hombres como mujeres vean a los hombres como los únicos seres humanos dignos de amor; impide que las mujeres se amen a sí mismas y dificulta que amen a otras mujeres; impide que aparezcan vínculos de sororidad y que las mujeres se identifiquen unas con otras, lo que podría llevarlas a identificar su opresión y rebelarse contra ella. Las lesbianas políticas no solo se negaron firmemente a odiar a las mujeres, sino que, en una cultura que les enseñaba a despreciarlas y a despreciarse a sí mismas por ser mujeres, presionándolas para que enfocasen su amor y sus energías hacia los hombres y evitando que se unieran entre ellas y se rebelasen contra el sistema que las oprimía, decidieron amar a otras mujeres, alejarse de los hombres y negarse a reproducir sus privilegios.

4.3.2. El lesbianismo político como opción sana para las mujeres

Las feministas lesbianas consideraban que el lesbianismo era un lugar privilegiado y estratégico no solo para luchar contra el patriarcado, sino para poder vivir sus vidas de una manera más sana y menos desigual. Su proyecto era dedicar sus energías, sus cuidados y su amor a otras mujeres en vez de emparejarse con varones y otorgarles los privilegios que este tipo de unión conllevaría para ellos. El lesbianismo político pretendía un cambio radical en las relaciones (también sexuales) de las mujeres, que dejarían de ser con hombres y de estar basadas en su subordinación para pasar a ser con otras

mujeres y a estar basadas en la igualdad, colaborando a su vez con la destrucción del patriarcado. Esta era una opción que, al alejarlas de la heterosexualidad, las alejaba también de una de las formas en que el patriarcado opera y oprime a las mujeres en su vida diaria. El lesbianismo se convirtió en una forma de negarse a ser oprimida. Las mujeres que escaparon de la heterosexualidad por medio del lesbianismo buscaban también una mejor calidad de vida. Así, durante estos años, muchas mujeres optaron por el lesbianismo como una alternativa consciente a su propia subordinación en la heterosexualidad, convirtiendo el lesbianismo no solo en una opción política de lucha, sino en un modo de vida sano para ellas.

Estábamos construyendo un nuevo universo feminista. A partir de la autoconciencia, en un ambiente de gran optimismo, redefinimos el lesbianismo como una saludable elección para las mujeres, basada en la autoestima, el amor por otras mujeres y el rechazo de la opresión masculina. Toda mujer podía ser lesbiana. (Jeffreys, 1996: 11-12)

El lesbianismo político, además, permitía a las mujeres sentir que vivían de manera coherente con el feminismo. Quienes elegían ser lesbianas desde el feminismo se deshacían de la sensación de contradicción existente en sus vidas al compatibilizar el implicarse en la lucha por la liberación de las mujeres, sabiendo que su opresión se reproducía fundamentalmente por medio de la heterosexualidad, y el vivir en el ámbito privado dedicando a un varón concreto su amor y sus energías.

Sí, es mejor ser lesbiana. Las ventajas incluyen el placer de saber que no estás sirviendo directamente a los hombres, vivir sin la tensión de una contradicción evidente en tu vida personal, unir lo personal y lo político, amar y poner tus energías en aquellas con quienes estás luchando en lugar de en aquellos contra quienes estas luchando, y la posibilidad de una mayor confianza, honestidad y franqueza en tu comunicación con las mujeres. (Leeds Revolutionary Feminists, 1981)

Muchas mujeres se hicieron lesbianas partiendo del feminismo y de la creación de vínculos de sororidad y cuidados con otras mujeres. Al aprender a amarlas y a identificarse con ellas, con el paso del tiempo, se sorprendieron sintiendo también atracción sexual hacia ellas.

4.3.2.1. *The Woman-Identified Woman*

En *The Woman-Identified Woman*, influyente texto de 1970, Radicalesbians afirmaban que las mujeres habían interiorizado la definición que la cultura masculina había dado de ellas; definición que las relegaba a funciones familiares y sexuales, eliminando la posibilidad de que definieran sus vidas en otros términos. A cambio, el hombre ofrecía una cosa a la mujer:

[...] el estatus de esclavas que nos vuelve legítimas a los ojos de la sociedad en que vivimos. [...] Somos auténticas, legítimas, reales en la medida en que seamos propiedad de algún hombre cuyo nombre llevamos. Ser una mujer que no pertenece a ningún hombre es ser

*invisible, patética, inauténtica, irreal*³⁷ [...]. *Él confirma nuestra condición de mujer –tal como él la define, en relación a él– pero no puede confirmar nuestra condición de persona.* (Radicalesbians, 1970)

Interiorizar este rol lleva a las mujeres a odiarse a sí mismas. Las mujeres tratan de escapar de ese auto-odio de dos maneras: identificándose con el opresor, viviendo a través de él, obteniendo su identidad a través de su ego y de su poder; y evitando relacionarse con otras mujeres, lo que les llevaría a ver reflejada “su propia opresión, su propio estatus secundario, su propio odio a sí mismas” (Radicalesbians, 1970). Ahora bien: si el origen de ese odio a sí mismas está en esa identidad impuesta por los hombres, una posible solución para las mujeres es deshacerse de esa identidad y tratar de crear una nueva.

Solamente las mujeres pueden darse unas a otras un nuevo sentido de “yo”. Tenemos que desarrollar esta identidad en referencia a nosotras mismas, y no en relación a los hombres. Esta conciencia es la fuerza revolucionaria de la que todo lo demás seguirá [...]. Para eso debemos estar disponibles y apoyarnos las unas a las otras, dar nuestro amor y nuestro compromiso, dar el apoyo emocional necesario para mantener este movimiento. Nuestras energías deben fluir hacia nuestras hermanas, no retroceder hacia nuestros opresores. (Radicalesbians, 1970)

Para poder deshacerse de esa identidad dada por los hombres y construir una nueva con otras mujeres es necesario que las mujeres retiren sus energías emocionales y sexuales de los hombres y se las dediquen a sí mismas y a otras mujeres. Las mujeres tienen que independizarse de los patrones y definiciones dados por los hombres para poder llegar a darse cuenta de su autonomía como seres humanos. Ser aceptadas por los hombres debe dejar de ser algo prioritario para las mujeres y para el movimiento. Para ello, las mujeres tienen que dejar de nombrarse, de identificarse, de definirse y de valorarse según lo han dicho los hombres, y comenzar a dar prioridad a sus relaciones con otras mujeres. Será a raíz de los vínculos que nazcan entre ellas como puedan llegar a liberarse. “Mientras sigamos dependiendo de la cultura de los hombres para esta definición, para su aprobación, no podremos ser libres” (Radicalesbians, 1970).

Es la primacía de las mujeres relacionándose con otras mujeres, de las mujeres creando una nueva conciencia de y entre ellas mismas, lo que está en el corazón de la liberación de las mujeres y en la base de la revolución cultural. Juntas debemos encontrar, reforzar y validar nuestros seres auténticos. Al hacerlo, [...] sentimos esta creciente solidaridad con nuestras hermanas. Nos vemos como principales, encontramos nuestros centros dentro de nosotras mismas. (Radicalesbians, 1970)

³⁷ Para ser considerada una “mujer de verdad”, afirmaron Radicalesbians (1970), hay que tener al lado un hombre que te valide como tal: «En esta sociedad sexista, que una mujer sea independiente significa que no puede ser una mujer: debe de ser bollera [...]. Esto nos lo dice tan claro como puede ser dicho: mujer y persona son términos contradictorios. Porque una lesbiana no es considerada una “verdadera mujer”. Y sin embargo, en el pensamiento popular, realmente solo hay una diferencia esencial entre una lesbiana y otra mujer: la de la orientación sexual – lo que viene a decir que, después de quitar todo el envoltorio, finalmente te acabas dando cuenta de que la esencia de ser “mujer” es la de ser follada por hombres.»

Según afirma Bronstein (2011: 55), el texto *The Woman-Identified Woman* de Radicalesbians (1970),

[...] introdujo una nueva forma de pensar sobre el lesbianismo que minimizaba su naturaleza sexual, enmarcándolo como una elección política revolucionaria. Una lesbiana se definía a sí misma en relación con otras mujeres, no con los hombres. Ella rechazaba la dominación sexual y política masculina, la ideología masculina y el mundo masculino que la consideraba inferior. Radicalesbians argumentaron que una lesbiana era una mujer que amaba a las mujeres en el sentido más amplio de la palabra, priorizando las necesidades políticas, emocionales, físicas y económicas de las mujeres sobre las de cualquier hombre. Era una mujer que se dedicaba a otras mujeres y a la esperanza de la revolución feminista.

4.3.2.2. La resistencia de las mujeres a la heterosexualidad: las amistades pasionales

“La heterosexualidad ha sido impuesta a las mujeres forzada y subliminalmente. Sin embargo, en toda partes ellas le han opuesto resistencia, a menudo al precio de la tortura física, el encarcelamiento, la psicocirugía, el ostracismo social y la extrema pobreza” (Rich, 1986: 28). Pese a todas las presiones que guían a las mujeres a la heterosexualidad, a lo largo de la historia siempre ha habido mujeres que han buscado formas de resistirse a su propia opresión.

Mujeres de todas las culturas y a lo largo de toda la historia han emprendido la tarea de una existencia independiente, no heterosexual, conectada con mujeres, hasta el punto permitido por su contexto, a menudo creyendo que eran “las únicas” que lo habían hecho hasta entonces. La han emprendido a pesar de que pocas mujeres han estado en una situación económica que les permitiera rechazar abiertamente el matrimonio, y a pesar de que los ataques contra las mujeres no casadas han ido de la difamación y la burla al ginecoidio deliberado, pasando por la quema en la hoguera y la tortura de millones de viudas y de solteras durante las persecuciones contra las brujas en la Europa de los siglos XV, XVI y XVII. (Rich, 1996: 21)

La represión que históricamente han sufrido las mujeres lesbianas es mucho menor que la que han sufrido los varones gays. Gimeno (2005) afirma que esto puede deberse a varios factores: en primer lugar, a que las mujeres no han tenido el poder suficiente como para que sus acciones se considerasen relevantes; en segundo lugar, a que sobre ellas ya caía la represión más absoluta por ser mujeres. No era demasiado relevante que una mujer fuera lesbiana porque para poder sobrevivir necesitaba emparejarse con un hombre. Mientras cumpliera con las funciones que la heterosexualidad le asignaba, no era problemático que fuese lesbiana. La desviación de la heterosexualidad en el caso de las mujeres no era relevante porque la heterosexualidad se les imponía, era necesaria para su propia supervivencia. Pese a ello,

[...] durante siglos, la renuncia femenina a “tener sexo”, que a las mujeres no les gustara el “sexo”, la frigidez femenina, que las mujeres evitaran el “sexo”, ha sido legendaria. Esta

ha sido la rebelión silenciosa de las mujeres contra la fuerza del pene [...]. La aversión de las mujeres al pene y al sexo según lo definen los hombres, superada solo cuando la supervivencia y/o la ideología lo exigían, debe ser vista no como puritanismo (que es una estrategia masculina para mantener el pene escondido, tabú y sagrado), sino como el rechazo de las mujeres a rendir homenaje al principal proveedor de agresión masculina, uno a uno, contra las mujeres. De esta manera, las mujeres han desafiado y subvertido el poder masculino. (Dworkin, 1989: 56)

Cuando, en el siglo XIX, las mujeres comenzaron a ganar algo de autonomía, las relaciones entre ellas comenzaron a considerarse peligrosas. Muchas mujeres se dieron cuenta de que no necesitaban estar al lado de un hombre para sobrevivir y rechazaron el matrimonio: ¿por qué aceptar un régimen de subordinación cuando ha dejado de ser necesario para la propia supervivencia? En ese momento, las relaciones entre mujeres comenzaron a ser consideradas problemáticas: como se analizará más adelante, a finales del siglo XIX, la sexología colaboró en la creación de una definición que estigmatizaba y patologizaba el lesbianismo. Patologizar a quienes viven desafiando la norma social que se encargaría de mantener su subordinación es despolitizar su método de resistencia: convierte una respuesta cuyo potencial revolucionario supone una amenaza para dicha norma social en un problema individual, descontextualizándolo y evitando que otras personas se unan a dicha resistencia. Esta patologización y estigmatización del lesbianismo continuó a lo largo del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, siendo negada con la llegada de las lesbianas políticas.

Al revisar la historia en busca de mujeres lesbianas, tarea que, según Rich (1986), es relevante para mostrar el lesbianismo como una alternativa para las mujeres, lo primero que es necesario hacer es definir qué se está entendiendo por “mujer lesbiana”. La historia habla de muchas mujeres que han tenido amistades pasionales o románticas con otras mujeres. Faderman (1985: 20) define estas amistades románticas como aquellas relaciones “entre dos mujeres que lo eran todo la una para la otra y tenían escasa relación con los varones, tan alienante y completamente diferentes a ellas”. En estas relaciones, las dos mujeres tenían su vínculo principal la una con la otra. Faderman (1985) considera que las “amigas románticas” habrían sido lesbianas políticas en su época, y que las lesbianas políticas habrían sido amigas románticas en la época en que estas vivieron.

Algunas autoras que han adoptado la definición del lesbianismo de la sexología, consideran que afirmar que estas mujeres eran lesbianas es dessexualizar el lesbianismo y que no se puede hablar de lesbianismo sin pruebas de contacto sexual genital entre las mujeres³⁸. Pero, si bien fue la sexología del siglo XIX la que creó una definición de

³⁸ Como afirma Gimeno (2007: 40), encontrar pruebas de contacto genital entre mujeres es altamente complicado: si ya es difícil encontrar pruebas sobre prácticamente cualquier aspecto concreto de la vida de las mujeres, más aún lo es de un deseo que habitualmente ha sido negado o escondido. Exigir pruebas de contacto sexual genital para considerar lesbiana a una mujer del pasado es tomar un posicionamiento político claro: conceptualizar el lesbianismo en base a dicho contacto es negar la resistencia histórica de las mujeres a la institución de la heterosexualidad. Además, la idea con que se juzga qué es y qué no es sexo se basa en patrones propios de la sexualidad masculina, que incluyen la erección, la penetración y la eyaculación, y este esquema no sirve para analizar las relaciones sexuales entre mujeres. En estos casos, ¿qué delimita qué es sexo y qué no lo es?

lesbianismo que incluía necesariamente el contacto sexual genital entre las mujeres, la heterosexualidad como institución política ya existía previamente. Si se define el lesbianismo principalmente como un acto de resistencia a formar parte de la institución de la heterosexualidad y como un acto de apoyo entre mujeres, y no como una práctica sexual, se debe considerar que estas amigas románticas entran dentro de la categoría de “lesbianas”, pese a que no se ajusten al estereotipo creado por la sexología (Jeffreys, 1996: 35).

4.3.2.2.1. El “continuo lesbiano”

Para Rich (1986), cualquier mujer que haya transgredido los límites impuestos por los hombres en la institución de la heterosexualidad y haya tenido como vínculos principales a otras mujeres, con quienes haya establecido relaciones para resistir a la opresión, forma parte del “continuo lesbiano”. Esta idea parte de una conceptualización del lesbianismo como resistencia a la heterosexualidad más que como práctica sexual.

Propongo el uso de continuo lesbiano para incluir una gama —a lo largo de la vida de cada mujer y a lo largo de la historia— de experiencias identificadas con mujeres; no solamente el hecho de que una mujer haya tenido o deseado tener conscientemente experiencias sexuales genitales con otra mujer. Si lo ampliamos para que comprenda muchas más formas de intensidad primaria entre mujeres, inclusive el compartir una vida interior rica, el unirse contra la tiranía masculina, el dar y recibir apoyo práctico y político; si también podemos verlo en asociaciones como resistencia al matrimonio [...], empezaremos a aprehender dimensiones de la historia de las mujeres y de la psicología femenina inaccesibles hasta hoy a consecuencia de las definiciones limitadas, mayormente clínicas, de lesbianismo. (Rich, 1986: 23-24)

Si se piensa en la heterosexualidad como la emocionalidad y sensualidad naturales de las mujeres, el lesbianismo se muestra como una desviación. Ahora bien:

[...] cuando cambiamos el punto de mira y consideramos el grado en que la preferencia heterosexual ha sido impuesta a las mujeres y los medios por los cuales esto ha sido hecho [...] podemos empezar a reconocer un hecho central en la historia de las mujeres: que ellas han resistido siempre a la trama de los hombres. (Rich, 1986: 27)

Muchas mujeres han tenido una doble vida que incluía, por un lado, una “aparente conformidad con una institución fundada sobre el interés y las prerrogativas de los hombres” (Rich, 1986: 30) y, por otro, diversos modos de resistencia a la heterosexualidad. Uno de esos modos era mantener los vínculos relevantes, que implican una unión emocional, con mujeres, pese a tener que mantener vínculos con hombres por necesidad (Rich, 1986). Estas conductas constituyen una “rebelión radical, dados los límites de la fuerza contraria ejercida en determinado tiempo y lugar” (Rich, 1986: 28). El concepto de continuo lesbiano permite identificar estas relaciones como forma de resistencia al matrimonio, a la heterosexualidad o al patriarcado.

4.3.3. ¿Son las lesbianas mujeres?

Wittig, en su obra *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, utiliza el término “sexo” como categoría política (2010: 18). Considera que el uso de la palabra género es algo impreciso y, sobre el sexo, afirma:

Porque no hay ningún sexo. Sólo hay un sexo que es oprimido y otro que oprime. Es la opresión la que crea el sexo, y no al revés. Lo contrario vendría a decir que es el sexo lo que crea la opresión, o decir que la causa (el origen) de la opresión debe encontrarse en el sexo mismo, en una división natural de los sexos que preexistiría a (o que existiría fuera de) la sociedad. (Wittig, 2010: 22)

Según Wittig (2010: 26), la categoría de sexo es una categoría política que está en la base de la sociedad heterosexual y que solo existe en el marco de la heterosexualidad como régimen político. El sexo no es algo que se “es” de manera individual, sino que es una categoría relacional: “hombres” y “mujeres” son únicamente el resultado de la opresión de unos hacia otras, de esta relación entre ambos grupos. “Hombres” y “mujeres” no existen antes de la categoría de sexo, que no existe ni antes ni fuera de la opresión.

“No sólo no existe el grupo natural ‘mujeres’ (nosotras las lesbianas somos la prueba de ello), sino que, como individuos, también cuestionamos ‘la-mujer’, algo que, para nosotras [...] es solo un mito.” (Wittig, 2010: 32). Wittig considera que antes de que existiera un sistema de opresión basado en la subordinación de las mujeres, no existía nada así como “las mujeres”: la supuesta división natural entre mujeres y hombres, a lo que se hace referencia cuando se apela a la “naturaleza”, ya está plagado de construcciones socio-culturales. Antes de que existiera dicho sistema de opresión, esta característica física no se consideraba relevante: ser mujer es una construcción sofisticada que reinterpreta rasgos físicos absolutamente neutrales por medio de la red de relaciones desde la que se los percibe. Las mujeres son vistas como mujeres, y eso las convierte en mujeres; pero antes de que se las viera así, tuvo que construirse la categoría de mujer.

Si “mujer” es una categoría relacional que existe únicamente a raíz de la relación de subordinación a un hombre, rechazar la heterosexualidad ha significado negarse a convertirse en mujer, es decir, negarse a formar parte de ese sistema que convierte a la mitad de la población en subordinada de la otra mitad. “Para una lesbiana esto va más lejos que el mero rechazo del *papel* de ‘mujer’. Es el rechazo del poder económico, ideológico y político de un hombre” (Wittig, 2010: 36). Las categorías mujer y hombre son categorías políticas y económicas que hay que destruir. “Cuando la clase de los ‘hombres’ haya desaparecido, las mujeres como clase desaparecerán también, porque no habrá esclavos sin amos” (Wittig, 2010: 38).

El lesbianismo ofrece, de momento, la única forma social en la cual podemos vivir libremente. Además, lesbiana es el único concepto que conozco que está más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre), pues el sujeto designado (lesbiana) no es una mujer ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente. Lo que constituye a una mujer es una relación social específica con un hombre, una relación que hemos llamado servidumbre, una relación que implica obligaciones personales y físicas y también económicas [...], una relación de la cual las

lesbianas escapan cuando rechazan volverse o seguir siendo heterosexuales. Somos desertoras de nuestra clase [...]. Para nosotras, esta es una necesidad absoluta; nuestra supervivencia exige que nos dediquemos con todas nuestras fuerzas a destruir esa clase—las mujeres— con la cual los hombres se apropian de las mujeres. Y esto solo puede lograrse por medio de la destrucción de la heterosexualidad como un sistema social basado en la opresión de las mujeres por los hombres un sistema que produce el cuerpo de doctrinas de la diferencia entre los sexos para justificar esta opresión. (Wittig, 2010: 43)

“En situaciones desesperadas [...] las mujeres pueden ‘elegir’ convertirse en fugitivas e intentar escapar de su clase o grupo (como hacen las lesbianas)” (Wittig, 2010: 15). Así, “sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque ‘la-mujer’ no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres” (Wittig, 2010: 57). Las lesbianas no son mujeres porque “mujer” es una categoría que sólo tiene sentido en relación a la categoría “hombre”, y una lesbiana, por definición, es una prófuga del régimen heterosexual: está fuera de estas categorías.

Wittig, por un lado, está rechazando todo aquello que se ha construido en torno a las diferencias biológicas a las que se ha denominado “sexo”, todo lo que se engloba bajo los conceptos de “hombre” y “mujer”; es decir, está rechazando las construcciones de género. Por otro lado, está afirmando que esas diferencias biológicas ya están atravesadas por construcciones sociales, que solo existen dentro del régimen heterosexual y que, por tanto, no existirían si dicho régimen fuera destruido. Esto recuerda a lo que Millett y Firestone consideraban que debía traer consigo una verdadera revolución sexual: que las diferencias biológicas entre hombres y mujeres no fueran vinculadas a ningún tipo de construcción social. Al acabar con los géneros, las diferencias biológicas a las que se ha denominado “sexo” dejarían de tener una relevancia diferente a la que tienen otras características físicas que varían entre los seres humanos, pues ya no habría ninguna construcción cultural asociada a ellas.

Jeffreys (1996: 17-18) hace una crítica a la idea de que las lesbianas no son mujeres: si bien es cierto que las lesbianas son exiliadas de su clase en el sentido de que escapan de las relaciones heterosexuales que oprimen a las mujeres, en muchos espacios y ámbitos de su vida no van a dejar de ser consideradas mujeres y de estar oprimidas por ello. Pueden haber escapado de algunos de los aspectos centrales de la opresión de las mujeres (los que derivan de establecer relaciones heterosexuales con hombres, como el trabajo doméstico, sexual y emocional no remunerado en beneficio de estos), pero existen otros aspectos de la opresión de las mujeres de los que no pueden escapar con tanta facilidad. Jeffreys afirma, en este sentido, que las lesbianas también son mujeres (1996: 85); considera que el objetivo debe ser que todas las mujeres puedan liberarse de la pertenencia a la clase política de las mujeres, pero que las lesbianas, por ser lesbianas, no están completamente fuera de dicha clase.

4.4. La erotización de la desigualdad de poder como núcleo de la sexualidad masculina y de la sexualidad heterosexual

En los grupos de autoconciencia, las mujeres se habían dado cuenta de que todas vivían con miedo a sufrir violencia sexual, y de que todas habían modificado sus actividades y sus rutinas para intentar minimizar la posibilidad de sufrirla. También se habían dado cuenta de que prácticamente todas habían vivido algún tipo de violencia sexual a lo largo de sus vidas. Así, si bien las feministas radicales ya habían politizado la violencia sexual como un mecanismo de control del patriarcado, las lesbianas políticas dejaron claro que “los hombres y su perpetuación de la supremacía masculina a través del rol masculino eran directamente responsables de la opresión de las mujeres” (Bronstein, 2011: 44) y de la violencia sexual contra ellas; que esta supremacía masculina se reproducía principalmente mediante la sexualidad masculina y la heterosexualidad. Las lesbianas políticas politizaron la heterosexualidad y señalaron a los varones como responsables directos de la opresión de las mujeres y de la violencia sexual contra ellas. Desde su determinación de cortar sus vínculos con los hombres, pudieron realizar un análisis en profundidad de la heterosexualidad como institución fundamental del patriarcado y de la construcción de la sexualidad masculina como responsable de la violencia sexual. Como afirmaba Frye (1983: 148), “la marginalidad abre la posibilidad de ver las estructuras de la cultura dominante que son invisibles desde dentro”.

Las lesbianas políticas afirmaron que la construcción de la sexualidad masculina y de la sexualidad heterosexual reforzaban el poder de los hombres y la subordinación de las mujeres. A continuación, se analiza en profundidad qué principios de dichas construcciones criticaron las feministas lesbianas y por qué consideraban que estos principios reproducían las relaciones de poder entre hombres y mujeres. El potencial revolucionario del lesbianismo político también radica en la negación de las lesbianas políticas a mantener relaciones sexuales con los hombres partiendo del análisis de que dichas relaciones sexuales reproducen las relaciones de poder. Las lesbianas políticas se negaron a colaborar con la reproducción del poder masculino y de la subordinación femenina que la sexualidad heterosexual reproducía.

4.4.1. La sexualidad heterosexual como forma de dominación: el coito y la penetración

Las lesbianas políticas coinciden en que la sexualidad heterosexual está construida alrededor del coito, práctica en que el hombre tiene el papel dominante y la mujer, el subordinado. Ya Atkinson (1970) había definido el coito como una institución. Frye denomina a esta sexualidad “sexualidad misionera” (Frye, 1983: 140). El coito, así, es un ritual que reafirma constantemente la subordinación de las mujeres y que acostumbra tanto a las mujeres como a los hombres a esa diferencia de poder física y mentalmente (Frye, 1983: 140). “Follando es, en gran medida, como las mujeres son mantenidas en posiciones subordinadas a los hombres [...]. Es muy importante para el mantenimiento de la supremacía masculina que los hombres se follen a las mujeres, mucho” (Frye, 1983: 140).

En el texto *Love your enemy? The debate between heterosexual feminism and political lesbianism*, se encuentra la siguiente reflexión:

La penetración [...] no es necesaria para el placer sexual [...]. ¿Por qué son más y más mujeres, a edades cada vez más tempranas, animadas por psiquiatras, doctores, consejeros matrimoniales, la industria del porno, el movimiento del crecimiento, la izquierda [...] a ser folladas más y más habitualmente? Porque la forma de la opresión de las mujeres bajo la supremacía masculina está cambiando. A medida que más mujeres han podido ganar un poco más de dinero y se han aliviado las presiones para la reproducción, el control de los hombres individuales y de los hombres como clase sobre las mujeres se ha fortalecido a través del control sexual. (Leeds Revolutionary Feminists, 1981)

Así, en un contexto en que las mujeres están consiguiendo ciertos derechos y ganando cierta independencia con respecto a los hombres, la penetración se ha convertido en uno de los mecanismos principales de mantenimiento de la opresión femenina. La penetración, afirman estas autoras, tiene una enorme importancia simbólica: es el acto por el cual el opresor entra en el cuerpo de la oprimida. La penetración, para la mujer, es una invasión; para el hombre, un acto de poder y dominio que aumenta su fuerza no solo sobre esa mujer en concreto, sino sobre todas las mujeres. “El sexo para un hombre es la única o la mejor manera de demostrar o expresar su virilidad, tanto por la demostración de la potencia sexual como por la imposición de su voluntad en ella” (Densmore, 1973: 115).

Si bien antes de la revolución sexual estaba claro que la penetración beneficiaba a los hombres, tras esta revolución se disfrazó su naturaleza opresiva y se dijo que la penetración también beneficiaba a las mujeres. *Leeds Revolutionary Feminists* (1981) afirman por ello que “la revolución sexual es un timo”.

Los hombres crearon el mito del orgasmo vaginal, en parte, como presión para que las mujeres se adaptaran a este modelo de sexualidad basado en la penetración del hombre en la mujer (Koedt, 1973c). Las lesbianas políticas decidieron escapar de su subordinación por medio de la sexualidad heterosexual: afirmaron que ellas no eran dominables por los hombres por medio de la sexualidad.

4.4.2. La cosificación de las mujeres

Frye se pregunta por qué algunos hombres, a los que denomina “falistas”, se niegan a tratar a las mujeres como personas. Ya desde la biblia, se le ha dicho al hombre que todo lo que hay en el mundo, incluidas las mujeres, está hecho para ser dominado por él y para satisfacer sus deseos. Frye (1983: 67) afirma que los hombres miran el mundo con una mirada arrogante y que, desde esta perspectiva, no consideran a las mujeres como personas iguales a ellos, sino como medios destinados a satisfacer las expectativas y deseos masculinos. Así, afirma que estos hombres, a priori, no experimentan a las mujeres como personas, evitando tener que justificarse a sí mismos por qué no las tratan como tal (Frye, 1983: 44).

Puede parecer raro que las feministas reivindicquen que se empiece a tratar a las mujeres como personas, porque la sociedad parece estar de acuerdo en que las mujeres *son personas*. Este malentendido radica en que se está empleando el término “persona” de dos maneras distintas: la sociedad se refiere a “perteneciente a la especie humana”, mientras que las feministas se refieren a la participación incondicional en lo propio de esta especie sin necesidad de una justificación individual. Los falistas se niegan asumir a las mujeres como personas en este sentido. “Su rechazo a percibir a las mujeres como personas puede ser tomado por ellos como un ejercicio de poder” (Frye, 1983: 49).

Para Jeffreys (1996: 108), la cosificación de las mujeres por parte de los varones es posible únicamente porque estas constituyen la clase subordinada.

Una cosificación generalizada de los varones por las mujeres sólo sería posible si las mujeres como clase tuvieran el poder sobre los varones. La cosificación es una característica que pertenece a la sexualidad de la clase dominante. En una sociedad igualitaria no existiría la cosificación, ya que ninguna clase o grupo sería considerado prescindible e inferior. (Jeffreys, 1996: 81)

Así, la cosificación es un mecanismo de poder que el grupo dominante ejerce sobre el grupo subordinado. “La sexualidad masculina gira en torno a la cosificación. El deseo sexual de la cosificación parte de la mente y del imaginario. Los varones fantasean sobre lo que les gustaría hacer y con quién y, después, salen al encuentro del objeto adecuado” (Jeffreys, 1996: 109).

La categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual que hace de la mitad de la población seres sexuales donde el sexo es una categoría de la cual las mujeres no pueden salir. Estén donde estén, hagan lo que hagan [...] ellas son vistas como (y convertidas en) sexualmente disponibles para los hombres y ellas, senos, nalgas, vestidos, deben ser visibles [...]. Se puede decir que todas las mujeres, casadas o no, deben efectuar un servicio sexual forzoso, un servicio sexual que puede compararse al servicio militar y que puede durar, según el caso, un día, un año, veinticinco años o más [...]. Las mujeres son muy visibles como seres sexuales, pero como seres sociales son totalmente invisibles, y aun así deben hacerse lo más pequeñas posible y deben siempre disculparse. (Wittig, 2010: 27-28)

Los hombres crearon el mito del orgasmo vaginal y el estigma de la frigidez, en parte, porque la penetración era la práctica que más placer les daba a ellos: la idea del orgasmo vaginal convencía a las mujeres de que ellas también tenían que alcanzar el orgasmo por medio de la penetración y de que, si no lo hacían, algo estaba mal en ellas. Los hombres han definido lo que era *la* sexualidad en términos de lo que era la sexualidad para ellos, en términos de lo que les daba placer a ellos, reduciendo a las mujeres a cuerpos cuya función en las prácticas sexuales era ser usados por los hombres para que ellos obtuvieran ese placer. Al conceptualizar la sexualidad, los hombres afirmaron que el placer sexual de las mujeres no era relevante. Las mujeres, en la sexualidad, no eran vistas por los hombres como seres humanos iguales a ellos, sino como objetos a los que ellos podían acceder para obtener placer (Koedt, 1973c).

La cosificación de las mujeres, su conversión en cuerpos cuya existencia, desde la mirada masculina, se interpreta como estando destinada a satisfacer los deseos de los hombres, es un ejercicio de poder. La cosificación y la mirada arrogante están muy relacionadas con el supuesto derecho de acceso sexual, al que Frye denomina “presunción de acceso fálico”.

4.4.3. El culto al falo y la “presunción de acceso fálico” o el supuesto derecho de acceso sexual

Los varones obtienen su poder en las relaciones (sexuales, pero no solo) con las mujeres, a costa de la subordinación de estas. Por ello, el hombre, en palabras de Frye, parasita a la mujer (1983: 99). “Para el parasitismo de los hombres, ellos *tienen que tener acceso* a las mujeres; este es el Imperativo Patriarcal” (Frye, 1983: 103). Si los hombres no tuvieran acceso a las mujeres, no podrían obtener su poder a costa de estas. La imposición de la heterosexualidad a las mujeres es una forma de garantizar el supuesto derecho masculino de acceso físico, económico y emocional (Rich, 1996: 35). Este acceso es uno de los fundamentos del poder, y es necesario para que los hombres obtengan los privilegios que les otorga el sistema de supremacía masculina.

Las diferencias de poder se manifiestan siempre en un acceso asimétrico. [...] El poder total es acceso incondicional; la falta de poder total es ser accesible incondicionalmente. La creación y manipulación del poder se constituye de la manipulación y el control de acceso. (Frye, 1983: 103)

Si gran parte de este poder los varones lo obtienen en las relaciones sexuales con las mujeres, este supuesto derecho de acceso tiene una forma muy concreta en el supuesto derecho de acceso sexual, es decir, en el supuesto derecho de los hombres a acceder sexualmente a los cuerpos de las mujeres. Las lesbianas políticas niegan a los hombres ese supuesto derecho de acceso a sus cuerpos, mostrando que no es un derecho. Afirman que ellas no son accesibles sexualmente, escapando así de su propia subordinación por medio de la sexualidad heterosexual y negándose a que el varón obtenga privilegios en el acceso a sus cuerpos.

El mito del orgasmo vaginal fue una de las herramientas que emplearon los hombres para asegurar su supuesto derecho de acceso sexual a las mujeres: afirmaba que ellos eran imprescindibles para el orgasmo femenino (Koedt, 1973c). Las lesbianas, por el contrario, son la prueba de que el placer sexual de las mujeres es perfectamente posible negando a los varones este “derecho” de acceso. Para las lesbianas políticas, negarlo es una forma de luchar contra uno de los pilares fundamentales del sistema de supremacía masculina y, a la vez, abre a posibilidad de mantener relaciones sexuales con mujeres, lo cual es altamente positivo para ellas: las relaciones sexuales entre mujeres no tienen por qué estar basadas en su propia subordinación.

El pene, como afirmó Koedt (1973c: 206) es el epítome de la masculinidad. El pene es, en primer lugar, la parte del cuerpo con la que los hombres obtienen placer sexual, por lo que han convertido sus penes, y su propio placer sexual, en el centro de

la sexualidad, difundiendo un modelo de sexualidad heterosexual centrado en el coito. El pene es, en segundo lugar, la parte del cuerpo que utilizan los hombres para ejercer ese acceso sexual a los cuerpos de las mujeres que les otorga gran parte de su poder sobre ellas, por lo que no es de extrañar que lo hayan connotado con una importancia desmesurada en el sistema de supremacía masculina. En este sentido, se puede hablar también de una “cultura falocrática”, como hace Frye (1983: 132).

En una cultura falocrática, el pene es deificado, fetichizado, mistificado y convertido en objeto de culto. La literatura masculina prueba con redundancia convincente que los hombres heterosexuales se identifican con sus penes y están simultánea y extrañamente alienados desde ellos.

Frye (1983: 142) define la presunción de acceso fálico como

...el derecho cuasi universal a follarse, para afirmar el dominio del individuo masculino sobre todo aquello que no es él mismo, utilizándolo para su gratificación fálica o su autoafirmación, tanto a nivel físico como simbólico. Cualquier objeto físico puede ser utilizado para orinar sobre él o dentro de él, eyacular sobre él o dentro de él o penetrarlo con el pene; también cualquier animal o cualquier mujer. (Frye, 1983: 142)

Las limitaciones que los hombres aceptan a esa presunción de acceso fálico al universo son las impuestas por los sistemas de propiedad privada de los propios hombres y las normas destinadas a evitar la violencia entre ellos. Dentro de estas últimas se encuentra la norma de que unos hombres no pueden mantener relaciones sexuales con otros hombres que sean sus iguales. De esta limitación de la presunción de acceso fálico se hablará más adelante.

La presunción de acceso fálico parte de la idea previamente mencionada de que los hombres miran a todo lo que existe en el mundo (mujeres, animales, naturaleza, objetos... con las excepciones mencionadas) desde la mirada arrogante, es decir, desde la idea de que todo ello está hecho para satisfacer sus deseos (Frye, 1983: 67). Así, todo lo que no sea él mismo o un igual es cosificado, convertido en un objeto cuya función es serle útil al hombre de alguna manera.

En la presunción de acceso fálico los hombres aparecen identificados con sus penes, los cuales usan para afirmar su dominio del mundo ejerciendo su supuesto derecho de acceso a cualquier cosa del mismo. El concepto de presunción de acceso fálico no se limita al acceso con el pene a los cuerpos de las mujeres para obtener poder y placer sexual, aunque lo incluye, sino que es más extenso: hace referencia a cualquier acción llevada a cabo con el pene sobre o dentro de algo distinto de él mismo para afirmar su dominio de eso otro que no es él mismo. El pene es empleado para afirmar el dominio del hombre sobre todo aquello a lo que acceda o sobre lo que ejerza alguna acción.

Las feministas lesbianas que saben que los penes no son necesarios para su placer, no practican el culto al pene. No les interesan los penes más allá de la preocupación de cómo los usan los hombres para mantener la supremacía masculina. Además, niegan la presunción de acceso fálico: afirman que ellas no son accesibles a los penes, negando la visión de los hombres de que las mujeres están hechas para satisfacer sus deseos y poniendo límites al poder de los hombres.

4.4.4. La connotación erótica de la subordinación de las mujeres

Como ha sido estudiado, mientras que los historiadores masculinos afirman que la revolución sexual fue auténticamente liberadora y trajo el placer y la liberación sexual, el feminismo radical y el feminismo lesbiano afirmaron que había sido un ajuste de cuentas del patriarcado: la revolución sexual derivó en una enorme presión para que las mujeres se comportasen como seres hipersexuales.

Los sexólogos han asignado siempre una función política al sexo. A lo largo del último siglo las industrias de la sexología y de la terapia sexual se han dedicado a orquestar la sumisión de las mujeres a los varones mediante la aceptación del coito y de su experiencia del placer de “entrega” en este acto. (Jeffreys, 1996: 58)

Tras la nueva normativa que decía a las mujeres que su liberación pasaba por mantener muchas *relaciones sexuales* (coitos) con hombres estaba la idea de que el placer de las mujeres en el coito aseguraba su sumisión a los hombres: una mujer que se entregaba totalmente a un hombre en el coito se entregaría a él en todas las facetas de su vida (Jeffreys, 1996: 58-59). Así, el objetivo de las diversas revoluciones sexuales ha sido “acabar con el feminismo, el odio hacia los varones, el lesbianismo y la soltería de las mujeres [...] y lograr la participación entusiasta de las heterosexuales y, a ser posible, de todas las mujeres en el coito” (Jeffreys, 1996: 36-37). Por tanto, no solo se presionó a las mujeres para que se comportasen como seres sexuales, sino para que lo hicieran en un tipo de sexualidad basada en su propia subordinación, esperando que eso las llevara a subordinarse a los hombres en todos los demás terrenos de sus vidas.

En su cruzada para someter a las mujeres mediante el coito, los sexólogos encontraron apoyo en la capacidad de éstas para connotar eróticamente su propia subordinación y vivirla como “placentera”. A lo largo de la vida las mujeres aprenden sus emociones y sus respuestas sexuales en situaciones de desigualdad e incluso, a menudo, de abusos sexuales. (Jeffreys, 1996: 60)

Las mujeres, a lo largo de su vida, han aprendido a erotizar su propia subordinación, a vincular la excitación y el placer con situaciones en que el hombre tenía el papel dominante. “El poder masculino quedó reafirmado mediante el reclutamiento de las mujeres para el coito y la orquestación de su respuesta sexual ante la connotación erótica de su propia subordinación” (Jeffreys, 1996: 49).

La connotación erótica de la desigualdad que integra el sexo en un sistema de supremacía masculina impregna nuestro entorno hasta tales extremos que su percepción puede resultar difícil. Es crucial para la configuración de las relaciones entre mujeres y hombres en todos los ámbitos donde entran en contacto. La connotación erótica de la desigualdad es fundamental para el sistema de supremacía masculina. (Jeffreys, 1996: 95)

Esta connotación erótica de la desigualdad es lo que hace que la supremacía masculina no solo sea gratificante y emocionante para varones, sino que también lo sea para las mujeres (Jeffreys, 1990).

Por todo ello, las lesbianas políticas afirmaron que había que pararse a analizar a qué hacía referencia la palabra “placer” cuando se trataba de la sexualidad femenina. Consideraron que era necesario desarrollar un vocabulario que hiciera referencia a sensaciones sexuales que no fueran positivas, pues “el ‘placer’ sexual no puede separarse de las emociones que acompañan el ejercicio del poder y la experiencia de la impotencia” (Leeds Revolutionary Feminists, 1981).

Las lesbianas políticas criticaron esta erotización de la subordinación de las mujeres, reclamando la connotación erótica de la igualdad o, en palabras de Jeffreys, el “deseo homosexual”.

4.4.5. El “deseo heterosexual” y el “deseo homosexual”

Jeffreys (1996: 54) propone la expresión “deseo heterosexual” para referirse a la connotación erótica de la desigualdad y la expresión “deseo homosexual” para referirse a la connotación erótica de la igualdad que reclamaban las lesbianas políticas:

Tanto la heterosexualidad como sistema político como la violencia sexual como control social obedecen a la construcción del deseo heterosexual. Con “deseo heterosexual” me refiero a la connotación erótica del desequilibrio de poder que tiene su origen en las heterorrelaciones, pero que puede darse igualmente en las relaciones entre personas del mismo sexo. Un análisis feminista señalaría la necesidad de reconstruir la sexualidad con el fin de dismantelar el sistema sexual de la supremacía masculina. Con este fin habría que construir lo que denomino “deseo homosexual”, o connotación erótica de la igualdad [...]. La liberación de las mujeres no será posible mientras se considere sexy su subordinación. (Jeffreys, 1996: 54)

El “deseo heterosexual” es el propio de la construcción de la sexualidad heterosexual, una sexualidad que erotiza la dominación de los varones y la sumisión de las mujeres, y cuyo esquema (varón dominante y mujer sumisa) reproduce las diferencias de poder entre ellos y ellas. Las lesbianas políticas afirmaron que el lesbianismo era una opción sana para las mujeres porque les permitía construir unas relaciones sexuales basadas en el “deseo homosexual”, es decir, en la connotación erótica de la igualdad; unas relaciones sexuales en que no se considerase *sexy* su propia subordinación.

4.4.6. La sexualidad heterosexual y el modelo del consentimiento

El feminismo lesbiano también problematizó la sexualidad basada en el modelo del consentimiento:

Un modelo de sexualidad basado en la idea de consentimiento parte de la supremacía masculina. Según este modelo, una persona —habitualmente un varón— utiliza de útil sexual el cuerpo de otra, que no siempre está interesada sexualmente e incluso se puede mostrar reacia o angustiada. Es un modelo basado en la dominación y la sumisión, la actividad y la pasividad. No es mutuo. No descansa sobre la participación sexual de ambas partes. No implica igualdad, sino su ausencia. El concepto de consentimiento es un instrumento que sirve para ocultar la desigualdad existente en las relaciones heterosexuales. Las

mujeres deben permitir la utilización de su cuerpo; mediante la idea de consentimiento se justifica y se legitima este uso y este abuso. (Jeffreys, 1996: 84)

Así, el modelo de sexualidad basado en el consentimiento no es un modelo igualitario, sobre todo en un marco en que se enseña a las mujeres a connotar eróticamente su propia subordinación, sino un modelo basado en la superioridad de poder de los varones. El consentimiento es una forma de ocultar que existe dicha diferencia de poder. Además:

El consentimiento de las mujeres [...] está construido a través de las presiones a las que las mujeres se encuentran sometidas a lo largo de su vida. Estas presiones incluyen la dependencia económica, el abuso sexual, los malos tratos, así como el aluvión de propaganda acerca de la función de las mujeres. Todo esto puede causar una profunda falta de autodeterminación. (Jeffreys, 1996: 85)

La opresión de las mujeres y su socialización, que incluye en deber de complacer a los hombres y la dificultad para identificar el propio deseo sexual, generan una situación en que su consentimiento está mediado por enormes presiones y coacciones. Además, como afirma Jeffreys (1996: 91), la posibilidad de transgredir la falta de consentimiento, cuando la construcción de la sexualidad implica la connotación erótica de la desigualdad, se convierte en una posibilidad sexualmente excitante. Los hombres pueden negarse a respetar la negación de las mujeres de su supuesto derecho de acceso y ejercer violencia sexual contra ellas.

4.5. El separatismo lesbiano como toma de poder

4.5.1. ¿Qué es el separatismo?

El separatismo lesbiano fue una estrategia fundamental de las lesbianas políticas que amenazaba directamente al patriarcado. Frye, filósofa feminista radical y lesbiana política, explica en qué consiste el separatismo en su obra *Politics of Reality*.

La separación feminista implica separación de varias clases de los hombres y de las instituciones, relaciones, roles y actividades que son definidas por y para los hombres, dominadas por los hombres y operando en beneficio de los hombres y del mantenimiento de los privilegios masculinos. (Frye, 1983: 96)

La separación feminista puede tomar muchas formas y tener muchos niveles. Puede suponer romper vínculos cercanos o relaciones de trabajo, prohibir a alguien entrar en tu casa, privar a alguien de tu compañía, retirarte de alguna actividad o institución, evitar la comunicación con ciertos sectores de la población o rechazar algunos individuos concretos, evitar la influencia de ciertas manifestaciones culturales, dejar de ser leal a algo o a alguien, dejar de amar a un individuo o grupo de individuos... (Frye, 1983: 97).

La mayoría de las feministas, probablemente todas, practican alguna separación de los hombres y de las instituciones dominadas por hombres. Una separatista practica la separación de manera consciente, sistemática y probablemente más general que las otras, y defiende una separación de alto espectro como parte de las estrategias conscientes de liberación. (Frye, 1983: 98)

Frye afirma que el separatismo no suele plantearse como solución ante muchas situaciones problemáticas que podrían ser solucionadas por medio del separatismo. El lesbianismo político es un tipo de separatismo que fue planteado como solución a la opresión que causaba la heterosexualidad a las mujeres.

4.5.2. El separatismo lesbiano y el estereotipo de “odio a los hombres”

La separatista feminista y lesbiana es la mujer que inspira mayor hostilidad en el sistema de supremacía masculina y la que recibe más sanciones. Entre otras, carga con el estigma de odiar a los hombres, que es la peor de las transgresiones. El estereotipo y el estigma de la lesbiana como mujer que odia a los hombres también funciona como presión para que las mujeres se adapten a la heterosexualidad obligatoria.

En una cultura misógina, como afirma Rich (1986), está ampliamente justificado que las mujeres decidan alejarse de los hombres, de su sexualidad y de su incapacidad para problematizarla. Pese a que el separatismo no implica odio a los varones, Rich considera que incluso estaría justificado que, en este tipo de sistema, las mujeres llegaran a odiarles.

Frye explica que, cuando una mujer se niega a satisfacer los deseos masculinos, si el hombre está mirando al mundo desde esa mirada arrogante que le lleva a considerar que todo lo que existe, incluidas las mujeres y con la excepción de otros hombres, existe para satisfacerlos, solo puede interpretar que el comportamiento de esa mujer se debe a que está contra él. Los hombres, afirma Frye, entienden que les son indiferentes a algunas mujeres: si las mujeres se niegan a servirles, lo cual, desde esta perspectiva masculina, es su deseo y su obligación, es porque están contra ellos. Desde esa arrogancia sólo pueden entender el separatismo lesbiano como un ataque directo, como algo de lo que son víctimas, como odio hacia ellos (Frye, 1983: 69). Frye (1983: 98) añade que, en una lucha política, si las estrategias que se llevan a cabo despiertan tanto rechazo en el grupo que tiene el poder, es porque son estrategias efectivas.

El lesbianismo político separatista permitió a las lesbianas construir una comunidad, afianzar su crítica a la heterosexualidad como ideología e institución de dominación y generar relaciones más igualitarias entre ellas.

4.5.3. El supuesto derecho de acceso masculino y su negación como toma de poder

Frye (1983: 99) afirmó que los hombres “parasitan” a las mujeres en el sentido de que es la fuerza, energía, inspiración y cuidados de las mujeres lo que les permite avanzar y tener una vida de calidad. Si bien suele decirse que son las mujeres quienes parasitan a los hombres debido a la dependencia económica, esa dependencia económica les ha sido impuesta precisamente por los hombres, pues les permitía mantener a las mujeres en unas circunstancias materiales en que les era imposible sobrevivir sin unirse a uno de ellos, forzándolas a la heterosexualidad como único modo de vida y haciendo que ellos obtuvieran todos los privilegios que conlleva dicha unión.

“Los servicios de las mujeres, sean voluntarios o no, gratis o pagados, son lo que restaura en los hombres la fuerza, la voluntad y la confianza para seguir adelante con lo que llaman vida” (Frye, 1983: 100). Los varones confirman su pertenencia al grupo superior y aumentan su autoestima en el acceso (no solo sexual) a las mujeres, en las relaciones que establecen con ellas, en el ser cuidados y servidos por ellas, en el ejercer violencia contra ellas, en el poder pagar por acceder a sus cuerpos.... Los hombres obtienen poder en todas sus interacciones con mujeres.

“La heterosexualidad, el matrimonio y la maternidad, que son las instituciones que de manera más obvia e individual mantienen la accesibilidad femenina a los hombres, forman la tríada central de la ideología antifeminista” (Frye, 1983: 108). Al desarrollar una perspectiva feminista, muchas mujeres han dejado sus matrimonios, de manera total por medio del divorcio o de manera parcial negándose a realizar tareas domésticas y de cuidados o a satisfacer sexualmente a sus maridos. Otras se han vuelto cónyuges o lesbianas, o más críticas con respecto a cómo y cuándo quieren mantener relaciones sexuales y con respecto a con qué hombres. Los hombres reaccionan al separatismo y a la negación de su supuesto derecho de acceso con altos niveles de hostilidad y agresividad, poniéndose a la defensiva. Lo que hay tras estas actitudes es miedo: los hombres dependen en gran medida de lo que reciben de las mujeres, y el separatismo de estas les priva de ello (Frye, 1983: 102). En palabras de Rich (1996: 30):

Parece más probable que los hombres realmente teman [...] que a las mujeres les fueran ellos del todo indiferentes, que a los hombres se les permitiera el acceso sexual y emocional —y, por tanto, económico— a las mujeres solo en las condiciones impuestas por las mujeres.

“La negación femenina del acceso masculino a las mujeres corta sustancialmente un flujo de beneficios, pero también tiene la forma y el contenido de la apropiación de poder” (Frye, 1983: 103). Si el poder de los varones depende de su acceso (no solo sexual) a las mujeres, la negación de ese acceso es una toma de poder por parte de estas. Esta negación parte, en primer lugar, de la constatación de las mujeres de que los hombres obtienen privilegios a su costa y de que, por tanto, son ellos quienes las necesitan a ellas, y no al revés, como se ha venido afirmando a lo largo de la historia. Esta negación parte, en segundo lugar, de la toma de conciencia de que ellas salen perdiendo al otorgar privilegios a los varones; y, en tercer lugar, de la toma de conciencia de que en realidad no tienen por qué hacerlo, de que ese no es su destino, de que ese amor a los hombres no es ni natural ni obligatorio. En cuarto lugar, parte de la toma de la decisión de negar ese acceso de los varones. La decisión de negar el acceso masculino y practicar el separatismo lleva a una mejora en la calidad de vida de las mujeres, que se deshacen de las consecuencias negativas que supone mantener a su costa los privilegios de los varones. Además, negando ese acceso, las mujeres niegan, en primer lugar, que ellos tengan derecho a obtener esos privilegios a su costa; niegan, en segundo lugar, que amar a los hombres sea natural para las mujeres; niegan, en tercer lugar, que deseen estar al servicio de los hombres; y se niegan, en cuarto lugar, a reproducir el poder masculino. Esto enfada mucho a los hombres, pues consideran que los privilegios que obtienen a costa de las mujeres son derechos naturales y que las mujeres, además, son felices sirviéndoles.

El lesbianismo político es un tipo de separatismo feminista, pero no es el único. También lo son los espacios, grupos, reuniones y proyectos solo para mujeres, fuente de controversia y confrontación. Muchas mujeres se sienten incómodas en ellos porque esta exclusión consciente y deliberada de los hombres es una insubordinación evidente que genera en ellas miedo a las posibles consecuencias de su transgresión (Frye, 1983: 103). Los espacios que excluyen a los hombres son claramente desafíos a la estructura de poder: el amo siempre tiene derecho a irrumpir en la vida del esclavo y el esclavo no tiene derecho a negarle al amo esa posibilidad por ningún motivo. Esta exclusión no solo les impide obtener algunos privilegios concretos, sino que niega directamente el supuesto derecho de acceso en que se basa todo su poder; es, por tanto, una toma de poder por parte de las mujeres.

Cuando aquellos que controlan el acceso te han hecho totalmente accesible, tu primer acto de retomar el control tiene que ser denegar el acceso, o tiene que incluir denegar el acceso como uno de sus aspectos [...]. Cuando empezamos en una posición de accesibilidad total tiene que haber un aspecto de negación [...] en todo acto y estrategia efectiva. Las estrategias efectivas son precisamente aquellas que cambian el poder de posición, es decir, aquellas que incluyen la manipulación y el control del acceso. (Frye, 1983: 104)

Frye (1983: 104) afirma que la posibilidad de decir “no” y que ese “no” sea respetado es necesaria para que las mujeres retomen el control con respecto al acceso a de otros a sus cuerpos (Frye, 1983: 104).

4.5.4. La autodefinition como toma de poder

“Cuando nuestros actos o prácticas feministas tienen un aspecto de separación, estamos tomando el poder controlando el acceso y simultáneamente encargándonos de nuestra definición.” (Frye, 1983: 105). Si la falta de poder del grupo oprimido está, en parte, en el ser accesible de manera incondicional al grupo opresor, negarle el acceso es negar la condición que hace al grupo oprimido ser el grupo oprimido. El esclavo que niega el acceso al amo le está diciendo que no es su esclavo, pues si lo fuera no podría negarle el acceso: se está negando a asumir la definición de “esclavo” que le puso el amo, se está negando a asumir el poder que el amo afirma tener sobre él. Así, “la definición es otra cara del poder” (Frye, 1983: 104).

Quien tiene el poder es quien tiene la posibilidad de nombrar y definir las cosas. Las mujeres, desde la falta de poder en un patriarcado, no tienen la posibilidad de definir ni de nombrar. Si su manera de hacerlo contradice la del grupo poderoso, es ignorada. Ahora bien: recuperar el control del acceso a sus cuerpos les permite definirse a sí mismas, a la vez que crear límites y nuevos roles y estrategias a partir de esos límites.

Cuando las mujeres nos separamos (nos retiramos, nos fugamos, nos reagrupamos, vamos más allá, nos echamos a un lado, salimos, migramos, decimos “no”), estamos simultáneamente controlando el acceso y definiéndonos. Nos estamos insubordinando doblemente, porque ninguna de las dos cosas está permitida. Y el acceso y la definición son ingredientes fundamentales en la alquimia del poder, por lo que estamos doblemente, y radicalmente, insubordinadas. (Frye, 1983: 107)

Esta posibilidad de separarse y autodefinirse está íntimamente relacionada con la reivindicación de Radicalesbians (1970) en *The Woman-Identified Woman*, donde afirmaban que era necesario que las mujeres dejaran de buscar la aprobación de los hombres, que retiraran sus energías de ellos y las dirigieran hacia ellas mismas y hacia otras mujeres para poder deshacerse de las definiciones de sí mismas que habían dado los varones y poder crear las suyas propias. Radicalesbians afirmaban que esa autodefinición era necesaria y que de ella saldría energía para la liberación de las mujeres.

El miedo de las mujeres a las represalias que puedan tomar los varones ante su separación, a la violencia que puedan llegar a ejercer, no es un miedo irracional. La separación es una toma real de poder real por parte de las mujeres, y es una amenaza real al poder y los privilegios de los hombres. Por ello, es necesaria para la lucha (Frye, 1983: 107-108). La separación es, en palabras de Frye (1983: 108), el pecado original.

4.6. Una comparación entre la política por los derechos de los gays y la política del feminismo lesbiano

Socialmente, se ha tenido (y se sigue teniendo) la idea de que la lucha política por los derechos de los gays y la lucha política por los derechos de las lesbianas deben estar unidas, y la idea de que ambos grupos deben apoyarse mutuamente. Esto es debido a que ambos grupos comparten ciertas características, como la de estar transgrediendo la norma de la heterosexualidad obligatoria, o la de cargar con el estigma de la desobediencia a las normas de género (los estereotipos les presentan a ellos como femeninos y a ellas como masculinas). Además, el hecho de que los hombres gays no estén interesados sexualmente en las mujeres ha hecho que socialmente se considerase que los gays son menos misóginos que los hombres heterosexuales. Frye y Jeffreys se detienen a analizar por qué las diferencias entre gays y lesbianas son mayores que las similitudes.

4.6.1. “Toda mujer puede ser lesbiana” (y tiene motivos para serlo): la crítica al esencialismo de la preferencia sexual como base del potencial revolucionario del lesbianismo político

Durante las décadas de 1960 y 1970, el construccionismo social alcanzó su máximo esplendor. Las activistas feministas lesbianas lucharon en contra de la idea, afirmada por la sexología, de que las preferencias sexuales tenían un origen biológico o psicológico innato. Las lesbianas políticas afirmaban que la heterosexualidad era un régimen político creado para subordinar a las mujeres, al que se las llevaba por medio de diversas presiones; un régimen político opresor para ellas del que se podía escapar y contra el que se podía luchar por medio del lesbianismo: de ahí el potencial revolucionario del mismo. La elección, realizada por tantas mujeres, de escapar de la heterosexualidad y de sus normas, suponía un desafío a las ideas deterministas que afirmaban que la heterosexualidad era la orientación naturalmente mayoritaria, negando que formase parte de un sistema político. Afirmar, como hacía la sexología, que las preferencias sexuales son innatas, es negar que existen diversas presiones que guían a las mujeres a la heterosexualidad debido a que ésta tiene funciones políticas fundamentales en el sistema de supremacía masculina; y

es negar que el lesbianismo es una opción política de lucha y resistencia. Naturalizar la heterosexualidad impide politizarla, señalarla como parte de un sistema de poder.

Los varones gays, en la lucha por despatologizar la homosexualidad masculina y conseguir derechos, han empleado el argumento de que la opción sexual es algo con lo que cada persona nace y que no se puede modificar³⁹, algo de lo que nadie es responsable y, por tanto, algo por lo que nadie debe ser castigado: la sociedad debe aprender a aceptar a los homosexuales tal y como son. Este discurso viene a decir que los hombres gays, si pudieran elegir, serían heterosexuales, pero no tienen elección (Frye, 1983: 149): son así desde su nacimiento, por naturaleza. Las causas biológicas de la homosexualidad se han buscado en el cerebro, en los genes, en las hormonas... mostrando la opción sexual como algo innato e inmodificable.

Las feministas lesbianas no aceptaron esta idea. En primer lugar, porque este tipo de descripciones no se ajustaba a la vivencia de muchas de ellas, principalmente de las lesbianas políticas, ya que la mayoría de ellas no había tenido relaciones con otras mujeres hasta después de la adolescencia. Sus vivencias son la prueba de que la opción sexual no es algo innato. Como afirma Gimeno (2005), muchas mujeres que habían vivido toda su vida como heterosexuales, comenzaron a sentir atracción hacia otras mujeres después de aprender a relacionarse con ellas, de aprender de ellas, de convivir con ellas o después de que el feminismo les diera herramientas para dejar de estigmatizarlas. Como los hombres pertenecen a la clase dominante en el patriarcado, sistema basado en el amor a los hombres, los hombres gays no requieren de ningún proceso para dejar de estigmatizar a los varones y poder mantener relaciones románticas, afectivas o sexuales con ellos; las mujeres, sí. El patriarcado educa a las mujeres para competir entre ellas, para evitar los lazos de sororidad que podrían desestabilizarlo, dificultando que se quieran unas a otras; y educa a los hombres para estar unidos como clase dominante.

En segundo lugar, los varones gays pueden defender que la opción sexual es algo innato porque su libertad como hombres no depende de luchar contra el biologicismo y porque esa idea les permite emplear el argumento previamente citado de que ellos no son responsables de ser gays; pero, para las mujeres, afirmar que la orientación sexual es algo innato equivale a naturalizar la heterosexualidad y su opresión dentro de la misma, así como finalmente los roles y las construcciones de género. La libertad de las mujeres en tanto que mujeres depende de la lucha contra la naturalización de su subordinación en la heterosexualidad. Afirmar que la opción sexual es algo innato equivale a decir que la heterosexualidad es la opción naturalmente mayoritaria, a negar las presiones que guían a las mujeres hacia ella, a negar su función política en el sistema de supremacía masculina.

En tercer lugar, se afirma que la opción sexual es algo innato porque esta idea colabora con la reproducción del sistema de supremacía masculina: permite invisibilizar que el lesbianismo es una opción, despolitizar el lesbianismo como posicionamiento político y ocultar la lucha feminista de muchas mujeres en su resistencia a la heterosexualidad por medio del lesbianismo. Al afirmar que el deseo sexual es

³⁹ De hecho, como afirma Gimeno (2005) lo que se llamaba “opción” sexual pasó a denominarse “orientación”.

completamente independiente de la voluntad individual, se conceptualiza la homosexualidad como una conducta que la sociedad tiene que “tolerar”, de la que la persona homosexual no es responsable, cerrando la puerta a cualquier cuestionamiento político de la heterosexualidad y de las relaciones de poder que la atraviesan. Esto no es problemático para los gays en tanto que hombres porque ellos pertenecen al grupo dominante en el sistema de supremacía masculina, y no ganarían nada con la desaparición del mismo; pero es diferente en el caso de las lesbianas. Para las lesbianas, en tanto que mujeres, decir que la opción sexual es algo con lo que se nace es eliminar el potencial revolucionario del lesbianismo y eliminar la posibilidad de señalar la función política de la heterosexualidad. Al decir que la opción sexual es algo innato, animar a otras mujeres a adoptar el lesbianismo como estrategia de lucha contra el patriarcado se muestra como algo inútil, por lo que el lesbianismo deja de tener el potencial revolucionario que supone el hecho de que todas las mujeres puedan elegirlo.

Lo que subyace a este debate es que, finalmente, la situación de gays y lesbianas en un patriarcado no es la misma. Los gays pertenecen al grupo dominante en un patriarcado y aman a personas del grupo dominante; las lesbianas son miembros del grupo oprimido por el patriarcado que aman a personas del grupo oprimido. Los varones, siendo heterosexuales, adaptándose a la norma, gozarían de todos los privilegios que otorga la heterosexualidad a los varones; siendo gays, no dejan de pertenecer al grupo dominante de los varones, pero encuentran ciertas desventajas porque se desvían de la norma y, sobre todo, pierden privilegios con respecto a los que tendrían si fueran heterosexuales y tuvieran a una mujer a su lado. Así, un hombre no tiene motivos políticos para elegir ser homosexual.

Por el contrario, una mujer sí que tiene motivos políticos para elegir ser lesbiana. Si bien es cierto que las mujeres lesbianas encuentran ciertas desventajas y estigmas debido a que su orientación sexual no es la normativa, también es cierto que, en tanto que mujeres en un patriarcado, haciéndose lesbianas encuentran beneficios: siendo heterosexuales, estarían en la posición de subordinación que la heterosexualidad reserva a las mujeres en sus relaciones con los hombres; siendo lesbianas, escapan a ese lugar de opresión. “La heterosexualidad no está hecha para favorecer a las mujeres, sino, al contrario, para explotarlas a favor de los hombres” (Gimeno, 2007: 25). La heterosexualidad como institución política tiene la función de mantener a cada mujer concreta sometida a un hombre concreto. Ser lesbiana puede significar, en este contexto, liberarse de este sometimiento. “Cierto que el problema es el patriarcado y no la práctica de la heterosexualidad en sí, pero también es cierto que es la heterosexualidad la que, verdaderamente, se clava en las vidas y en los cuerpos de las mujeres” (Gimeno, 2005: 41-42). De esta manera, un hombre, siendo homosexual, solo pierde privilegios; una mujer, siendo homosexual, por un lado, pierde los privilegios que estar adaptada a la norma heterosexual podría otorgarle, pero por otro lado escapa de la opresión que supone la heterosexualidad para las mujeres. Un hombre no tiene motivos políticos para escapar a la heterosexualidad; una mujer, sí.

La etiqueta “lesbiana” ha sido empleada por el patriarcado como presión y amenaza para que las mujeres se adaptaran a la heterosexualidad y a su rol femenino dentro

de la misma, y como castigo para aquellas que no lo hacían. Ahora bien: este espacio de castigo, estigma y exclusión, dada la opresión que viven las mujeres que se adaptan a la institución de la heterosexualidad, puede ser preferible al espacio que el patriarcado tiene reservado a las mujeres. El lugar de exclusión, dado que la inclusión implica opresión, es un lugar de liberación.

El lugar del castigo y del estigma lo han podido compartir las lesbianas y los gays pero la diferencia es que, mientras los gays eran expulsados [...] de un mundo del que eran los dueños, las mujeres eran expulsadas de un mundo en el que eran las siervas. Lo que para unos era un castigo, para las otras [...], puede ser vivido como una liberación. (Gimeno, 2007: 25)

4.6.2. El análisis de la homosexualidad masculina como fiel a los principios de la supremacía masculina

El hecho de vivir en un sistema de supremacía masculina en que la sexualidad responde a las normas de dicho sistema hace que lesbianas y gays se desvíen del mismo de maneras diferentes. Estas diferencias son tan grandes y profundas que es difícil pensar que pueda haber una afinidad suficiente para construir alianzas (Frye, 1983: 130). Frye (1983: 130) analiza cómo lo que defiende el movimiento por los derechos de los hombres gays es más congruente que discrepante con la falocracia. Este movimiento sigue defendiendo los pilares de la supremacía masculina, a saber: el culto al falo, el homoerotismo masculino o amor a los hombres (y por tanto, el desprecio o el odio a las mujeres) y la presunción general de acceso fálico.

4.6.2.1. El culto al falo en la sexualidad homosexual masculina

En la cultura heterosexual, es común el culto al falo en las representaciones simbólicas, y el pene está directamente identificado con el poder. Pero, si bien los hombres heterosexuales tienen que mantener su amor a los penes como si este fuera algo abstracto o privado, o hiciera referencia únicamente al suyo, los hombres gays proclaman el amor a los penes de manera abierta y directa. El culto al falo no solo no es puesto en duda desde la cultura gay, sino que es expresado de una manera más clara que en la cultura de los hombres heterosexuales (Frye, 1983: 132-133).

Por su parte, “las mujeres generalmente tienen buenas razones a raíz de sus experiencias para asociar valores y sentimientos negativos con los penes, dado que los penes están conectados en gran parte con su degradación, terror y dolor” (Frye, 1983: 133). Las lesbianas políticas no solo no responden al culto al falo, sino que lo critican. Así, gays y lesbianas están en puntos opuestos en este aspecto de la ortodoxia falocrática.

4.6.2.2. El amor a los hombres y el homoafecto masculino en la homosexualidad masculina

Las lesbianas políticas conceptualizaron a los hombres heterosexuales como homoafectivos. La cultura gay masculina también es homoafectiva. “En este aspecto los

gays son fieles al principio básico de la supremacía masculina, a saber el amor hacia los hombres” (Jeffreys, 1996: 207). En la homosexualidad masculina, este postulado propio de la supremacía masculina es llevado un paso más allá que en la heterosexualidad masculina: en el primer caso, incluso el placer sexual es buscado en relaciones con otros hombres.

Las lesbianas políticas no solo desobedecen el mandato patriarcal de amar a los hombres y proclaman su amor a las mujeres, sino que son la prueba de que todas las mujeres podrían desobedecerlo, por lo que su existencia amenaza directamente al sistema de supremacía masculina.

4.6.2.3. La presunción de acceso fálico en la sexualidad homosexual masculina

La masculinidad incluye la creencia de que, como hombre, uno es el centro de un universo que está diseñado para alimentarle y apoyarle y para ser dominado por uno, así como la creencia de que cualquier cosa que no se adapte a la voluntad de uno puede ser, quizás debe ser, mantenida a raya por medio de la violencia. (Frye, 1983: 142)

Como es necesario evitar la violencia entre los hombres, debe haber algo que les proteja a unos de otros. Para ello, “hay una especie de ‘tabú del incesto’ construido en la masculinidad estándar: un ser adecuadamente masculino no ataca o consume otros seres masculinos” (Frye, 1983: 143). La prohibición de acceso fálico entre hombres es el principio limitador que evita que unos hombres entren en guerra con otros hombres. Esta prohibición está en tensión con la masculinidad, pues la limita, pero a la vez permite la existencia de la misma. Así, los hombres del grupo dominante aprenden a reconocerse entre ellos como iguales, de manera que no ven en el otro uno de esos objetos destinados a la propia gratificación. Esto garantiza su seguridad: si no, habría violencia entre ellos.

La única limitación general y prácticamente inviolable del acceso fálico masculino es que los hombres no deben follar a otros hombres, especialmente hombres adultos de su propia clase, tribu, raza, etc. Esta es una norma importante de la cultura falocrática que la mayoría de los gays transgreden, y esta transgresión es central para lo que es defendido y promovido por el movimiento de derechos de hombres gays. (Frye, 1983: 142)

La desobediencia a este límite puesto a la presunción de acceso fálico no es una desobediencia a la presunción de acceso fálico en sí misma, sino una desobediencia a las restricciones del mismo. Frye considera la desobediencia a esta limitación como un “exceso de arrogancia fálica”, dado que al desobedecerla se está reclamando el acceso fálico universal e ilimitado. Así, también en este principio “la homosexualidad masculina es congruente con y una extensión lógica de la cultura heterosexual de supremacía masculina” (Frye, 1983: 144). No solo se niega la presunción de acceso fálico, sino que se reclama que se eliminen sus restricciones. Las lesbianas feministas, por su parte, pretenden

[...] dar la vuelta a la regla de acceso fálico, reemplazando la regla de que el acceso es permitido a no ser que haya una prohibición específica por la regla de que el acceso está prohibido a no ser que se permita específicamente. (Frye, 1983: 145)

En este sentido, la política defendida por los varones gays, que amplía la presunción de acceso fálico, es la antítesis de la política feminista lesbiana, que pretende invertirla. Frye considera que los hombres heterosexuales temen la eliminación de la prohibición de acceso fálico entre ellos debido a que eso daría pie a que los hombres se vieran unos a otros como objetos para su gratificación y, por tanto, a la violencia entre ellos (Frye, 1983: 143).

Estos análisis muestran que las diferencias entre lesbianas y gays son más profundas que las similitudes. Los gays practican el culto al pene de manera más directa que los hombres heterosexuales; practican el amor a los hombres de manera más amplia que los hombres heterosexuales; pretenden la ampliación del acceso fálico hasta que este sea prácticamente ilimitado... Las feministas lesbianas, por su parte, quieren acabar con el sistema de supremacía masculina del que todos estos mecanismos son pilares.

CAPÍTULO 5

El feminismo antipornografía

5.1. El nacimiento del feminismo antipornografía

Las feministas radicales habían puesto en el centro de su teoría el análisis de la violencia sexual masculina como violencia política, como un mecanismo patriarcal que mantenía la subordinación de todas las mujeres. Las lesbianas políticas, desde esta idea, criticaron la heterosexualidad como una institución fundamental en la opresión de las mujeres, y analizaron la construcción del deseo sexual masculino como una forma de poder. El análisis de la violencia sexual masculina y de la construcción del deseo sexual masculino llevó a las feministas a organizarse contra las representaciones de violencia sexual basándose en la idea de que esas representaciones animaban a los hombres a cometer actos reales de violencia sexual contra las mujeres. La crítica a la heterosexualidad como institución patriarcal y a la pornografía como herramienta de reproducción de la desigualdad y la violencia sexual fueron estrechamente unidas.

El movimiento antipornografía funcionó como unificador del movimiento feminista tras los enfrentamientos que tuvieron lugar entre las feministas heterosexuales y las feministas lesbianas. Tras la conceptualización de la heterosexualidad como la causa principal de la opresión de las mujeres, una parte de las feministas radicales prefirió la estrategia de enfrentarse a los hombres diariamente, manteniendo sus vínculos con ellos, y otra parte optó por el lesbianismo político y el separatismo en diversos grados. El movimiento antipornografía permitió a los dos grupos volver a unirse contra un enemigo común: la violencia sexual masculina contra las mujeres celebrada en la pornografía (Bronstein, 2011: 62). Este movimiento antipornografía surgió a raíz de la combinación de diversos factores. A continuación se analizan los principales.

5.1.1. La “edad de oro del porno”

En primer lugar, entre finales de la década de 1960 y principios de la década de 1980, tuvo lugar en Estados Unidos la denominada “edad de oro del porno” (*Golden Age Of Porn*). En esta etapa se estrenaron, en diversas salas de cine, películas pornográficas que contaban con altos presupuestos. Las dos primeras fueron *Blue Movie*, en 1969, dirigida por Andy Warhol, y *Mona: The Virgin Nymph*, en 1970, producida por Bill Osco. Estas fueron seguidas, en 1971, por otros “clásicos” que fueron éxitos de taquilla, entre los que destacaron *Detrás de la puerta verde* (*Behind the Green Door*) y *Garganta Profunda* (*Deep Throat*), de la que se hablará con detenimiento más adelante.

La industria de la explotación sexual⁴⁰ y el material pornográfico disponible crecieron enormemente en esa etapa. Este crecimiento fue una de las consecuencias de la denominada “revolución sexual” o, como la conceptualizaron las radicales, de la contrarrevolución. Las mujeres asistieron a un proceso por el cual sus cuerpos estaban siendo deshumanizados, cosificados, abusados y violentados, para el placer masculino y con fines de lucro, en nombre de la liberación sexual. Los supuestos aliados masculinos de la izquierda afirmaban que en la pornografía había un discurso político revolucionario.

5.1.2. La decepción ante la revolución sexual

La revolución sexual había parecido prometer mucho a las mujeres y, si bien hubo avances importantes (legislación sobre el aborto y la homosexualidad, disponibilidad de la píldora anticonceptiva), muchas fueron críticas con la manera en que el derecho de acceso sexual de los hombres fue consagrado en la revolución sexual más que desafiado por ella. Que se enmarcara el uso sexual de las mujeres por parte de los hombres como revolucionario fue un factor importante facilitando la expansión de la pornografía en 1970. En este contexto, los conocimientos feministas de la pornografía estuvieron crucialmente interrelacionados con los conocimientos de otras formas de explotación sexual comerciales, concretamente la prostitución. (Boyle, 2014: 219)

Así, en segundo lugar, influyó la indignación feminista despertada ante la decepción generada por la denominada “revolución sexual”, que trajo entre sus consecuencias el mencionado aumento de la pornografía y la mercantilización de los cuerpos de las mujeres. La “revolución sexual” no hizo que las mujeres pudieran definir su sexualidad sin responder a los estándares y expectativas masculinas; de hecho, los varones afirmaron que las actrices de la pornografía eran el modelo que toda “mujer liberada” debía seguir. Muchas mujeres identificaron un crecimiento en la presión social que las coaccionaba para acceder a las demandas sexuales masculinas y para asumir los riesgos físicos que conllevaban dichas demandas bajo la amenaza de ser tachadas de “puritanas” o “reprimidas” si no lo hacían. Esta revolución reforzó la centralidad del deseo masculino en la sexualidad y apoyó la idea de que los varones tenían derecho a acceder a los cuerpos de las mujeres. A raíz de la revolución sexual, la cosificación, sexualización y mercantilización de los cuerpos de las mujeres se hicieron cada vez más presentes. Las mujeres se sintieron engañadas y explotadas (Bronstein, 2011: 6-7).

⁴⁰ En el presente trabajo de investigación no se empleará la expresión “industria del sexo” para hablar de la pornografía y de la prostitución, sino la expresión, propuesta por Cobo (Rosa Cobo: “No hay industria del sexo ni turismo sexual, es la industria de la explotación sexual. Es una actividad criminal”, 2019), “industria de la explotación sexual” o la expresión “industria de la pornografía” cuando se haga referencia específicamente a ella. Conceptualizar es politizar, y lo que esta industria ofrece a quienes la perpetúan no es *sexo* a secas, sino un tipo de sexo acompañado de desigualdad, poder, cosificación y violencia contra las mujeres. Es necesario señalarlo para generar una conciencia social que lleve a un rechazo a esta industria no porque se esté en contra del sexo, sino porque se esté en contra de la violencia y la explotación sexual de mujeres y niñas.

5.1.3. Los conocimientos sobre la violencia sexual

Fueron muy relevantes, en tercer lugar, los conocimientos que las feministas habían adquirido sobre la violencia sexual, tanto a raíz los grupos de autoconciencia, que les permitieron ser conscientes de la prevalencia de la violencia sexual, como a raíz de las conceptualizaciones de las feministas radicales, que señalaban la violencia sexual como herramienta política. Las lesbianas políticas habían añadido a estos conocimientos que la amenaza de la violencia sexual mantenía a las mujeres bajo la protección masculina, alimentando la heterosexualidad obligatoria. Las feministas analizaron la presión y la coacción sexuales como estrategias de poder que los hombres empleaban para mantener y reforzar la subordinación de las mujeres, y analizaron la situación de vulnerabilidad de las mujeres ante esas estrategias de poder (Bronstein, 2011: 6-7). Estos conocimientos, en concreto sobre la prevalencia de las violaciones, los abusos y el acoso, permitieron a las mujeres comprender que la violencia sexual ejercida por los varones era una epidemia. “Dadas las realidades estadísticas, todas las mujeres viven siempre bajo la sombra de la amenaza del abuso sexual” (MacKinnon, 1995: 266). La constatación de la omnipresencia de la violencia sexual, así como de su amenaza, generaron elevados niveles de ira y de rabia en las mujeres (Bronstein, 2011: 6-8). Siendo la violencia sexual una epidemia, las feministas antipornografía consideraron necesario preguntarse sobre la función que podía tener en su reproducción un material que presentaba esa violencia como placentera.

5.1.4. La crítica a la heterosexualidad

El descubrimiento llevado a cabo en los grupos de autoconciencia y politizado por el feminismo radical de que la violencia sexual masculina era una epidemia hizo que se problematizara la sexualidad masculina. Así, en cuarto lugar, fue crucial la crítica del feminismo lesbiano, que mostraba la heterosexualidad como institución e ideología política que creaba y mantenía la supremacía masculina (Bronstein, 2011: 2, 7-8). Las lesbianas políticas identificaron la heterosexualidad y las relaciones sexuales con varones como la fuente principal de la opresión de las mujeres. La crítica a la heterosexualidad, unida al descubrimiento de que las mujeres estaban en riesgo de sufrir violencia sexual a manos de los hombres, afectó a la manera en que la mayoría de feministas radicales, lesbianas y heterosexuales, comprendían las relaciones sexuales entre hombres y mujeres.

Las feministas antipornografía eran conscientes de que la heterosexualidad era un mecanismo patriarcal para controlar a las mujeres. Desarrollaron una mirada crítica hacia las descripciones del deseo sexual masculino que ofrecían los medios: señalaron las imágenes que avalaban comportamientos sexuales masculinos violentos y las conceptualizaron como una herramienta que reproducía y legitimaba la violencia contra las mujeres. Su análisis de la sexualidad masculina hizo que muchas feministas radicales conceptualizaran la pornografía como una herramienta del patriarcado que enseñaba a las generaciones futuras el supuesto derecho de acceso masculino a los cuerpos de las mujeres, ya lo desearan ellas o tuvieran que ser tomadas por la fuerza. (Bronstein, 2011: 38-39). Estas imágenes fueron conceptualizadas por las feministas antipornografía

como propaganda de odio a las mujeres, pues enseñaban a los hombres que era su derecho abusar de ellas y humillarlas.

Así, las lesbianas políticas, partiendo del feminismo radical, sentaron las bases que llevarían al movimiento antipornografía. Su análisis de la sexualidad masculina influyó en las críticas realizadas desde el feminismo antipornografía a *Deep Throat*, *Playboy* o *Hustler*. La pornografía glorificaba la violencia ejercida por los hombres contra las mujeres y les enseñaba a despreciarlas y a abusar de ellas, perpetuando la cosificación y sexualización de las mujeres, así como su subordinación. La pornografía era la expresión más clara de la sexualidad masculina: violenta, genitализada y sin emociones. Las lesbianas políticas rechazaron esta sexualidad, así como la pornografía y los valores masculinos que transmitía, por ser centrales en la opresión de las mujeres.

5.1.5. El feminismo radical

Por todos estos factores, queda claro que el feminismo radical de los años previos fue una condición necesaria para el nacimiento del movimiento antipornografía. El aumento de la cantidad de pornografía y la disponibilidad de la misma, así como la normalización de la representación de la violencia sexual contra las mujeres y de los estereotipos que la alimentaban en los medios de comunicación fueron analizados siguiendo la línea teórica propuesta por las feministas radicales.

5.2. El auge de la pornografía

5.2.1. La pornografía en la década de 1970: la “edad de oro del porno”

Las representaciones explícitas de sexualidad prácticamente no existían en la cultura popular en la década de 1950. Desde mediados de 1960, y durante la década de 1970, nació y creció la industria de la explotación sexual en Estados Unidos. Las barreras para crear y distribuir contenido sexualmente explícito desaparecieron a finales de la década de 1960 y a principios de la década de 1970. “La pornografía inundó el mercado, en gran parte fuera del alcance de la ley” (Bronstein, 2011: 69). Para ver o comprar pornografía, dejó de ser necesario ir a uno de los denominados “distritos rojos”. La pornografía comenzó a comercializarse en otro tipo de lugares: en supermercados y quioscos, que no habían estado previamente relacionados con la industria pornográfica, se comenzaron a vender revistas pornográficas de manera abierta. En muchos comercios se exhibían fotos de mujeres desnudas en las ventanas, anunciando que dentro tenían revistas pornográficas.

La denominada “revolución sexual” se integró en las ciudades, donde comenzaron a abrirse tiendas de libros y revistas pornográficas, locales de *peep show*, discotecas con gogos, clubs de stripteas, tiendas de películas pornográficas, *sex shops*... A finales de la década de 1970, en San Francisco había cuarenta cines para adultos, docenas de *peep shows* y clubs de stripteas y más de cuarenta locales donde podías pagar por mantener conversaciones con mujeres que estaban desnudas (Bronstein, 2011: 64). Fuera de las grandes ciudades, la explosión de contenidos sexualmente explícitos se hizo eco de la que tuvo

lugar en la gran ciudad. A mediados de la década de 1970, la programación sexualmente explícita de la televisión por cable aumentó (Bronstein, 2011: 64-65). La cultura se sexualizó, y en la década de 1970 la sexualidad había invadido la consciencia social.

Desde mediados de los años setenta, con la proliferación masiva de la pornografía —descripción gráfica de lo que los hombres exigen de las prostitutas—, la prostitución ha entrado en la vida cotidiana de millones de mujeres norteamericanas. Las películas, las revistas, los vídeos y la parafernalia pornográficos ya no pertenecen al reino de las zonas conflictivas [...] de las ciudades. Se han abierto camino hasta los hogares, a través de las expectativas sexuales de algunos hombres para con sus mujeres, hijas, novias y amantes. Como resultado, la sociedad está experimentando una redefinición social de la mujer que la reduce a su utilidad sexual, aplicándole la definición funcional de la prostituta. (Barry, 1987: 11-12)

Esta expansión de la industria pornográfica en la década de 1970 fue una clara consecuencia de la revolución sexual. Durante esta década, los pornógrafos y grandes grupos de varones activistas de la Nueva Izquierda, celebraron el derecho de los varones de acceder a los cuerpos de las mujeres y describieron a estas como objetos deseados del abuso sexual masculino (Bronstein, 2011: 65). Para las mujeres que habían adoptado el idealismo de la revolución sexual y veían a los hombres como compañeros en la transformación social, esto fue una de las peores traiciones. Si ya estaban decepcionadas con la “revolución sexual” al constatar que no solo no las había liberado de la opresión a la que estaban sometidas por ser mujeres, sino que les había sometido a un tipo distinto de opresión, con el desarrollo de la industria de la explotación sexual sintieron más intensamente la vulnerabilidad sexual que implicaba el ser mujer. Esta vulnerabilidad había aumentado notablemente a raíz de la mercantilización imparable de los cuerpos de las mujeres de manos de Hefner, Guccione, y otros pornógrafos. Las mujeres vieron cómo sus cuerpos y sus sexualidades se introducían dentro de la pornografía, cómo la disponibilidad de imágenes de cuerpos de mujeres deshumanizados aumentaba y se normalizaba; cómo los hombres defendían esta pornografía y cómo los pornógrafos se lucraban a costa de las mujeres sin importarles las consecuencias sociales que esto tuviera para todas ellas. Las mujeres tuvieron que enfrentarse a la realidad de que la pornografía reflejaba comportamientos masculinos muy ofensivos derivados de sus creencias sobre la naturaleza de las mujeres. “La proliferación de imágenes violentas y sádicas de mujeres les pareció a muchas una forma de reacción sexual, la respuesta masculina al movimiento de mujeres y a sus demandas de igualdad” (Bronstein, 2011: 66). Esta pornografía, producto masculino de la supuesta revolución sexual, fue interpretada por muchas feministas como una respuesta patriarcal, como una venganza contra las peticiones de igualdad de las mujeres y como una estrategia política para recordarles que eran vulnerables y que podían sufrir violencia a manos de los hombres (Bronstein, 2011: 333).

5.2.1.1. Las revistas pornográficas

En 1966, *Private*, de Berth Milton, fue la primera revista en mostrar legalmente la penetración. Bob Guccione llevó *Penthouse* de Inglaterra a los Estados Unidos en

1969. Allí, Guccione y Hugh Hefner, director de *Playboy*, comenzaron una “batalla” consistente en que ambos fueron intentando superar al otro en lo explícitos que eran los materiales pornográficos con los que se enriquecían a costa de la mercantilización de los cuerpos de las mujeres. Esta “batalla” se conoció como “Guerra Pública” y tuvo lugar de 1971 a 1972. *Playboy* superó los siete millones de ejemplares vendidos en 1972; *Penthouse*, en 1973, superó los cuatro millones. En 1974, *Hustler* se unió a este mercado.

Estas revistas alteraron de manera permanente la vida sexual americana y mostraron que los hombres veían a las mujeres como seres que solo existían para satisfacer sus deseos sexuales. En el patriarcado capitalista, “los cuerpos de las mujeres eran productos sexuales, un poco diferentes de otros tipos de objetos que uno compraba, usaba, disfrutaba y en último lugar desechaba” (Bronstein, 2011: 70).

En 1970, doscientas mujeres de Chicago hicieron un piquete en la mansión *Playboy*, donde vivía Hefner. Condenaron *Playboy* por su machismo y por oprimir a las mujeres mostrándolas como objetos sexuales.

5.2.1.2. Las películas pornográficas

Las películas pornográficas comenzaron a gozar de una gran aceptación pública a principios de la década de 1970. En esta aceptación pública influyó la atención y buena publicidad que periodistas, famosos e intelectuales dieron a este material (Bronstein, 2011: 75). Los periodistas comenzaron a hacer críticas de películas pornográficas en periódicos y revistas, aclamando a los productores y a las estrellas de la industria.

Las películas pornográficas se hicieron cada vez más explícitas entre 1950 y 1970, según retrocedían las restricciones legales que habían regulado el material considerado obsceno. Estas películas podían ser de tres géneros en función de su contenido: *exploitation*, *beaver* y *hardcore*.

Las películas pertenecientes a la categoría *exploitation* fueron relevantes en la década de 1950. Presentaban situaciones, que pretendían ser cómicas, en que los hombres protagonistas entraban en contacto con mujeres que estaban desnudas. Russ Meyer, director de *The Immoral Mr. Teas*, película de 1959, fue el pornógrafo más conocido de este género. En esta película, un repartidor que iba por la calle veía a las mujeres desnudas aunque no lo estuvieran. Meyer organizó el rodaje de esta película con 24.000 dólares; la película se rodó en cuatro días y fue un éxito de taquilla que recaudó más de un millón de dólares e inspiró más de ciento cincuenta imitaciones (Bronstein, 2011: 72).

A mediados de la década de 1960, la demanda del público llevó a productores y directores a abandonar este género para mostrar contenidos sexualmente más explícitos. Así, apareció el género *beaver*. En estas películas, que solían durar aproximadamente quince minutos, salían mujeres quitándose la ropa, andando desnudas y adoptando posturas sexuales. Dentro de esta categoría aparecieron subgéneros: en las películas *split beaver* aparecían tomas cercanas de los genitales de las mujeres; en las *action beaver* aparecían mujeres masturbándose o simulando actos sexuales. Estas películas, si bien no mostraban la penetración ni la eyacuación, iban más allá que las de la categoría *exploitation*. Películas como *Beaver Bondage* y *Ruthless Shaved Beaver*, de 1967, rozaban lo ilegal, pero las multas eran mínimas y

las películas recaudaban mucho dinero, por lo que a los pornógrafos les compensaba pagar dichas multas. El mercado seguía creciendo y, como los consumidores demandaban material más explícito, la industria pornográfica lo ofrecía (Bronstein, 2011: 72-73).

Las películas de la categoría *hardcore* mostraban la penetración y el orgasmo. Estas películas solo podían verse en locales de *peep show* y comprarse en tiendas especializadas en pornografía. La presión pública durante la década de 1960 para que estas películas se mostraran en los cines fue tan grande que en 1969, veintitrés cines de San Francisco las incluyeron en su cartelera.

En 1969 apareció un nuevo estilo de películas pornográficas que, bajo la apariencia de documentales y películas educativas, salió de las salas específicamente pornográficas y se introdujo en teatros y salas de exposiciones de arte, atrayendo clientela de clase media y alta. *Sexual Freedom in Denmark* era una película tipo *hardcore* con apariencia de documental en que se intercalaban escenas en que se entrevistaba a una actriz pornográfica con escenas de las películas pornográficas *hardcore* en que había participado (Bronstein, 2011: 73).

Si bien las películas pornográficas comenzaron a estar socialmente aceptadas a principios de la década de 1970, también aparecieron discursos que las criticaban. Mientras desde un sector se afirmaba que la difusión y aceptación del material pornográfico era algo liberador que iba a acabar con la supuesta represión sexual, tanto desde posiciones religiosas y conservadoras como, por motivos completamente distintos, desde posiciones feministas radicales, se criticaban dichos materiales. Desde el feminismo radical, las mujeres afirmaron que la pornografía reforzaba las expectativas masculinas de tener un derecho de acceso sin restricciones a los cuerpos de las mujeres.

5.2.1.2.1. *Garganta Profunda*

La película pornográfica más influyente en la historia de la pornografía ha sido *Garganta Profunda*. Estrenada en 1972, esta película fue un hito y rompió todos los límites del momento, mostrando la penetración y la eyaculación en la pantalla. Pasó noventa y seis semanas en la lista de las cincuenta películas más “taquilleras” de *Variety*. Fue promocionada por grandes medios de comunicación influyentes como el presagio de una nueva era para la pornografía en América. El público fue enormemente diverso. El gasto en la grabación fue de 25.000 dólares; la película recaudó más de cien millones de dólares en todo el mundo (Bronstein, 2011: 74).

Garganta profunda fue la primera película pornográfica que combinaba el sexo explícito con una línea argumental que pretendía tener sentido del humor. Fue protagonizada por Linda Boreman, conocida como Linda Lovelace debido a esta película. La película cuenta la historia de Lovelace, una mujer que va al médico porque no consigue llegar al orgasmo durante el coito. El médico descubre que su incapacidad para llegar al orgasmo está causada por un curioso “problema anatómico”: su clítoris está situado en su garganta. Por ello le dice que, para alcanzar el orgasmo, debe hacer gargantas profundas. Realizan dicha práctica para probarlo y ella llega orgasmo. A lo largo de la película esta situación se repite con varios hombres.

La controversia surgida a raíz de *Garganta Profunda* hizo que el debate sobre la pornografía se convirtiera en un debate a nivel nacional. Se generó una brecha profunda entre las mujeres feministas que criticaban la pornografía y los hombres que la defendían afirmando que era un bien social liberador que iba contra la supuesta represión sexual. Desde este último sector, diversos varones afirmaron que la película reivindicaba el derecho de las mujeres a buscar su placer y su satisfacción sexual y que mostraba que las mujeres no eran instrumentos de la vida sexual de los hombres. También argumentaron que era una historia que reclamaba la igualdad porque mostraba a una mujer usando a los hombres como objetos sexuales, que era básicamente lo que los hombres hacían con las mujeres, y que ese era un avance que solo había sido posible gracias a la revolución sexual. Se alzaron voces que afirmaban que el personaje de Lovelace era la imagen perfecta de una mujer verdaderamente liberada, el prototipo que las mujeres debían seguir.

Por su parte, las mujeres feministas señalaron que la película no estaba tomando en serio el placer de las mujeres. Argumentaron que situar el clítoris en la garganta de una mujer respondía a una fantasía sexual masculina. La película era un arma de doble filo: mostraba una mujer que quería encontrar su propio placer pero que, finalmente, lo encontraba en una práctica que, en la realidad, solo daba placer a los hombres (precisamente porque el clítoris no está en la garganta). El argumento de la película respondía a la fantasía sexual masculina de que las mujeres encuentren su placer precisamente en darles placer a ellos, pero la película tergiversaba la realidad afirmando que esa práctica le daba placer a ella. Lovelace era la mujer liberada que todos los hombres deseaban: la que al buscar su propio placer se daba cuenta de que ese placer estaba en adaptarse a lo que hiciera disfrutar al hombre. Ella se sometía al deseo de él, pero ya no porque él le obligase, sino ahora porque a ella le proporcionaba placer, porque ella lo deseaba así.

Entre las denuncias del sexismo de la película, las mujeres señalaron una escena en que Lovelace se introducía una botella de cristal de Coca-Cola de treinta centímetros de largo por la vagina e invitaba a un hombre a bebérsela con una pajita. A los varones esta escena les parecía divertidísima, pero las mujeres sentían grima y miedo al verla, preocupadas por el riesgo físico que implicaba esta práctica dado que la botella era de cristal (Bronstein, 2011: 79).

Para muchas mujeres, la normalización de la pornografía en la cultura hegemónica americana en la década de 1970 y el éxito de *Garganta Profunda* mostraban lo que los hombres pensaban que eran las mujeres. Tal y como afirma Jeffreys, “las mujeres tuvieron la posibilidad de mirar la pornografía y por primera vez tuvieron a su disposición una vista panorámica de lo que constituía la sexualidad masculina” (Bronstein, 2011: 82). Al deseo sexual masculino le era indiferente la integridad física de las mujeres y su petición de igualdad social y política. La industria pornográfica celebró los derechos sexuales masculinos presentando a las mujeres como esclavas sexuales que deseaban serlo e idealizaron los personajes de las mujeres que seguían el patrón de Lovelace, lo que generó una enorme presión social para que las mujeres se adaptaran a dicho modelo.

La defensa y la celebración de la pornografía fueron muy impactantes para las mujeres que habían abrazado el idealismo de la izquierda y la esperanza de la revolución sexual. Los pornógrafos se estaban haciendo ricos a costa de la degradación y de la

humillación de las mujeres. Algunas feministas radicales comenzaron a conceptualizar la pornografía como una expresión del odio de los hombres hacia las mujeres.

5.2.2. La defensa de la pornografía desde la Nueva Izquierda

Los hombres de la Nueva Izquierda, partiendo de la idea de que existía una represión sexual, habían relacionado la pornografía con la transgresión y la consideraban revolucionaria, una muestra de liberación sexual. Las activistas feministas que militaban en la Nueva Izquierda comenzaron a reaccionar contra el sexismo de los movimientos contraculturales. Un punto de inflexión importante fue cuando *Rat*, uno de los principales periódicos de contracultura y de la Nueva Izquierda de Nueva York, publicó un especial de sexo y pornografía a finales de 1969 que hizo que muchas feministas se desvincularan de dicho periódico. El apoyo de los hombres de la Nueva Izquierda a la pornografía y su oposición a cualquier tipo de restricción de la misma quedaron claros. Muchas feministas que habían militado activamente con ellos se sintieron traicionadas y abandonaron los grupos de la Nueva Izquierda. En enero de 1970, un grupo de mujeres que trabajaban en *Rat* se hizo con el mando del periódico y lo convirtió en un periódico feminista. En octubre, publicaron el especial *Women's LibeRATion*, donde se incluía el texto *Adiós a todo esto*, de Robin Morgan.

En este texto, Morgan hacía una crítica mordaz al sexismo de la Nueva Izquierda. Señalaba que los hombres que militaban en dicho movimiento y que se autodenominaban revolucionarios estaban a favor de una liberación de las mujeres que pasaba por su propia cosificación sexual; cosificación que ellos connotaban como transgresora. Estos hombres habían traicionado a sus compañeras afirmando que la libertad sexual era equivalente al uso sexual masculino no restringido de las mujeres como recurso natural, colectivo, no privatizado ni poseído por ningún hombre, al que todos ellos tenían derecho a acceder (Dworkin, 1989: 207). “¿Era mi hermano quien enumeró a seres humanos entre los *objetos* que estarían disponibles con facilidad después de la Revolución: ‘hierba gratis, comida gratis, *mujeres gratis*, ácido gratis, ropa gratis, etc.?’”, pregunta Morgan (2014: 134). Como señalaría Dworkin más adelante, “la idea de un acceso no restringido a una población femenina absolutamente disponible, ahí para ser violada, a quienes uno puede hacer cualquier cosa, ha fascinado a la imaginación masculina, especialmente en la izquierda” (1989: 98). Estas ideas dominaron la revolución sexual patriarcal, y fueron connotadas como revolucionarias y transgresoras por los varones de la Nueva Izquierda. “Duele entender que en Woodstock o en Alamont una mujer podía ser considerada mojígata o mala perdedora si no quería ser violada” (Morgan, 2014: 135-136). Morgan captó con claridad la heterodesignación sufrida por las mujeres, señalando cómo sus supuestos compañeros decían a las mujeres que tenían que ser fuertes, o revolucionarias, o cualquier cosa que ellos quisieran que ellas fueran, exactamente igual que en otro momento les dijeron que tenían que ser femeninas y mantener el fuego del hogar (Morgan, 2014: 137-138). Ahora les decían que tenían que convertirse en objetos sexuales desde su propia elección porque esto era algo que transgredía la supuesta represión sexual.

La nueva industria pornográfica respondía a los valores de la izquierda: la pornografía era presentada como una diversión inocua y como “sexo” en un contexto en que todo lo que incluyera sexo era connotado como algo positivo o transgresor de esa supuesta represión sexual. Se afirmaba que las mujeres que aparecían en la pornografía eran libres, estaban buscando su placer y deseaban hacer lo que hacían. Lo que la izquierda trataba de esconder de la pornografía no era el sexo: era el negocio que había tras él (Dworkin, 1989: 208) y la violencia que había en dicho negocio. La industria pornográfica era descrita por los hombres de izquierdas como inherentemente transgresora. Los pornógrafos eran vistos por los varones de la contracultura como héroes, como pioneros de la liberación sexual. La pornografía, desde la perspectiva de estos hombres, significó libertad, significó liberación sexual. Las feministas señalaron que esa sensación de libertad masculina se debía a que los varones habían ganado libertad para expresar la misoginia en el ámbito sexual, para utilizar a las mujeres de cualquier forma que considerasen sexualmente excitante, para poder acceder a los cuerpos de las mujeres sin ningún tipo de limitación. La libertad sexual para las mujeres estaba, desde la perspectiva de los hombres de la Nueva Izquierda, en estar siempre sexualmente disponibles, en ser consumidas masivamente. El capitalismo no les parecía cruel cuando el producto consumido era una mujer; lucrarse a su costa no les parecía tan malo cuando el trabajador alienado era una mujer reducida a trozo de carne. Cuando las feministas realizaban esta crítica, se las tachaba de represoras. Efectivamente, partiendo de la idea de que existe una represión sexual, cualquier crítica a cualquier manifestación cultural que incluya sexo puede ser tachada como represora; incluso aunque la crítica no vaya dirigida a lo que esa manifestación tiene de sexo, sino a lo que tiene de violencia.

Las feministas criticaron ampliamente la idea de la existencia de la represión sexual. Consideraron que los varones aludían a esta supuesta represión para descalificar cualquier crítica a su sexualidad: si se criticaba cualquier práctica sexual que ellos desearan era por esa represión, tan negativamente connotada. “La liberación sexual en el sentido liberal libera la agresión sexual masculina en el sentido feminista.” (MacKinnon, 1995: 357-358).

El feminismo también cuestiona el mecanismo de la represión en el sentido de que los impulsos inconscientes se consideran reprimidos por las restricciones sociales. La sexualidad masculina se expresa y se expresa y se expresa con una rectitud guiada por la idea de que hay algo que está tratando de impedir que se exprese [...]. Las mujeres no están tanto reprimidas como oprimidas, la llamada sexualidad de la mujer es en buena parte construcción de la sexualidad masculina que busca un lugar donde ocurrir. (MacKinnon, 1995: 270-271)

5.2.3. La defensa de la pornografía desde el gobierno y desde el liberalismo

La pornografía contó con una inesperada aprobación del gobierno en 1970. Una comisión de 18 miembros realizó un estudio para averiguar si el contenido pornográfico

tenía consecuencias negativas en el público y si había conexión entre pornografía, conducta sexual y violencia. El estudio se llevó a cabo de 1968 a 1970.

El estudio, como posteriormente criticaron las feministas antipornografía, tomaba como punto de partida la concepción que los liberales tenían sobre la pornografía. Esta visión afirmaba que la pornografía evita la represión sexual; que es una expresión de las fantasías sexuales que solo conduce a la masturbación; que es un sustituto de la pareja sexual o de la víctima; que permite un desahogo catártico y que no provoca violencia sexual. Esta era la concepción liberal contra la que se alzaba la visión conservadora, que consideraba la pornografía como una ruptura del orden moral, una amenaza para la familia, una ofensa contra Dios y una causa de la violencia sexual.

Los objetivos del estudio fueron analizar las leyes referentes al control de la obscenidad y la pornografía; establecer los métodos empleados para la distribución de la pornografía y el volumen de las operaciones; estudiar la influencia de la obscenidad y la pornografía sobre el público general y sobre los menores en particular, y estudiar su relación con la conducta antisocial y delictiva; y, finalmente, recomendar medidas al respecto.

Los resultados afirmaron que no se habían encontrado pruebas causales sobre la relación entre la exposición a materiales sexualmente explícitos y los crímenes sexuales. La comisión consideró que no había motivos para interferir en la libertad de las personas adultas para leer, obtener o ver cualquier material de este tipo (Barry, 1987: 254-255). Sus miembros estimaron que el 85% de hombres adultos y el 70% de mujeres adultas de América habían estado expuestos y expuestas a la pornografía sin consecuencias negativas. Por ello, recomendaron la derogación de toda legislación federal, local y estatal que prohibiera la venta, distribución o exhibición de materiales sexuales a personas adultas. Los adultos no solo debían tener permiso para consumir pornografía, sino que debían ser animados a hacerlo. “La pornografía fue aclamada como una herramienta educativa para aprender sobre sexualidad humana que podía ayudar a los adultos a perder las inhibiciones” (Bronstein, 2011: 70).

Los resultados del estudio afirmaron también que no existían pruebas de que la exposición de menores de edad a este material fuera negativa. Algunos miembros de la comisión llegaron a afirmar que para los menores de edad, consumir pornografía podía tener efectos beneficiosos: podía dar pie a que iniciaran un diálogo sobre sexualidad con sus progenitores. La comisión consideró que era urgente adoptar una actitud abierta con respecto a la sexualidad, y que este objetivo podía alcanzarse a través de una educación sexual que incluyese la pornografía.

Este documento fue analizado y criticado por las feministas. Un análisis posterior del estudio en que se apoyó la Comisión reveló que los prejuicios liberales de los integrantes impidieron que su cometido se cumpliera con objetividad. Las feministas se indignaron por la parcialidad masculina y liberal tanto de la comisión como del documento y por la falta de validez de la metodología de la investigación y, por tanto, de sus resultados. Consideraron el informe como una decisión consciente de proteger los intereses sexuales masculinos y de ignorar los daños reales experimentados, por un lado, por las mujeres que eran coaccionadas para hacer pornografía, y por otro, por las mujeres que eran coaccionadas por los hombres a realizar los actos que estos habían

aprendido de la pornografía (Bronstein, 2011: 77). Afirmaron que la pornografía no dañaba al consumidor masculino, sino a los objetos consumidos, mujeres, niñas y niños que eran degradados y abusados en este proceso. Barry consideró que los resultados de este estudio fueron más producto de la ideología del sadismo cultural que una búsqueda de la realidad (1987: 256). Estas argumentaciones reflejaban las actitudes de las feministas radicales con respecto a la revolución sexual: consideraban que, a raíz de la misma, las mujeres habían sido devaluadas y convertidas en objetos sexuales, tratadas como mercancías, y que su seguridad e integridad se habían convertido en algo menos importante que el supuesto derecho masculino de disfrutar de un acceso sexual ilimitado a los cuerpos de las mujeres.

Un debate muy relevante fue el que tuvo lugar entre las feministas antipornografía que reclamaban una regulación legal de la misma y los varones que decían que esto era un atentado contra la primera enmienda y contra el derecho a la libertad de expresión. Estos últimos reclamaban el derecho a consumir pornografía como parte de su libertad individual y exigían pruebas científicas de los daños que la pornografía producía a las mujeres para aceptar cualquier tipo de crítica a la misma.

5.2.4. La pornografía en la década de 1980

Con los avances en la tecnología, en la década de 1980, la pornografía pasó a ser algo que se consumía en el espacio doméstico. Esto impidió que las feministas pudieran señalar a los consumidores.

Los cambios en la tecnología a lo largo de los años 70 y principios de los 80 hicieron el acceso a la pornografía relativamente barato y privado – factores que trabajaron en favor de su distribución y contra la posibilidad de suprimirlo. (Bronstein, 2011: 311)

“El desarrollo de la tecnología de video, incluyendo reproductores de videocasete y cámaras de vídeo portátiles que alentaban la producción amateur, significaron que la pornografía podía salir de los teatros públicos y librerías para adultos” (Bronstein, 2011: 311). La pornografía comenzó a entrar en los hogares: los hombres se hicieron con estos reproductores y comenzaron a tener sus propias colecciones de vídeos pornográficos.

A principios de la década de 1980, se introdujeron los canales eróticos en la televisión por cable, por los que muchos hombres estaban dispuestos a pagar tasas mensuales, acelerando la propagación de la pornografía. Con la llegada de la pornografía a través de la televisión por cable, la pornografía se introdujo definitivamente en los hogares. El propio avance de la tecnología hizo que los hombres demandasen la creación de más pornografía para satisfacer ese nuevo mercado que había abierto. Los productores y distribuidores comenzaron a ganar cada vez más dinero. Todos estos factores supusieron enormes obstáculos para el movimiento antipornografía (Bronstein, 2011: 313).

Las feministas antipornografía fueron conscientes de la aceptación social y de la normalización de la pornografía en esta década. Longino, en 1980, escribe:

Desde las películas “snuff” y las revistas miserables en las tiendas de pornografía a Hustler, a portadas de discos y anuncios, a Vogue, la pornografía ha pasado a ocupar su propio nicho en los medios de comunicación y entretenimiento y a adquirir un carácter casi institucional [...]. Su aceptación por los medios de comunicación de masas, independientemente de la motivación, muestra una aceptación cultural de su mensaje. Tanto como los materiales en sí mismos, la tolerancia social a estas imágenes degradantes y distorsionadas de las mujeres en estas cantidades es dañina para nosotras, puesto que indica la disposición a ver a las mujeres de formas incompatibles con nuestra dignidad humana fundamental y justifica que se nos trate de esas maneras. La tolerancia a las representaciones pornográficas de las violaciones, el bondage y la tortura a las mujeres ayuda a crear y mantener un clima más tolerante al abuso físico de las mujeres. La tendencia de una parte del sistema legal a ver a la víctima de la violación como responsable del crimen cometido contra ella es una manifestación de esto. (Longino, 1980: 47-48)

Durante esta década, la pornografía también se modificó en lo relativo a su contenido. “El sexo ya no era sexo si no contenía violencia” (Wolf, 1991: 176-177), y comenzó a considerarse excitante únicamente “una perspectiva de *voyeur* masculino sobre las desigualdades del poder: la dominación masculina y el sometimiento femenino” (Wolf, 1991: 176-177).

5.3. El activismo antipornografía

Diversas publicaciones académicas y de base que serán analizadas más adelante crearon el cuerpo teórico en que se apoyó el movimiento antipornografía. Este movimiento se concretó en la formación de grupos activistas, entre los que destacaron el *Women Against Violence Against Women*⁴¹ (WAVAW), que nació en Los Ángeles en 1975; el *Women Against Violence in Pornography and Media* (WAVPM), fundado en 1976 en San Francisco; y el *Women Against Pornography* (WAP), que comenzó en Nueva York en 1979 (Bronstein, 2011: 2). Estos grupos fueron los más influyentes y guiaron el movimiento antipornografía en la década de 1970 y a principios de la década de 1980.

Sus integrantes compartían la interpretación feminista radical de la revolución sexual y la crítica a sus consecuencias negativas, su concienciación sobre el problema de la violencia contra las mujeres, la crítica política a la heterosexualidad y la preocupación por la comercialización del sexo y de los cuerpos de las mujeres. A pesar de ello, expertas como Bronstein afirman que, aunque suele verse el movimiento anti-pornografía como algo unificado y homogéneo, en realidad hubo muchas diferencias entre estos grupos (2011: 5-6).

Estos grupos llevaron a cabo diversas acciones: desde piquetes y manifestaciones hasta iniciativas educativas. En las pancartas de las manifestaciones se podían leer mensajes como “la pornografía no es arte, es violencia”, “la pornografía es propaganda anti-mujer”, y el famoso lema “la pornografía es la teoría, la violación es la práctica”. Entre las iniciativas educativas destacaron las presentaciones de diapositivas con comentarios críticos y las visitas guiadas en “distritos rojos”.

⁴¹ Las integrantes de WAVAW se autodefinían como anti-violencia en los medios, no como anti-pornografía.

Las integrantes de WAVAW, pese a que compartían la base teórica del feminismo radical y su crítica a la heterosexualidad y a la violencia sexual, evitaron conscientemente incluir el término “pornografía” en el nombre de su grupo por dos motivos. En primer lugar, porque consideraban que ese término podía ser malinterpretado como una objeción a todo contenido erótico o sexualmente explícito aunque no incluyera violencia contra las mujeres en lugar de como una objeción restringida a materiales que incluyeran violencia sexual. Consideraban que estar en contra de todo contenido sexualmente explícito era una amenaza a la libertad de expresión individual y a la libertad sexual, y querían evitar que su posicionamiento se malinterpretase de esa forma. En segundo lugar, porque consideraban que el término “pornografía” no reflejaba aquello en contra de lo que estaban luchando, pues dejaba fuera las imágenes violentas y no pornográficas transmitidas por los medios de comunicación.

Las integrantes de WAVPM y de WAP incluyeron el término “pornografía” en sus nombres. Desde su perspectiva, la pornografía afectaba a todas las mujeres: la primera en experimentar ese daño era la mujer filmada; las demás eran dañadas a raíz de la consumición de esas imágenes que deshumanizaban a las mujeres, presentándolas como objetos sexuales para ser usados, abusados y desechados. (Bronstein, 2011: 19). Así, estas activistas consideraban que una campaña antipornografía era necesaria debido a que todas las mujeres estaban siendo victimizadas por imágenes que inspiraban la violencia masculina. Luchar contra la pornografía fue, para ellas, una manera de declarar una guerra sin tregua a la violencia sexual masculina (Bronstein, 2011: 8).

Uno de los debates principales tanto entre los distintos grupos activistas antipornografía como entre el movimiento antipornografía y aquellos que la defendían, fue el debate sobre si se debía legislar sobre la pornografía. Desde dentro del feminismo antipornografía, algunos grupos reclamaban que se tomaran medidas legales para prohibir las imágenes que degradaban, humillaban y deshumanizaban a las mujeres, mientras que otros consideraban que esto podía tener consecuencias negativas para las propias feministas. Fuera del feminismo antipornografía, quienes defendían la pornografía estaban en contra de que la pornografía se regulase desde la ley. Una posición con la que las feministas antipornografía, principalmente de WAP, debatieron intensamente, fue la que afirmaba que legislar sobre la pornografía era atentado contra la primera enmienda y contra el derecho a la libertad individual. Se explicarán los distintos argumentos que se dieron con respecto a este tema en los próximos apartados.

5.3.1. De la crítica a los estereotipos sexistas y las representaciones de violencia sexual en los medios de comunicación a la crítica a la pornografía

El movimiento anti-pornografía fue un movimiento complejo y diverso. Las feministas radicales ya habían convertido en cuestiones políticas el maltrato, la violación y el acoso. Las feministas antipornografía retomaron la pregunta, planteada por Brownmiller, sobre dónde estaban los hombres aprendiendo todos esos valores masculinos que perpetuaban la cultura misógina; dónde estaban aprendiendo que era un derecho masculino abusar, humillar y aterrorizar a las mujeres; qué elementos de la cultura

popular enseñaban a los hombres los valores que les llevaban a cometer estos actos contra las mujeres (Bronstein, 2011: 7-8). Partiendo de sus conocimientos sobre los efectos de los medios de comunicación en el mundo real, las primeras feministas del movimiento antipornografía comenzaron a establecer relaciones entre lo que mostraban los medios y la violencia real, y señalaron las representaciones de los estereotipos de género y de la violencia sexual masculina en estos medios como dos factores fundamentales en la transmisión y reproducción de estos valores (Bronstein, 2011: 2).

Estas teóricas avanzaron una visión social construccionista de la conducta masculina que sostenía que los hombres aprendían a través de la exposición a los medios y la observación de primera mano que era natural y apropiado para ellos dominar a las mujeres. Las imágenes de los medios de comunicación de masas que mostraban a las mujeres como sirvientas domésticas, o como objetos sexuales glorificados, o peor, como víctimas de la violencia sexual, eran textos culturales que perpetuaban la opresión femenina. Estas fueron ideas revolucionarias. (Bronstein, 2011: 8)

En su evolución a lo largo de los años, el movimiento antipornografía pasó de centrarse en los estereotipos de género y en la representación de la violencia sexual contra las mujeres en los medios de comunicación de masas a centrarse específicamente en la pornografía (Bronstein, 2011: 17-19). En realidad, entre ambas cosas había un continuo: los estereotipos de género que presentaban los grandes medios de comunicación eran los mismos que aparecían en la pornografía; y las representaciones de violencia sexual que aparecían en dichos medios eran presentadas también, aunque de manera sexualmente más explícita, en la pornografía.

Para las mujeres que buscaban comprender la prevalencia del abuso y la desensibilización masculina hacia la violencia revelada a través de una concienciación feminista radical, la idea de que los medios dominantes y la pornografía desempeñaban un papel fue realmente un gran avance. (Bronstein, 2011: 8)

Con respecto a los estereotipos de género, las feministas antipornografía señalaron los que aparecían en los principales medios de comunicación como relevantes en la transmisión de los mencionados valores masculinos porque presentaban a las mujeres como infantiles, pasivas y vulnerables y a los varones como agresivos, brutos e incapaces de cualquier tipo de autocontrol. Las feministas analizaron cómo estas cualidades incentivaban las violaciones y otros tipos de violencia sexual (Bronstein, 2011: 2). Estos mismos estereotipos de género aparecían en la pornografía. En palabras de MacKinnon (1995: 245), “las mujeres están en la pornografía para ser violadas y poseídas, los hombres para violarlas y poseerlas”.

Ya que nada justifica el tratamiento de los personajes femeninos en la pornografía a parte de su ser mujeres, la pornografía representa a todas las mujeres como objetos adecuados de violencia en virtud de su sexo únicamente. Porque es simplemente el ser mujer lo que, en la visión pornográfica, justifica el ser violada. (Longino, 1980: 46)

Con respecto a las representaciones de la violencia sexual masculina, las primeras feministas antipornografía consideraron las que aparecían en los medios de comunicación de masas como un factor fundamental del mantenimiento de la supremacía masculina y se opusieron tajantemente a ellas. Los grandes medios de comunicación glorificaban la violencia sexual, transmitiendo a los varones que las mujeres no eran seres humanos sino objetos sexuales creados para el uso y el abuso; y a las mujeres, que su obligación era servir a los varones tanto en lo doméstico como en lo sexual. Estos medios transmitían la idea de que la violencia era una parte natural del supuesto instinto sexual masculino (Bronstein, 2011: 2). Las feministas conectaron las imágenes de opresión sexual que veían en los medios con actos concretos de violencia sexual como las violaciones (Bronstein, 2011: 2) y generaron una mirada crítica a la publicidad, a la televisión, a las revistas, a la música y a las películas, interpretando la difusión en estos medios de los mencionados estereotipos y de las representaciones de la violencia sexual contra las mujeres como armas poderosas de control patriarcal. Posteriormente, de esta oposición radical a las representaciones de la violencia sexual masculina nació la crítica a la pornografía. La sexualidad que presentaban la publicidad, las películas, el arte, la literatura o la música era la misma que presentaba la pornografía. Esta sexualidad se convertía en el modelo principal de chicas y chicos en el momento en que la estaban desarrollando (Dworkin, 1983: 203).

5.3.2. Las dificultades para posicionarse en contra de la pornografía

En algunas ocasiones, desde posiciones que defienden la pornografía, se tiende a unificar los posicionamientos que la critican, aunque sean radicalmente diferentes. Así, si bien los grupos conservadores criticaban la pornografía por lo que tenía de sexo (en especial si incluía contenido homosexual o en que no mediase el matrimonio) mientras que los grupos feministas la criticaban por lo que tenía de violencia contra las mujeres, quienes defendían la pornografía tendían a tachar a las feministas antipornografía de “antisexo”, represoras o censoras.

Partiendo de la idea de que existe una represión sexual, cualquier crítica a cualquier manifestación cultural que incluyera sexo en alguna medida era considerada muestra de represión sexual. Los hombres fueron vistos como el sexo más sexualmente liberado y las mujeres como el sexo sexualmente reprimido. Para liberarse, las mujeres debían aceptar todo lo que los hombres considerasen sexual y liberador y adaptarse a ello alegremente (Russell, 1980: 302). Esta idea fue claramente visible en la imagen de lo que es una mujer sexualmente liberada que los hombres crearon en la pornografía a raíz de la revolución sexual. Tras la revolución sexual, “todo lo que se llama sexo se atribuye a una valencia positiva normativamente, a una evaluación afirmativa” (MacKinnon, 1995: 234). Se considera que “el sexo como tal (sea lo que sea) es bueno, natural, sano, positivo, apropiado, placentero, saludable, noble, propio, algo que debe aprobarse y expresarse” (MacKinnon, 1995: 234). Así, una razón por la que las feministas a veces no se posicionaban en contra de la pornografía era porque se decía que estar en contra de cualquier aspecto de la denominada revolución sexual era ser reaccionaria, mojigata y puritana. Estas acusaciones, que pretendían descalificar a las feministas antipornografía, muestran

una mala interpretación de dicho feminismo, y fueron especialmente dañinas a raíz de la connotación positiva de todo lo que incluyera sexo.

El apoyo obtenido por las feministas contra la violencia sexual fue resultado de la visibilización de actos concretos de violencia sexual; con la pornografía esto no sucedió así. La pornografía es altamente visible, lo cual permite constatar que el problema es que está socialmente aceptada, que no se entiende como la entienden las feministas antipornografía. El uso de las mujeres como objetos sexuales está tan normalizado que se acepta como la representación normal de las mujeres y del sexo (Barry, 1980: 307).

5.3.2.1. El debate sobre la diferencia entre erótica y pornografía

Muchas feministas trataron de desarrollar estrategias para evitar que su posicionamiento contra la pornografía se interpretase como un posicionamiento en contra del sexo. Como ha sido mencionado, este fue uno de los motivos por los que WAVAW evitó el uso de la palabra “pornografía” en su nombre. El debate sobre si se podía diferenciar entre pornografía y erótica y sobre cómo diferenciarlas en caso de que fuera posible fue un debate importante dentro del feminismo antipornografía. Este debate tiene, como telón de fondo, el miedo a esa mala interpretación del feminismo antipornografía como feminismo “antisexo”.

En WAVPM, el debate sobre cómo diferenciar pornografía y erótica fue muy intenso. Algunas feministas como Steinem consideraban que era necesario hacer esta distinción para diferenciarse de los conservadores y religiosos que, por cuestiones de moral, estaban en contra de cualquier representación que incluyese contenido sexual. Diferenciando entre erótica y pornografía las feministas antipornografía podrían mostrar que si una representación sexual no incluía violencia, no tenían nada en contra de ella, dejando claro que su crítica a la pornografía se centraba en la violencia de la misma y no en el sexo.

Por ello, las feministas antipornografía que consideraban necesario establecer esta distinción, definieron la erótica como aquella representación con contenido sexual que mantenía la integridad de las mujeres. Steinem (1980: 37) consideraba que la erótica representaba la pasión, el amor y la libertad, y que no incluía abusos de poder, sino relaciones sexuales sanas en que todas las personas representadas habían elegido participar. Según Russell (1993b: 3), la erótica era el “material sugerente o excitante sexualmente que está libre de sexismo, racismo y homofobia, y es respetuoso con todos los seres humanos y animales que aparecen”. Así, la erótica no incluiría la degradación ni la humillación de mujeres, hombres, niños ni niñas (Russell, 1980: 218-219).

Estas feministas definieron la pornografía como aquella representación con contenido sexual en que la gratificación masculina se obtenía a costa de la integridad de las mujeres. Steinem (1980: 37) consideraba que la pornografía representaba la falta de reciprocidad, la dominación masculina, la conquista y la violencia. En la pornografía, el sexo era utilizado para reforzar la desigualdad. La pornografía incluía abuso de poder. Para Russell (1993b: 3), la pornografía era “el material que combina sexo y/o la exposición de genitales con el abuso o degradación de manera que parece apoyar, justificar o alentar ese comportamiento”.

El término comportamiento sexual abusivo en mi definición se refiere a la conducta sexual que oscila entre lo peyorativo, humillante, despectivo, dañino, o brutal y lo cruel, explotador, doloroso o violento. Comportamiento sexual degradante se refiere a una conducta sexual que es humillante, insultante y/o irrespetuosa, por ejemplo, orinar o defecar en una mujer, eyacular en su cara, tratarla como sexualmente sucia o inferior, representarla servilmente tomando órdenes de hombres y ansiosa por participar en cualquier acto sexual que el hombre quiera, o llamarla con nombres insultantes mientras mantiene sexo, como puta, coño, negrata, zorra. (Russell, 1993b: 4)

Así, la pornografía incluye “representaciones explícitas de comportamiento sexual, verbal o gráfico, que tengan como característica distintiva representaciones degradantes o humillantes de seres humanos, especialmente mujeres” (Russell, 1980: 218). Longino (1980: 42) describe la pornografía como “las representaciones verbales o gráficas de comportamiento sexual que [...] tienen como característica distintiva ‘el retrato degradante y humillante del rol y estatus de la mujer... como un mero objeto sexual para ser explotado y manipulado sexualmente’”.

Dworkin y MacKinnon se posicionaron en contra de esta distinción. Dworkin (1989: lvii) afirma que, en el léxico sexual masculino, que es el del poder, la erótica es simplemente una pornografía de clase alta: mejor producida, mejor ejecutada, mejor presentada, diseñada para una clase superior de consumidores. Pornografía y erótica están producidas por el mismo sistema de valores sexuales, aunque se diga que una es de mayor calidad. Desde su perspectiva, la erótica es una subcategoría de la pornografía. MacKinnon (1987: 91) afirma que la pornografía, que les dice a los hombres que las mujeres disfrutaban su degradación y de su humillación, excita a los hombres. Partiendo de esta constatación, reflexiona que si lo que excita a los hombres es lo que degrada a las mujeres, la línea entre lo que es pornografía y lo que es erótica desaparece.

5.3.3. Los grupos activistas antipornografía

5.3.3.1. Mujeres contra la violencia contra las mujeres (*Women Against Violence Against Women, WAVAW*)

WAVAW fue una organización que luchó activamente contra la violencia contra las mujeres en los medios de comunicación. Este grupo, aunque incluyó la crítica a la pornografía, no se centró en ella porque consideró que era igualmente importante criticar los contenidos de los medios que reproducían estereotipos de género que alimentaban la violencia contra las mujeres. Se sumaban a la perspectiva feminista radical que afirmaba que los estereotipos de género tradicionales perpetuaban la imagen de la mujer como víctima y del hombre como agresor y, con ellos, la violencia contra las mujeres. También querían acabar con las imágenes de violencia física y sexual contra las mujeres en medios de comunicación de masas, y con la violencia contra las mujeres en el mundo real que estas imágenes promocionaban. Así, luchaban contra cualquier contenido que reprodujese esos estereotipos o representase la violencia contra las mujeres (Bronstein, 2011: 125).

Sus integrantes se unieron en 1976 para bloquear la distribución de *Snuff*, una película gore de 1975. Se afirmaba que esta película contenía la violación, el asesinato, el desollamiento y el destripamiento de una mujer joven ante la cámara (Bronstein, 2011: 3-4).

En 1976, WAVAW organizó una protesta contra la campaña de publicidad de *Black and Blue*, un álbum de los Rolling Stones. En las imágenes de esta campaña aparecía una mujer atada con cuerdas, inmovilizada, con las manos por encima de su cabeza, llena de moratones, sentada con las piernas abiertas sobre una foto en que aparecían Mick Jagger y los otros miembros del grupo. Ella tenía los ojos entornados y la boca entreabierta en una expresión de intensa excitación sexual (Bronstein, 2011: 3). En algunos carteles, la imagen estaba acompañada de la frase “soy *Black and Blue* de Los Rolling Stones y me encanta” (Bronstein, 2011: 93). Esta campaña reforzaba la conexión entre sexo y violencia. Las activistas veían en ella la difusión y perpetuación de la peligrosísima idea de que a las mujeres les excitaba sexualmente la violencia que los hombres ejercían contra ellas (Bronstein, 2011: 95).

El éxito de esta acción llevó a las integrantes de WAVAW a centrar su atención en las imágenes sexualmente violentas de la industria de la publicidad. Se enfrentaron a la nueva tendencia conocida como “*brutal chic*”, visible tanto en la publicidad como en el cine, consistente en combinar la violencia contra las mujeres con lo erótico. Las revistas de moda comenzaron a presentar tantas imágenes en que se unían sexo y violencia que se creó el mencionado término para referirse a ellas. En diciembre de 1977, Vogue presentó una sesión de moda titulada “Escenario para amantes modernos” en que aparecían escenas de una pareja joven besándose, acariciándose y peleando. En una de las imágenes, el hombre aparecía agarrando a la mujer del brazo, retorciéndoselo y dándole un puñetazo en la mandíbula. Otra foto en que se publicitaba un jersey mostraba a la mujer en el suelo después del golpe. La historia sugería, según interpretaron las integrantes de WAVAW, que la mujer no se oponía a este trato, pues en la página siguiente ella aparecía comportándose de forma cariñosa con él (Bronstein, 2011: 98). La unión entre brutalidad y erotismo era clarísima.

Desde el principio, WAVAW rechazó la posibilidad de reivindicar que la distribución de este tipo de imágenes se regulara desde la ley (Bronstein, 2011: 20). Esto no se debía a que sus integrantes considerasen que prohibirlas estaba en contra de la libertad de expresión, sino a que querían proteger su propia libertad de discurso: no querían dar al Estado ese poder dado que siempre lo había empleado contra las mujeres y, más aún, contra las feministas (Bronstein, 2011: 132-133). Sus integrantes tenían miedo de que esa regulación legal se volviese en su contra, y de que el Estado la emplease para censurar los textos feministas o cualquier visibilización del lesbianismo. Consideraron que un gobierno patriarcal no iba a hacer leyes que velaran realmente por la seguridad de las mujeres y que era peligroso para ellas reclamar que el Estado tuviera el poder de decidir qué material podía y qué material no podía ofrecerse al público.

En WAVAW desarrollaron otro tipo de estrategias. Entre ellas, destacaron las campañas y acciones de consumidores, que pretendían generar presión en las compañías para que ellas mismas se responsabilizaran de estas imágenes, las eliminasen y dejarasen de inventar términos que las banalizaban y las convertían en tendencias inocuas. Otra

estrategia muy importante fue su implicación en la educación de la población con respecto a la importancia de las representaciones que criticaban: mostraron un fuerte compromiso con la creación de una conciencia social sobre los efectos reales del ambiente simbólico creado por los medios de comunicación de masas. Las feministas de WAVAW afirmaron que todas estas imágenes estaban aumentando a la vez que crecía el número de violaciones y de mujeres maltratadas (las estimaciones más conservadoras ponían el número de mujeres maltratadas en los Estados Unidos en un millón). Desde WAVAW relacionaron las representaciones de violencia sexual contra las mujeres, tan comunes en los medios, con la violencia sexual real contra las mujeres, y consideraron que era necesario que el público aprendiera a hacer esta identificación.

Las feministas de WAVAW interpretaron las representaciones de la violencia sexual contra las mujeres desde el feminismo radical, afirmando que tenían un objetivo político claro: el de preservar el orden patriarcal. También emplearon el análisis de la heterosexualidad del lesbianismo político y sus conocimientos sobre la violencia sexual masculina para criticar las imágenes que aparecían en los grandes medios de comunicación que presentaban a las mujeres como como objetos sexuales cuyo único objetivo era satisfacer a los hombres. Criticaron la perpetuación de los estereotipos de género y de los mitos que apoyaban la ideología de la supremacía masculina afirmando que las mujeres son las víctimas naturales de los hombres y que los hombres son sus agresores por naturaleza. Consideraron que este tipo de representaciones que aparecían en los medios de comunicación, en las revistas, en las películas y en la televisión trivializaban y justificaban la violencia masculina, haciendo a los hombres creer que a las mujeres realmente les gusta ser tratadas de manera violenta (Bronstein, 2011: 20). Esto normalizaba la agresividad o incluso la convertía en parte necesaria de la excitación sexual. Afirmaron también que estas imágenes de violencia y dominación no eran ocasionales, sino que los medios estaban inundados con ellas y que eso influía en la población.

5.3.3.2. Mujeres contra la violencia en la pornografía y los medios (*Women Against Violence in Pornography and Media, WAVPM*)

WAVPM fue un grupo antiviolencia y antipornografía fundado en 1976. Este grupo, en que estaban feministas como Russell, Barry, Griffin o Lederer, tenía ciertos aspectos en común con WAVAW. Compartían la crítica a las imágenes que representaban la violencia sexual contra las mujeres en la cultura popular, especialmente en la publicidad, y la idea de estas imágenes perpetuaban una cultura que deshumanizaba a las mujeres y les decía a los hombres que a estas les encantaba ser tratadas de manera violenta. (Bronstein, 2011: 129). Las feministas de WAVPM consideraban que la violencia en los medios era una herramienta ideológica que reforzaba la supremacía masculina y los roles de género tradicionales, y que funcionaba como una celebración del poder masculino sobre las mujeres y del deseo sexista de que la sexualidad de las mujeres estuviera subordinada a la de los hombres. Realizaron una crítica a los medios de comunicación por reducir a las mujeres a trozos de sus cuerpos y por mostrarlas como objetos sexuales y como víctimas pasivas de los hombres, colaborando con que los hombres aprendieran a verlas de esta manera.

En 1977, *Max Factor* hizo una campaña de publicidad para su nueva línea de cosméticos en que se afirmaba que las mujeres debían emplear sus productos, a los que denominaban “autodefensa”, para evitar los “peligros” o “riesgos” que la contaminación podía ocasionar en su piel. Las activistas conocían el peligro real de las agresiones masculinas, eran conscientes del miedo real de las mujeres a dichas agresiones tanto en las calles como en sus casas, y comprendían la importancia de la autodefensa en este contexto. Que *Max Factor* banalizara todo ello utilizándolo para vender cosméticos, les pareció insultante (Bronstein, 2011: 127) y, por este motivo, WAVPM lideró una campaña contra *Max Factor*. También realizaron campañas contra *Maidenform*, *Finnair Airlines* y otras empresas cuya publicidad contenía imágenes que normalizaban la violencia sexual contra las mujeres.

También hubo rasgos que diferenciaron a WAVPM de WAVAW. En primer lugar, para WAVPM la pornografía sí fue un tema central (Bronstein, 2011: 129). Consideraron que la pornografía enseñaba a los hombres a odiar a las mujeres y hacía más fácil para ellos abusar de ellas en la vida real. Sus integrantes se comprometieron en la lucha directa contra la pornografía. Seis semanas después de su primera reunión, llevaron a cabo una protesta pública consistente en realizar un piquete frente a un club de estriptis de San Francisco que pertenecía a dos hombres muy conocidos por organizar este tipo de “espectáculos”: los hermanos Jim Mitchell y Artie Mitchell. En junio de 1978, WAVPM organizó una protesta contra *Hustler*. En esta revista se ofrecían primeros planos de genitales femeninos, tiras de humor misóginas que hacían chistes sobre violaciones, incesto, abuso sexual a menores... Cuando *Hustler*, en junio de 1978, puso en su portada la imagen del cuerpo de una mujer entrando de cabeza en un triturador de carne y saliendo por el otro lado en forma de carne picada cruda, las preocupaciones de la organización sobre la violencia y la pornografía se reunieron en un solo objetivo, y organizaron esta protesta (Bronstein, 2011: 20).

En WAVPM, las feministas realizaron investigaciones en revistas pornográficas, analizaron películas pornográficas y visitaron salas para adultos y *peep shows*. El objetivo de estas investigaciones y visitas era profundizar en el contenido de la pornografía, averiguar en qué consistía realmente, conocerla a fondo para poder conceptualizarla desde sus bases teóricas feministas radicales.

En su investigación sobre revistas pornográficas, y en sus análisis de los contenidos de las mismas, encontraron tiras cómicas como *Chester the Molester*, publicada periódicamente por *Hustler* hasta 1978, donde un hombre abusaba cada mes de una niña diferente; revistas como *Bondage*, donde las mujeres eran atadas y se les ponían tijeras, antorchas, cuchillos y planchas calientes en sus pechos y vulvas; publicaciones como *Brutal Trio*, donde tres hombres raptaban a una mujer adulta, una niña de doce años y una anciana y les golpeaban brutalmente hasta que se desmayaban, para después violarlas y volver a golpearlas; o publicaciones como *About Face*, de *Hustler*, donde un hombre obligaba a una mujer a realizar una “felación” a una pistola (Lederer, 1980: 17-18).

Para analizar las películas pornográficas, un grupo de investigadoras de WAVPM fue a ver veintiséis de estas películas en San Francisco a lo largo de tres meses. De esas veintiséis películas, veintiuna tenían escenas de violación; dieciséis, de bondage o de tortura; dos, de abusos a menores, y otras dos presentaban el asesinato de una mujer para la estimulación sexual masculina (Lederer, 1980: 17).

En 1977, las integrantes de WAVPM visitaron *peep shows* y salas para adultos. Una vez más, querían observar lo que allí sucedía para intentar comprenderlo y conceptualizarlo desde sus bases teóricas del feminismo radical. Estas fueron las bases de los tours educativos guiados por los distritos de pornografía que tanto WAVPM como WAP ofrecerían en Nueva York en 1979 y en San Francisco en 1980. Las integrantes de WAVPM también trataron de concienciar a las mujeres enseñándoles pornografía en entornos seguros y reflexionando con ellas sobre la relación entre pornografía, sexismo y violencia contra las mujeres. “Dar a las mujeres oportunidades de ver pornografía se ha convertido en una de las herramientas básicas de los grupos feministas antipornografía a lo largo de los EEUU” (Russell, 1993b: 15).

Las integrantes de WAVPM también criticaron los anuncios de películas pornográficas que aparecían en los periódicos. Cuando los periódicos aceptaban mostrar estos anuncios, presentaban a las mujeres como objetos sexuales, legitimando desde su posición de objetividad esos retratos de violencia que normalizaban el deseo sexual masculino que incluía el ejercer violencia contra las mujeres. Algunos periódicos como el *New York Times* modificaron su política al respecto, ante lo que se alzaron voces que les acusaban de censura y consideraban esta decisión como una violación de la primera enmienda. De esta campaña surgió el debate sobre la distinción entre lo pornográfico y lo erótico.

La segunda diferencia importante entre WAVAW y WAVPM fue que las feministas de WAVAW no defendían que hubiera una relación de causalidad entre las imágenes que representaban la violencia contra las mujeres y la violencia real contra las mujeres, y las feministas de WAVPM sí. En WAVAW consideraban que estas imágenes trivializaban y quitaban importancia al comportamiento violento de los hombres contra ellas, y transmitían a los hombres que las mujeres merecían y disfrutaban la violencia, pero no que les incitaran a cometerla. Por ejemplo, afirmaban que *Black and blue* podía llevar a los hombres a no empatizar con una mujer violada y a minimizar el crimen, pero no que les incitara a violar. Las feministas de WAVPM coincidían en que la cosificación de las mujeres, su representación como objetos sexuales en contextos violentos y la perpetuación del mito de que disfrutaban de la violencia masculina eran elementos clave en el control social masculino; pero consideraban que estas representaciones no solo quitaban importancia a la violencia contra las mujeres, sino que incitaban a la violencia contra ellas. Así, por norma general, las integrantes de WAVPM pensaban que existía una conexión causal entre la violencia en los medios y la violencia real, que había una relación entre lo que se ve y se escucha en los medios, cómo se piensa y cómo se actúa. En las publicaciones de WAVPM se incluían diversos estudios que parecían apoyar esta conexión causal como, por ejemplo, los de Edward Donnerstein, que en 1978 publicó una investigación en que concluía que la exposición a la pornografía provocaba en los hombres comportamientos agresivos contra las mujeres.

La tercera diferencia entre WAVAW y WAVPM se encuentra en sus opiniones en el debate sobre si era conveniente reivindicar una regulación legal de este tipo de materiales. En WAVPM, algunas consideraban que las tácticas de WAVAW no habían sido efectivas y que había que emplear todas las herramientas del sistema legal: la ley podía

y debía proteger a las mujeres, y eso incluía erradicar la pornografía violenta por ser un material discriminatorio que perpetuaba la desigualdad de género y la violencia contra ellas (Bronstein, 2011: 133).

Russell argumentó que todas las sociedades limitan ciertas libertades individuales por el bienestar de la sociedad en su conjunto, y que las representaciones de mujeres siendo inmovilizadas, violadas, golpeadas, torturadas y maltratadas para la estimulación sexual y el placer masculino, que se defendían apelando a la libertad de expresión individual, debían ser prohibidas en nombre de la seguridad de todas las mujeres, pues incentivaban y justificaban estos crímenes en el mundo real. Este era, desde su perspectiva, un caso en que la libertad de expresión individual tenía que ser recortada porque atentaba contra los derechos humanos de todas las mujeres. Así, el derecho individual a la libertad de expresión no debía estar por encima del derecho de todas las mujeres a la seguridad física (Bronstein, 2011: 133). En muchos casos, según afirma Russell (1980: 303-304) el miedo a ser tachadas de pro-censura ha hecho que muchas feministas rechazaran el reconocer la pornografía como un problema, llevándolas a limitarse a mostrar su oposición a la censura.

El punto es que todas las sociedades han considerado necesario ilegalizar muchas formas de comportamiento violento y explotador, negando a los individuos el derecho a actuar siguiendo ciertos impulsos. A veces, por supuesto, el prejuicio y la ignorancia están detrás de estas restricciones, como en el caso de la homosexualidad. Pero está claro que la pornografía no es este caso. (Russell, 1980: 304)

Al primer Congreso Nacional de Feminismo Antipornografía, organizado por WAVPM en 1978, asistieron trescientas cincuenta mujeres de treinta estados. Entre ellas estaban Lederer, Campbell, Barry, Rich, Griffin, Rush, Brownmiller, Dworkin, Lorde, Russell... Este congreso reunió a feministas de WAVAW con feministas que habían priorizado el tema de la pornografía, como las integrantes de WAVPM. Si bien ambos grupos querían erradicar la violencia contra las mujeres, la centralidad de la pornografía en WAVPM sorprendió a las integrantes de WAVAW. En este último grupo, las feministas se centraban en la violencia en los medios, en la educación pública, en la concienciación social y en las acciones de consumidores, y trataban de conseguir que cada empresa se responsabilizase de su publicidad; pero no daban a la pornografía el lugar central que le otorgaban las integrantes de WAVPM y no estaban a favor de reivindicar que se tomaran medidas legales con respecto a las imágenes de violencia contra las mujeres. En este congreso se vieron con claridad las diferencias entre ambos grupos y surgió la controversia: desde WAVPM, las feministas plantearon reclamar que se prohibiese la pornografía y criticaron la alusión a la primera enmienda para justificar que se atentara contra los derechos de las mujeres, afirmando que tachar estas medidas de censura era una estrategia liberal que había que dejar atrás (Bronstein, 2011: 20-21).

Russell y Lederer (1980: 29) argumentaron que prohibir la pornografía violenta no iba en contra de la primera enmienda: esta no existía para proteger los discursos que hacían apología de la violencia contra algún grupo de personas. Prohibir esos discursos, por tanto, no era censurar, sino proteger los derechos de dicho grupo.

Lederer afirmó que la idea de que las mujeres tienen la misma libertad de expresión que los hombres no responde a la realidad. Las mujeres tienen libertad de expresión en la teoría, pero en la práctica las amenazas de violación, abuso, acoso... las mantienen sujetas al control y a la violencia masculina (Bronstein, 2011: 164). Russell afirmó que la revolución sexual había permitido a los hombres presionar a las mujeres para que aceptasen la pornografía como parte de una sexualidad sana. Estos las convencieron de que estar en contra de cualquier aspecto de la denominada revolución sexual era reaccionario, y de que estar sexualmente liberada era tolerar y asumir que la pornografía era un derecho masculino.

De este Congreso salió la primera de las manifestaciones conocidas como “Reclama la noche” (*Take back the night*). Estas manifestaciones partían del deseo de las mujeres de reclamar las calles y expulsar de ellas a violadores, acosadores y pornógrafos que hacían de este espacio público un lugar inseguro para las mujeres, que sentían miedo ante la amenaza constante de una agresión sexual.

Desde WAVPM, se criticó que en la publicidad y en la pornografía se hiciera tanto uso del BDSM. Sus integrantes afirmaron que el BDSM incluía desigualdades de poder y ataques físicos y psicológicos contra las mujeres que eran incompatibles con los principios feministas y con el compromiso por construir relaciones igualitarias.

El grupo WAVPM estuvo activo entre 1978 y 1980, haciendo de bisagra entre la campaña en contra de la violencia en los medios de WAVAW y la campaña específicamente antipornografía de WAP. En WAVPM se mantuvo la importancia que WAVAW había dado a la cultura popular y a la educación, y se anticipó el activismo específicamente antipornografía que protagonizaría WAP desde 1979.

5.3.3.3. Mujeres contra la pornografía (*Women Against Pornography, WAP*)

WAP nació en Nueva York en 1979. En esta organización se involucraron algunas de las feministas radicales de Nueva York, entre las que estaban Brownmiller, Steinem, Rich y Morgan. Las integrantes de WAP también creían que las imágenes de los medios de comunicación de masas eran agentes poderosos de socialización que enseñaban a hombres y mujeres cuál era su posición y su valor en la sociedad. Habían participado previamente en muchas protestas contra campañas de publicidad abusivas, películas, programas de televisión y revistas que sugerían que las mujeres merecían ser explotadas y humilladas. Ahora bien: desde WAP se centraron en presentar a la población sus conocimientos y su análisis de la pornografía. El ascenso de WAP, que desplazó a WAVAW y WAVPM, hizo que el movimiento feminista pasase a estar completamente centrado en la pornografía, que se convirtió en el asunto principal (Bronstein, 2011: 203).

Algunos de los textos más importantes del feminismo radical tardío y del feminismo antipornografía fueron publicados por las integrantes de WAP en esta época. Entre ellos cabe destacar *Pornography: men possessing women*, escrito por Dworkin, o *Female*

sexual slavery, escrito por Barry, ambos publicados en 1979; y *Take back the night: Women on pornography*, obra de diversas autoras editada por Lederer y publicada en 1980.

Las feministas de WAP criticaron la pornografía porque dañaba a todas las mujeres: en primer lugar, a las mujeres que participaban en la producción de la misma; en segundo lugar, a las mujeres que eran víctimas de hombres que querían imitar lo que veían en la pornografía, incluyendo los distintos tipos de violencia que esta mostraba; en tercer lugar, a todas las mujeres, dado que la pornografía promovía que se las viera como objetos sexuales deshumanizados. La pornografía era un medio por el que los hombres comunicaban y reforzaban mensajes sobre los roles de género tradicionales. La pornografía respondía a la sexualidad masculina y creaba y mantenía las condiciones de la subordinación de todas las mujeres, retratándolas de formas que reforzaban el poder masculino y la idea de que los hombres tenían derecho a acceder sexualmente a sus cuerpos

Así, si WAVAW había definido la pornografía como un retrato visual de la humillación de las mujeres y la violencia contra ellas, WAP la definió como un acto de violencia en sí mismo. La idea de que la pornografía no era solo una representación de la violencia contra las mujeres, sino que era, en sí misma, violencia contra ellas, fue de gran importancia en el movimiento antipornografía en la década de 1980.

En 1979, las integrantes de WAP retomaron una estrategia de WAVPM: decidieron formarse sobre la industria de la explotación sexual visitando locales para adultos como *sex shops* (en los que, entre otras cosas, se vendía material que incluía violaciones e incesto), *peep shows*, cines de películas pornográficas, salones de masajes, burdeles a los que asistían aproximadamente cuatrocientos hombres cada día, clubs donde había bailarinas en topless, clubs de stripteas, etc. El objetivo era, una vez más, conocer en profundidad la industria de la explotación sexual para poder conceptualizarla adecuadamente empleando las herramientas desarrolladas por el feminismo radical. A raíz de esta investigación, desde WAP organizaron los *Porn Tours*, unas visitas educativas guiadas por estos establecimientos relacionados con la industria de la explotación sexual en Nueva York. En estos tours las mujeres podían conocer de primera mano lo que allí sucedía en un clima de apoyo. Conocerlo en primera persona solía generar en las mujeres una indignación que les llevaba a posicionarse contra esta industria y a afirmar que los hombres debían avergonzarse de asistir a estos lugares donde se explotaba sexualmente a las mujeres. En el año 1979, mil doscientas personas asistieron a estas visitas.

Las feministas de WAP también organizaron presentaciones con diapositivas que permitían a la gente ver por sí misma en qué consistía la pornografía que estaban denunciando, colaborando con la creación de una conciencia crítica al respecto. Sólo en el año 1979 asistieron a estas presentaciones doscientos veinticinco grupos, con un total de cuatro mil quinientas personas (Bronstein, 2011: 217). Algunas presentaciones eran solo para mujeres: las feministas de WAP, tomando ejemplo de los grupos de autoconciencia, consideraban que las mujeres necesitaban un espacio para hablar de la pornografía sin la presencia de los hombres.

Durante esta etapa, partiendo de la idea de que la sexualidad masculina era una construcción violenta, se hizo complicado ver el sexo heterosexual sin ver, a la vez,

un ejercicio de dominación. Esta idea revolucionaria, nacida del feminismo radical y desarrollada por el lesbianismo político, dificultaba creer que podía haber relaciones heterosexuales igualitarias. Muchas feministas heterosexuales tuvieron problemas a la hora de conciliar sus deseos con el feminismo: querían enfrentarse a la violencia masculina y a la pornografía que la celebraba sin enfrentarse a los hombres ni excluirlos. Las lesbianas políticas separatistas, por su parte, consideraban que no se podía atacar a la violencia sexual y a la pornografía sin atacar a la heterosexualidad como institución y practicar el separatismo.

WAP se mantuvo activo en la década de 1980. En 1980 emprendió acciones contra *Playboy* y lanzó un boicot contra *Garganta Profunda*. Las acciones de WAP tuvieron un fuerte impacto en la conciencia pública. En 1981, WAP organizó una protesta contra una obra de teatro de Broadway basada en *Lolita*, la novela de Vladimir Nabokov publicada en 1958. *Lolita* contaba la historia de las relaciones sexuales entre un hombre maduro y su hijastra de doce años. La versión de 1981, del dramaturgo Edward Albee, cambiaba los papeles: Lolita pasaba a ser la parte activa, una ninfómana que seducía a su padrastro deliberadamente, y este, Humbert, pasaba a ser su víctima y a no tener ningún tipo de poder. Desde WAP consideraban que representar a chicas tan jóvenes como sexualmente experimentadas y seductoras era peligroso porque incitaba a los hombres a sentir atracción sexual hacia ellas y lo justificaba. Relacionaron esta sexualización con los abusos sexuales a niñas en el mundo real. Las integrantes de WAP consideraron que la creciente sexualización de chicas cada vez más jóvenes se debía a que los hombres no estaban siendo capaces de enfrentarse a las reivindicaciones de igualdad las mujeres y les excitaba la vulnerabilidad que percibían en las adolescentes, a quienes veían más manipulables.

Más adelante, tres de las fundadoras de WAP aparecieron en *Donahue*, un programa de televisión, expresando sus ideas sobre la pornografía. Las reacciones sociales fueron muy diversas: algunas mujeres se sintieron aliviadas de que un grupo de feministas se enfrentase a la cosificación y a cómo los varones empleaban la pornografía para controlar a las mujeres; algunos grupos cristianos y conservadores las apoyaron, pensando erróneamente que las feministas estaban en contra de la homosexualidad y de la educación sexual; otras feministas, que se oponían a la reivindicación de que se tomaran medidas legales contra la pornografía, escribieron a las integrantes de WAP expresando su preocupación ante la posibilidad de que las medidas legales que estas reclamaban se volvieran contra el feminismo y los derechos de gays y lesbianas; los liberales afirmaron que su posicionamiento era un ataque a la libertad de expresión que amenazaba las libertades constitucionales; algunas mujeres que estaban a favor de la pornografía dijeron que ellas veían pornografía y la disfrutaban, y que las campañas antipornografía iban en contra de sus derechos sexuales... Este evento tuvo gran importancia: dio a conocer a toda la sociedad que existía un movimiento feminista antipornografía organizado. Las reacciones sociales permitieron constatar que había diversas opiniones con respecto a la pornografía.

Los debates surgidos a raíz de la aparición de las feministas antipornografía en *Donahue* anticiparon la polémica sobre la pornografía que tendría lugar en la década

de 1980. Desde el feminismo antipornografía se consideró que la defensa de la pornografía llevada a cabo por algunas mujeres se debía a lo que denominaron la “falsa consciencia”, un aspecto social y psicológico de la opresión y la dominación consistente en que las personas del grupo oprimido interiorizan y defienden las ideas del grupo que tiene el poder. Como ya habían alertado las lesbianas políticas con respecto a la heterosexualidad, la pornografía (entre otros elementos de la sociedad y de la socialización) enseñaba a las mujeres a erotizar su propia subordinación. Esto las llevaba a experimentar excitación sexual en su propia subordinación sexual. El hecho de que esa excitación fuera real llevaba a las mujeres a creer que ese era un deseo que tenían por sí mismas, de manera natural o espontánea, cuando en realidad era un deseo sexual creado por los hombres para mantener su poder y la supremacía masculina. Así, la falsa consciencia se observaba cuando las mujeres (el grupo oprimido), reivindicaban como propia la sexualidad creada por los hombres (el grupo poderoso) para ellas; sexualidad creada precisamente para mantener la opresión del grupo oprimido. Desde esta perspectiva, la defensa por parte de algunas mujeres de la pornografía, arma ideológica poderosa y efectiva en el mantenimiento de la subordinación sexual de las mujeres a los hombres, formaba parte de esa falsa consciencia (Bronstein, 2011: 196).

WAP también participó en el debate sobre la regulación legal de la pornografía. Sus integrantes insistieron en que se debía abordar la desigualdad de género y su reproducción por medio de la pornografía emprendiendo acciones legales contra esta última. En una conferencia en la Escuela de Derecho de la Universidad de Nueva York, las feministas de WAP expresaron su deseo de explorar qué estrategias legales se podían tomar para tratar de reducir los daños que la pornografía causaba a las mujeres y pidieron consejo a abogados especializados. Los abogados interpretaron las objeciones de las feministas a la pornografía como un ataque y como una llamada a la censura, por lo que respondieron defendiendo la primera enmienda (Bronstein, 2011: 188). Las feministas estaban hartas de escuchar estos argumentos abstractos y elevados empleados por los hombres para ocultar su misoginia (Bronstein, 2011: 21). Las feministas no estaban en contra de la libertad de expresión: estaban en contra de que los pornógrafos se escondieran detrás de la primera enmienda, apelando a dicha libertad para seguir lucrándose a costa de la explotación sexual de las mujeres, de la reproducción de su opresión, de la perpetuación de la violencia sexual contra ellas. Los pornógrafos apelaban a la primera enmienda para seguir lucrándose atentando contra los derechos de las mujeres; las feministas afirmaron que no se podía seguir protegiendo este tipo de libertad de expresión reivindicada por los pornógrafos.

Desde el feminismo antipornografía, Dworkin (1989: lvi) y Barry (1980: 310) argumentaron que la pornografía colaboraba con que se negaran sistemáticamente a todas las mujeres los derechos que la primera enmienda protegía. El debate entonces ya no era si la primera enmienda protegía la pornografía, sino si la pornografía impedía que las mujeres tuvieran los derechos que la primera enmienda protegía; es decir, si la pornografía en sí misma iba en contra de la primera enmienda, y no si las reivindicaciones feministas contra la pornografía iban en contra de la primera enmienda. Los principios que protegían los supuestos derechos del hombre individual a producir y consumir pornografía silenciaban a las mujeres como clase, impidiéndoles ejercer su derecho a la

libertad de expresión: esa pornografía presentaba a las mujeres como inferiores, como objetos sexuales no humanos cuya existencia tenía únicamente el fin de satisfacer los deseos sexuales de los hombres. Para Dworkin, la pornografía era una amenaza a todas las mujeres: les avisaba de lo que los hombres podían hacerles si trataban de escapar del control masculino. Por medio de esa amenaza, la pornografía generaba un clima que mantenía a las mujeres en silencio (Bronstein, 2011: 181).

Sólo el grupo en el poder goza de derechos intrínsecos. No tener poder significa ver que se te otorgan solo aquellos derechos que no entran en conflicto con los intereses y objetivos de los poderosos. Los derechos emanan, por tanto, del interés personal de los poderosos. Se asientan sobre el sistema de creencias y la ideología del grupo dominante. (Barry, 1987: 237)

En la misma línea, MacKinnon afirmó que la pornografía no es un *discurso* protegido por el derecho a la libertad de expresión, sino un *acto* de discriminación sexual que roba a las mujeres el derecho a hablar y ser escuchadas (Bronstein, 2011: 182). “El liberalismo nunca ha comprendido esta realidad de la pornografía: la denominada libertad de expresión de los hombres silencia la libertad de expresión de las mujeres” (MacKinnon, 1995: 373). “El punto conceptual importante sobre esto es que para las feministas radicales la pornografía no puede ser entendida simplemente como representación, como una forma de ‘discurso’ que requiere una protección constitucional” (Boyle, 2014: 219). La pornografía, para las feministas de WAP, no era un discurso: era una práctica política.

Si bien en la conferencia en la Escuela de Derecho de la Universidad de Nueva York y en el programa *Donahue*, WAP había anticipado este posicionamiento, no fue hasta 1983 cuando apoyaron activamente la ordenanza presentada por Dworkin y MacKinnon, que será analizada más adelante.

5.3.4. La publicación de *Ordeal*

En 1980, Linda Boreman publicó su memoria, *Ordeal* (Lovelace [Boreman] y McGrady, 1980). En ella contó que había sido prisionera del que había sido su marido, manager y proxeneta, Chuck Traynor, un hombre violento que la había forzado a prostituirse y a participar como actriz en diversas películas pornográficas entre las que estaba *Garganta Profunda*. Ella había intentado escapar de él sin éxito en tres ocasiones, hasta que finalmente lo consiguió.

La publicación de *Ordeal* fue altamente relevante para el movimiento antipornografía, pues permitió hacer frente al mito de que las mujeres que aparecen en la pornografía lo hacen desde su libertad de elección y porque así lo desean. Boreman dijo que había rodado esa película en condiciones de explotación, siendo prisionera, golpeada, amenazada, violada y torturada. Los hombres habían ensalzado el personaje de Lovelace por ser el modelo de mujer liberada que ellos deseaban: aquella que no tenía miedo a buscar su propio placer y lo acababa encontrando precisamente en la subordinación a los hombres. Boreman explicó que el entusiasmo que transmitía el personaje de Lovelace, ese que los hombres alababan, no era real; que cualquiera que viera *Garganta Profunda* la estaba viendo a ella siendo violada. Boreman contó que, tras las cámaras que rodaron este “gran éxito” hubo, durante toda la grabación, una pistola cargada apuntando a su cabeza.

El testimonio de Boreman confirmaba muchos de los argumentos que habían desarrollado las feministas antipornografía sobre la masculinidad, la pornografía y la prostitución. Era un ejemplo irrefutable de que las primeras mujeres que resultan heridas por la pornografía son las que aparecen en ella. *Ordeal* confirmaba que la pornografía podía ser violencia sexual filmada incluso aunque no lo pareciera. “Este testimonio fue (y es) una evidencia poderosa de las maneras en que la pornografía y la violencia están literalmente vinculadas, incluso cuando la representación no es explícitamente de violencia (*Garganta Profunda* no es pornografía ‘violenta’)” (Boyle, 2014: 222). *Ordeal* no era solo la historia de Boreman, sino la de miles de mujeres y niñas esclavizadas por la pobreza, que sufren violencia en una industria que gana cuatro billones de dólares al año a costa de su explotación para el placer masculino (Bronstein, 2011: 261).

MacKinnon estableció un continuo entre la historia de Boreman y la de muchas mujeres heterosexuales. Como mujer, tener que fingir estar sintiendo placer en encuentros sexuales abusivos en los que no se está obteniendo placer real es un continuo en cuyo extremo más brutal se podía posicionar la experiencia de Boreman, pero del que también formaban parte, aunque no en niveles tan extremos, las experiencias sexuales cotidianas de las mujeres heterosexuales, que se veían presionadas para fingir que disfrutaban realizando prácticas sexuales que no deseaban y no les proporcionaban placer.

5.3.5. La ordenanza de Dworkin y MacKinnon

El movimiento antipornografía, en los primeros años de la década de 1980, comenzó a tener serios problemas internos. Uno de los principales problemas fue a raíz de la decisión de parte del movimiento de reclamar acciones legales contra la pornografía; decisión a partir de la cual fueron acusadas de censoras. El clima conservador, la fuerza de la Nueva Derecha y sus esfuerzos por eliminar de las escuelas cualquier material que tuviera contenido sexual y criticase los roles de género tradicionales fueron factores que influyeron mucho en este debate. Las críticas de los hombres de la izquierda, que ponían la libertad de expresión de los pornógrafos por encima de los derechos humanos de las mujeres, siguieron presentes. Las mujeres que habían alzado su voz en defensa de la pornografía seguían afirmando que las mujeres tenían que explorar su sexualidad y que la pornografía era una herramienta que podía ayudarlas en esta tarea. A nivel mediático, el patriarcado contraatacó presentando imágenes de mujeres feministas infelices y solitarias.

En Estados Unidos, la pornografía había estado regulada a nivel legal en función de la obscenidad. El criterio de la obscenidad se centraba en lo sexualmente explícito del material, en qué partes del cuerpo y qué prácticas se mostraran en el mismo, pero no tenía en cuenta la violencia contra las mujeres que dicho material incluyera. Era, por tanto, un criterio basado en la moral conservadora que no pretendía proteger la integridad de las mujeres sino la “pureza” del consumidor (MacKinnon, 1995: 361). No evaluaba los materiales pornográficos en función de si iban en contra de los derechos de las mujeres, sino en función de lo sexualmente explícitos que fueran.

La ley de la obscenidad propone controlar qué tipo de sexo puede mostrarse públicamente y de qué forma puede hacerse. En la práctica, su patrón se centra en las mismas características que tanto el feminismo como la pornografía descubren como claves de la sexualidad masculina: el pene erecto y la penetración. (MacKinnon, 1995: 362)

La ley de la obscenidad prohibía lo que se consideraba inmoral, que podía ser inocuo desde la perspectiva feminista, protegiendo a su vez lo que se consideraba moralmente aceptable, aunque fuera dañino para las mujeres. Por ejemplo: la erotización del dominio y la sumisión, que desde un posicionamiento político feminista era negativa, era considerada inocua o incluso positiva por la moralidad masculina conservadora. Así, la ley de la obscenidad no tenía nada en común con la crítica feminista a la pornografía. La pornografía era una práctica política que respondía al poder masculino y que estaba protegida legalmente (MacKinnon, 1995: 356- 361).

En 1983, cuando el discurso que afirmaba que la pornografía dañaba a las mujeres había ganado cierta popularidad, Dworkin y MacKinnon trataron de cambiar la legislación sobre la pornografía redactando una ordenanza en que se presentaba la pornografía como una forma de discriminación sexual que violaba los derechos civiles de las mujeres, yendo en contra de sus derechos humanos, y en se ponía en el centro el daño que hacía la pornografía a las mujeres como práctica política de desigualdad sexual, sin centrarse en lo sexualmente explícito del material ni en la obscenidad del mismo o en sus relaciones con la moralidad (Dworkin, 1989: xxviii; Bronstein, 2011: 2). Esta ordenanza se presentó en la ciudad de Minneapolis como una enmienda a la ley de derecho civil de la ciudad. En su redacción colaboraron feministas como Steinem y Boreman, que se sumó al movimiento antipornografía tras conseguir escapar de Traynor. Las integrantes de WAP fueron muy activas en el apoyo a esta ordenanza (Bronstein, 2011: 5). Dworkin y MacKinnon, en esta ordenanza, definían la pornografía de la siguiente manera:

La subordinación gráfica y sexualmente explícita de las mujeres por medio de imágenes y/o palabras, que además incluye una o varias de las siguientes:

- 1. Las mujeres son presentadas deshumanizadas, como objetos sexuales, cosas o mercancías;*
- 2. Las mujeres son presentadas como objetos sexuales que disfrutan del dolor o la humillación;*
- 3. Las mujeres son presentadas como objetos sexuales que experimentan placer sexual al ser violadas;*
- 4. Las mujeres son presentadas como objetos sexuales atados o cortados o mutilados o magullados o heridos físicamente;*
- 5. Las mujeres son presentadas en posturas de sumisión sexual, servidumbre o exhibición;*
- 6. Las partes de los cuerpos de las mujeres —incluyendo pero no limitándose a vaginas, pechos y nalgas— son exhibidos, de manera que esa mujer queda reducida a esas partes;*
- 7. Las mujeres son presentadas como putas por naturaleza;*
- 8. Las mujeres son presentadas siendo penetradas por objetos o animales;*

9. Las mujeres son presentadas en escenarios de degradación, daño, tortura, mostradas como obscenas o inferiores, sangrando, magulladas o heridas en un contexto que sexualiza esas condiciones. (Dworkin y MacKinnon, 1989: 36)

El objetivo de esta ordenanza era conseguir que quienes pudieran probar haber sufrido daños dentro o a través de la pornografía pudieran demandar a quienes hubieran estado implicados en su producción y su distribución. Así, la ordenanza se alejaba del debate sobre la moralidad, la obscenidad, la censura y la primera enmienda, y se centraba en el daño real causado por la pornografía (Boyle, 2014: 219-220). Para que un material fuera considerado pornografía según esta ordenanza, tenía que cumplir una de las diez condiciones mencionadas. En caso de que así fuera, se podía denunciar por haber sido traficada para hacer pornografía, por haber sido coaccionada para hacer pornografía, por haber sido forzada a hacer pornografía o por haber sido agredida como resultado directo de la pornografía. La mayoría de las veces, se podían presentar estas denuncias contra productores, vendedores, exhibidores o distribuidores, por la producción, venta, exhibición o distribución del material (Bronstein, 2011: 324).

La definición de la pornografía presentada por Dworkin y MacKinnon en esta ordenanza enfatizaba la naturaleza violenta y deshumanizadora de la representación pornográfica; naturaleza que subordinaba a las mujeres y que, en la pornografía, lo hacía a través de representaciones sexualmente explícitas. Pero esta ordenanza no se centraba en lo sexualmente explícito del material, como había hecho el criterio de la obscenidad, sino en la violencia, deshumanización y subordinación de las mujeres. Según Dworkin y MacKinnon, “la pornografía *es* lo que la pornografía *hace*. Lo que hace es subordinar a las mujeres, habitualmente, a través de imágenes y palabras sexualmente explícitas” (1989: 38). ¿Qué significa, en este contexto, subordinar a una persona o grupo?

La subordinación es una práctica activa de situar a alguien en una posición desigual o en una posición de pérdida de poder. Ser un subordinado es lo opuesto a ser un igual [...] La subordinación está en el núcleo de toda desigualdad social sistemática. Incluye las prácticas que refuerzan el estatus de segunda clase. La subordinación incluye cosificación, jerarquía, sumisión forzada y violencia. (Dworkin y MacKinnon, 1989: 39)

Y, ¿cómo subordina la pornografía a las mujeres? Esas imágenes y palabras sexualmente explícitas, en palabras de Dworkin y MacKinnon (1989: 38):

[...] entran en la experiencia sexual para convertirse en parte de la realidad sexual en el nivel profundo y formativo donde las violaciones son subliminalmente fantaseadas, planeadas y ejecutadas; donde la violencia es convertida en una forma de sexo; donde las mujeres son reducidas a una dimensión subhumana hasta el punto en que no pueden ser percibidas como completamente humanas.

Es importante tener en cuenta, por un lado, que no todos los materiales en que aparecen mujeres subordinadas son considerados pornografía según esta definición: en los medios hay muchos materiales que muestran la subordinación de las mujeres pero no de una manera sexualmente explícita. Estos materiales quedan fuera de la

ordenanza (Dworkin y MacKinnon, 1989: 38-39). Por otro lado, “los materiales ampliamente reconocidos como pornográficos *solo* podrán ser definidos como pornografía en este contexto si cumplen estos criterios” (Boyle, 2014: 220). Además, “esta definición incluye materiales que no son producidos, vendidos o consumidos como pornografía *siempre que* cumplan los criterios específicos sobre el daño” (Boyle, 2014: 220). Dworkin y MacKinnon estaban tratando de redefinir la pornografía en función de lo que la pornografía *hace* a las mujeres (Boyle, 2014: 220). Previamente, Dworkin se había centrado en el poder de los hombres en la pornografía. En la definición de la ordenanza, el punto central no es el poder de los hombres, sino la victimización de las mujeres. En concreto, “el énfasis no está en la victimización de las mujeres *en el sexo* sino en la victimización de las mujeres en y a través de *palabras e imágenes*” (Boyle, 2014: 221).

En esta ordenanza se afirma que la pornografía daña a las mujeres condicionando a los hombres a verlas como inferiores, como objetos sexuales cuya función es ser usados por ellos. La pornografía institucionaliza la desigualdad y la inferioridad femenina. Así, va más allá de ser una difamación o un discurso de odio: es un *acto* de discriminación sexual. Dworkin y MacKinnon conceptualizaron la pornografía como algo más que una forma de expresión: desde su perspectiva, la pornografía está intrínseca e inextricablemente unida a la subordinación de las mujeres, pues se basa en la erotización de su subordinación, de la jerarquía, de su cosificación, de su sumisión y de la violencia empleada contra ellas (Bronstein, 2011: 323).

Esta ordenanza despertó una gran controversia. Quienes la apoyaron la consideraron como un primer paso en la tarea, necesaria para avanzar hacia la igualdad, de poner límites a la pornografía. Quienes se opusieron a ella argumentaron que el lenguaje empleado para definir la pornografía era demasiado amplio y que era aplicable no solo a materiales violentos sino también a imágenes sexuales “no violentas” cuyos fines podían ser, por ejemplo, pedagógicos; y que, por tanto, esa ordenanza podía ser usada con fines antifeministas por quienes pretendían erradicar la educación sexual y luchar contra el aborto (Bronstein, 2011: 324). Como se verá más adelante, Dworkin y MacKinnon consideraban que, en muchas ocasiones, la violencia ejercida contra las mujeres en el sexo no es percibida como violencia, sino simplemente como sexo. Los actos de sumisión, degradación, humillación y cosificación no son percibidos como violencia cuando son hechos a las mujeres si suceden en un entorno sexual: en esos casos, se consideran simplemente sexo (Dworkin y MacKinnon, 1989: 39).

Contra este paso en la lucha por una legislación que regulara la pornografía, se generó una oposición organizada por parte de otros sectores dentro del propio feminismo. Esto hizo que aumentara la visibilidad de la polémica que existía en torno a la pornografía y a sus efectos, que daría lugar más adelante a las Guerras del Porno. El año en que Dworkin y MacKinnon redactaron la ordenanza, se organizó un grupo autodenominado feminismo anti-censura: el *Feminist Anti-Censorship Task Force* (Fuerza

Operativa Feminista Anti-Censura)⁴². Desde este grupo se argumentó que la ordenanza de Dworkin y MacKinnon iba en contra de las ideas básicas del feminismo sobre la libertad y que, además, se situaba del lado de las fuerzas conservadoras. Si bien ambas acusaciones eran falsas⁴³, ambas siguieron siendo utilizadas más adelante por quienes defendían la pornografía. La segunda de ellas, que unificaba la posición de las feministas antipornografía con la posición conservadora, ha generado profundas confusiones y malentendidos que han sobrevivido hasta la actualidad. Las motivaciones de los grupos conservadores y de las feministas antipornografía para estar en contra de la pornografía son radicalmente diferentes: los primeros se oponen a ella por lo que tiene de sexo; las segundas, por ser violencia contra las mujeres.

La idea de que el Estado reprime la sexualidad y está en contra de la pornografía es falsa: en algunos casos, se ha aceptado que la pornografía genera daños a las mujeres; pero incluso en esos casos se ha considerado más importante el supuesto derecho masculino a consumir pornografía que las mujeres a las que daña y se la ha protegido como parte de la libertad de expresión y de la libertad sexual individual. En el sistema de supremacía masculina, en lo relativo a la pornografía, los privilegios de los hombres pasan a considerarse derechos, y esos supuestos derechos se ponen por encima de los verdaderos derechos de las mujeres. Se ha afirmado que una ordenanza que establece que los daños que la pornografía causa en las mujeres pueden ser juzgados desde la ley como parte de la desigualdad entre los sexos es inconstitucional porque prohíbe la expresión de un punto de vista; en concreto, del punto de vista misógino que hace apología del odio a las mujeres y de la violencia contra ellas. Se ha considerado que la intervención legal para juzgar actos que, de hecho, son delitos, atenta contra la libertad de expresión (MacKinnon, 1995: 387); contra la libertad de expresión del odio de los pornógrafos a las mujeres. Como apunta Barry (1980: 309-310), siempre que las mujeres reclaman para sí mismas un derecho humano básico que les ha sido negado a lo largo de la historia, un derecho que debería ser suyo en tanto que personas, simplemente por existir, se dice que están infringiendo los supuestos derechos de otros; supuestos derechos que, en realidad, son privilegios masculinos ilegítimos. Queda claro que, en este contexto, la libertad de los hombres para expresar su odio a las mujeres y para dañarlas está por encima del derecho de las mujeres a una vida libre de violencia.

⁴² Esta autodenominación dio pie a falsas dicotomías: el posicionamiento de las feministas antipornografía que reclamaban una regulación de la pornografía no era un posicionamiento a favor de la censura, sino a favor de los derechos humanos de las mujeres y en contra de lo que atentaba contra ellos. Reivindicar una regulación legal de la pornografía no era reivindicar la censura de la sexualidad, sino reivindicar que no se permitiese la existencia de un material que atentaba contra los derechos humanos de las mujeres. La autodenominación del grupo que se opuso a las feministas que reclamaban esta regulación como “anti-censura” dio pie a la idea de que las feministas antipornografía estaban a favor de la censura, idea que partía de una interpretación errónea de su discurso y lo tergiversaba.

⁴³ Con respecto a la primera acusación, las feministas antipornografía estaban a favor de la libertad de las mujeres y se posicionaron en contra de la pornografía porque consideraban que la pornografía impedía que las mujeres fueran libres; y estaban en contra del supuesto derecho masculino a obtener placer consumiendo un material que atentaba contra los derechos de las mujeres, pues no lo consideraban un derecho sino un privilegio ilegítimo que repercutía negativamente en todas las mujeres.

5.4. El sexo y la violencia: ¿son completamente separables el coito y la violación?

En este contexto, dentro del feminismo radical y antipornografía, se plantea un debate que es central en la presente investigación: el debate de hasta qué punto son separables sexo y violencia, coito y violación. La primera posición, desarrollada por las feministas radicales en las décadas 1960 y 1970, afirma que son separables; la segunda, desarrollada por las feministas antipornografía en la década de 1980, afirma que, según está construida la sexualidad, no se pueden separar de manera tajante.

5.4.1. La violación como “violencia, no sexo”

Esta primera posición afirma que violencia y sexo son separables. Diversas teóricas la atribuyen a Brownmiller y a su obra *Contra nuestra voluntad* que inauguró la conceptualización feminista de la violación. Esta conceptualización nació como reacción a un contexto en que la violación no se tomaba en serio y las historias de las mujeres no eran escuchadas ni creídas. La violencia de la violación era, o bien justificada y permitida, o bien negada (Armstrong, 1996: 17).

La conceptualización feminista de la violación como violencia, no sexo, era (y es) una respuesta a un contexto en que la violación era vista solo como sexo, basado en su significado para los hombres e ignorando las experiencias de las mujeres y niñas y niños de los que abusaban. (Boyle, 2019: 103)

Así, esta postura nació para reivindicar que la violación era violencia en un contexto en que la violación era vista simplemente como sexo, y no como violencia. Ante una cultura que afirmaba que todo lo que incluyera sexo no era violencia, sino sexo, feministas como Brownmiller conceptualizaron la violación como si fuera solo violencia, y no sexo, separando la violencia del sexo (Boyle, 2019). Esto era útil, y a veces lo sigue siendo, para señalar que existe un contexto cultural en que la violencia sexual se toma como *solo* sexo, restándole importancia. Este contexto actualmente es denominado “cultura de la violación” (Buchwald, Fletcher & Roth, 1993).

Argumentar que la violación es violencia, no sexo, ha sido —y es— una estrategia importante para insistir en el significado (criminal) de la violación y la necesidad de centrarse en las experiencias de las mujeres de lo que los hombres experimenten como sexo en contextos donde la violación es permitida y/o negada. Sigue sucediendo que cuando algo es visto como “sexo”, es muy difícil insistir a la vez en que es también violencia: el sexo hace la violencia invisible como violencia. (Boyle, 2019: 106)

La conceptualización de la violación como violencia y no sexo permitió enfrentarse a la visión masculina, socialmente dominante, desde la que cualquier cosa que el hombre experimentase como sexo era considerada solo sexo y no violencia, independientemente de que hubiera sido violencia contra la mujer.

5.4.2. La crítica a la conceptualización de la violación como “violencia, no sexo”

Whisnant (2009) sugiere que las feministas salieron de esta concepción cuando sus limitaciones estuvieron claras. Entre estas limitaciones, la primera fue que enfatizar la violencia de la violación reforzaba esa conceptualización errónea de la misma como un crimen poco habitual y muy extremo. Decir que la violación era solo violencia, y no sexo, generaba una imagen de la violación en que se usaba un nivel de fuerza muy alto, lo cual no se correspondía con las vivencias de violencia sexual de la mayoría de las mujeres. La segunda limitación de esta conceptualización era que desde ella se tendía a hacer énfasis en el trauma derivado de la violación y en la posición de las mujeres como víctimas, no como supervivientes. Esto reducía la credibilidad de las mujeres que no se veían devastadas tras una violación o que mantenían la relación con su violador en un contexto en que muchas mujeres eran (y son) violadas por sus parejas hombres, con la dificultad que eso conlleva de cara no solo a identificar ese acto como violación, sino a poder plantearse romper la relación con el violador. “Si la violación es presentada constantemente como lo peor que puede pasarle a una mujer, entonces la supervivencia y capacidad de denunciar son automáticamente sospechosas” (Boyle, 2019: 104).

Ambas limitaciones contradecían en cierto sentido lo que las feministas habían aprendido sobre la cotidianeidad de la violación. El discurso popular de que las violaciones “reales” son siempre brutalmente agresivas y devastadoras (y, por tanto, poco habituales), choca con la idea de que la violación toma muchas formas y es desgraciadamente cotidiana y rutinaria (Boyle, 2019). Muchas mujeres intentaron comprender sus experiencias de violencia sexual desde la idea de que la violación era violencia, no sexo; pero en muchos casos esto no era posible.

5.4.3. La desigualdad de poder: el coito incluye violencia, la violación incluye sexo

En la década de 1980, el posicionamiento feminista con respecto a la relación entre sexo heterosexual y violencia cambió. MacKinnon fue una de las teóricas principales de esta segunda perspectiva que afirmó que la violación incluía sexo y que el coito incluía violencia. MacKinnon consideraba que al ver el coito únicamente como sexo, como práctica absolutamente exenta de violencia, “fallamos en criticar qué ha sido hecho del *sexo*, qué se nos ha hecho *a través* del sexo, porque dejamos la línea entre la violación y el coito [...] justo donde está” (1987: 86-87).

Esto significa entender ciertos puntos en común entre “lo que ha sido hecho del sexo heterosexual consentido” y la violencia sexual, así como considerar las formas en que las maneras socio-culturales de entender el sexo heterosexual y los roles de género más ampliamente proporcionan el suelo en que ocurre la violencia sexual. (Boyle, 2019: 106)

La violencia sexual es desproporcionadamente ejercida por varones y sufrida por mujeres (Walby et al., 2017). Desde la perspectiva feminista radical, es necesario analizar este hecho partiendo del análisis de los géneros, pues “la violencia contra las

mujeres es enteramente compatible con cómo la masculinidad, y específicamente la masculinidad heterosexual, es personal, política, cultural y socialmente representada” (Boyle, 2019: 107). La violencia sexual contra las mujeres no es una desviación de la construcción de la masculinidad y de la sexualidad masculina que están socialmente aceptadas y normalizadas: responde a ella. A continuación se profundiza en cómo conceptualizaron las feministas antipornografía las relaciones entre género, desigualdad, sexualidad, coito y pornografía, para profundizar posteriormente en la conceptualización de MacKinnon de la violencia del coito y el sexo de la violación.

5.4.3.1. Género, sexualidad y pornografía

Dworkin (1989) define la sexualidad como una construcción social genérica desde la raíz. La sexualidad no es en ningún punto ajena al género: el género es la base de la sexualidad, la sexualidad está construida sobre el género. La sexualidad, por tanto, está completamente atravesada por los géneros y por la desigualdad de poder entre hombres y mujeres. MacKinnon (1995: 253) afirma que el género es una construcción social, que la sexualidad es una construcción social, y que los contenidos de ambas construcciones sociales son idénticos.

La sexualidad [...] es una dimensión omnipresente de la vida social [...] en la que el género ocurre y a través de la cual se constituye socialmente el género [...]. El dominio erotizado define los imperativos de su masculinidad y la sumisión erotizada define su femineidad. Todos los rasgos distintivos de la situación de segunda clase de la mujer —la restricción, la limitación y la contorsión, el servilismo y la exhibición, la automutilación y la presentación exigida del yo como cosa bella, la pasividad obligada, la humillación— entran en el contenido del sexo para las mujeres. Ser una cosa para uso sexual es fundamental en ese contenido. Este enfoque identifica no solo una sexualidad conformada desde la desigualdad de los géneros, sino que revela que esa misma sexualidad es la dinámica de la desigualdad entre los sexos. (MacKinnon, 1995: 230)

Lo que define a la mujer como “diferente” es lo mismo que la define como “inferior”, y a su vez, lo mismo que define su “sexualidad” (MacKinnon, 1995: 231) y lo mismo que la hace “sexualmente excitante para los hombres” (MacKinnon, 1995: 253). El proceso y el contenido de la definición de las mujeres como inferiores (es decir, su género) son el proceso y el contenido de su definición como objetos para uso sexual masculino (es decir, su sexualidad). De la misma manera, el dominio masculino no es algo artificialmente superpuesto sobre una sexualidad preexistente e inalterable, sino que es intrínseco a la sexualidad: “todos los aspectos esenciales del rol genérico masculino son también las cualidades sexualizadas como ‘hombre’ en la sexualidad dominante masculina” (MacKinnon, 1995: 253). Por tanto, no existe una sexualidad ajena al género; no existe una sexualidad previa a la desigualdad de poder entre hombres y mujeres que a partir de algún momento comenzase a estar “contaminada” por dicha desigualdad; no existe una sexualidad igualitaria en que se superponga la violencia, convirtiendo lo que había estado completamente exento de violencia en algo violento. El abuso sexual nunca se experimenta en el vacío (Boyle, 2019). “Si el significado de la violación y de la agresión sexual no es separable

de ‘lo que ha sido hecho del’ sexo heterosexual, está igualmente ligado a ‘lo que ha sido hecho del’ género” (Boyle, 2019: 112).

MacKinnon considera que se puede establecer un continuo entre la cosificación y deshumanización de las mujeres y la violación. Añade a esta idea que la desigualdad y el poder son elementos necesarios para la excitación sexual de los hombres. De esta manera, la deshumanización de las mujeres, en tanto que les ofrece esa sensación de superioridad de poder, es parte de la sexualidad masculina; y en tanto que, de esa deshumanización a la violación hay un continuo, la violación no es una desviación de la sexualidad masculina.

La sexualidad masculina se activa aparentemente por la violencia contra las mujeres y se expresa en violencia contra las mujeres en un grado significativo. Si se interpreta que la violencia ocupa el extremo más plenamente alcanzado de un continuo de deshumanización en el que la objetificación ocupa el extremo menos expreso, se plantea la cuestión de si en estos momentos hay alguna forma de jerarquía —la dinámica del continuo— esencial para que la sexualidad masculina se experimente a sí misma. Si es así, y se entiende que el género es una jerarquía, tal vez los sexos sean desiguales para que los hombres puedan sentirse sexualmente excitados. Por decirlo de otro modo, tal vez sea necesario mantener el género como jerarquía social para que los hombres puedan tener erecciones o que parte del interés masculino por mantener sometidas a las mujeres resida en el hecho de que los excita. Puede que consideren a las feministas castrantes porque la igualdad no es sexy. (MacKinnon, 1995: 257-258)

Así, la “fuerza motriz” fundamental de la sexualidad masculina es “la excitación por reducir a una persona a cosa, a menos que ser humano, como se define socialmente” (MacKinnon, 1995: 230). Las mujeres como clase deben permanecer sujetas a la voluntad sexual de los hombres porque esto es necesario para alimentar su apetito sexual: “sin las mujeres como víctimas potenciales o reales, los hombres son [...] ‘sexualmente disfuncionales’” (Dworkin, 1980: 189).

Una teoría de la sexualidad se hace metodológicamente feminista [...] en la medida en que trata la sexualidad como interpretación social del poder masculino: definida por los hombres, forzada sobre las mujeres y constituyente del significado del género. Tal enfoque centra el feminismo en la perspectiva de la subordinación de las mujeres a los hombres al identificar el sexo —esto es, la sexualidad de dominio y de la sumisión— como algo crucial, fundamental, en cierto sentido definitivo, en ese proceso. (MacKinnon, 1995: 227)

Dworkin añade que la pornografía es una práctica que construye la sexualidad, así como la definición de hombres y mujeres y, por tanto, la desigualdad de género. De esta manera, género, sexualidad y pornografía están estrechamente vinculados.

La pornografía es un medio a través del cual se construye socialmente la sexualidad [...]. Construye a las mujeres como cosas para uso sexual y construye a los consumidores para que deseen desesperadamente a mujeres que desean desesperadamente la posesión y la crueldad y la deshumanización. La propia desigualdad, el propio sometimiento, la propia jerarquía, la

propia objetificación, con el abandono estático de la determinación personal, es el contenido aparente del deseo y el carácter deseable de la mujer. (MacKinnon, 1995: 245)

De esta manera, el proceso de construcción de la sexualidad es el mismo que el proceso de construcción del género y que el proceso en que se hace real la desigualdad de género; y este proceso tiene en su base la pornografía. La pornografía no es una distorsión, ni una fantasía, ni una metáfora: es una realidad sexual, dado que sexualidad, género y desigualdad, se construyen, en parte, por medio de la pornografía.

Por lo que se refiere al género, lo que es sexual en la pornografía es desigual en la vida social. Decir que la pornografía sexualiza el género y los géneros la sexualidad significa que ofrece un proceso social concreto a través del cual el género y la sexualidad se convierten en funciones uno de la otra. El género y la sexualidad, en esta perspectiva, se hacen dos formas distintas asumidas por la ecuación social única de hombre más dominio y mujer más sumisión. Sentir esto como identidad, representarlo como papel, vivirlo y presentarlo como el yo, es el dominio del género. Disfrutarlo como lo erótico, centrándose cuando logra la excitación genital, es el dominio de la sexualidad. La desigualdad es lo que se sexualiza a través de la pornografía, es lo que esta tiene de sexual. Cuanto más desigual, más sexual. La violencia contra las mujeres en la pornografía es expresión de la jerarquía genérica, la extremidad de la jerarquía creada y expresada a través de la extremidad del abuso, produciendo la extremidad de la respuesta sexual masculina. (MacKinnon, 1995: 253-254)

Así, la lucha de las feministas contra la pornografía no estuvo motivada porque la pornografía incluyese sexo explícito. La lucha de las feministas contra la pornografía proviene de la constatación de que la pornografía es una práctica política que construye y está construida por la desigualdad entre hombres y mujeres (es decir, por el género); y que construye y está construida por una sexualidad intrínsecamente atravesada por la desigualdad poder, que exige la sumisión de las mujeres y el dominio de los hombres. Las feministas lucharon contra la pornografía porque querían acabar con esa sexualidad patriarcal para que todas las mujeres pudieran tener una vida sexual libre de violencia. Las mujeres, según relata Longino (1980: 47), conectaron la pornografía con la negación de sus derechos humanos, y el consumo de la misma con las violaciones y otros actos de violencia sexual contra las mujeres. En palabras de MacKinnon (1995: 356):

La pornografía, en la idea feminista, es una forma de sexo forzado, una práctica de la política sexual, una institución de la desigualdad entre los géneros. En esta perspectiva, la pornografía, con la violación y la prostitución en las que participa, institucionaliza la sexualidad de la supremacía masculina, que funde la erotización del dominio y el sometimiento con la interpretación social de lo masculino y lo femenino. El género es sexual. La pornografía constituye el significado de esa sexualidad. Los hombres tratan a las mujeres según lo que ven que son las mujeres. La pornografía construye quiénes son. El poder de los hombres sobre las mujeres significa que el modo en que ven a las mujeres define quiénes pueden ser las mujeres. La pornografía es ese modo.

A pesar de esto, resalta MacKinnon (1995: 233) se sigue presentando la sexualidad como una fuerza innata, natural, no condicionada, prepolítica, precultural, universalmente invariable, dividida según la biología y naturalmente centrada en los coitos heterosexuales, y se sigue entendiendo el deseo sexual masculino como una especie de necesidad neutra que responde a la naturaleza.

El poder del sexo manifestado en acciones, cultura y actitudes es exclusivamente masculino: esta norma es inviolable y sagrada. El sexo queda reducido por los hombres a la intromisión del pene, y la penetración es la experiencia a través de la cual el hombre ejerce su poder sexual. Partiendo de la conceptualización del género, la sexualidad y la pornografía previamente explicados, el coito es, en la práctica, un acto de posesión, de fuerza, de conquista.

“El acto sexual” significa la intromisión del pene seguida por los movimientos del pene. La mujer es aquello sobre o que se actúa; el hombre actúa y a través de su acción expresa el poder sexual, el poder de la masculinidad. Follar requiere que el hombre actúe sobre alguien que tiene menos poder y esta valoración es tan profunda, está tan completamente implícita en el acto, que la persona que es follada es estigmatizada como femenina durante el acto incluso aunque no sea anatómicamente una mujer. En el sistema masculino, el sexo es el pene, el pene es el poder sexual, y utilizarlo para el coito es la masculinidad. (Dworkin, 1989: 23)

La sexualidad está tan marcada por el género que es inseparable del dominio y la sumisión, independientemente del género de quienes participen (MacKinnon, 1995: 251).

Dworkin (1989: 23) afirma que la celebración de la violación es un absoluto cultural: la conquista de la mujer performada en el coito, su uso como una cosa y su posesión se repiten constantemente, engrandeciendo al varón.

5.4.3.2. ¿Qué diferencia el coito de la violación?

Si bien la idea de que se puede separar el sexo de la violencia nació como una reivindicación feminista en el contexto explicado, una de las consecuencias negativas ha sido que esta idea ha sido posteriormente empleada por los varones para seguir imponiendo su visión de lo que era el sexo “no violento”. Las feministas radicales dijeron que la violación era violencia, no sexo, para dar relevancia a la vivencia de las mujeres y conseguir que la violencia sexual se comprendiera socialmente como violencia; pero la idea de que violencia y sexo son radicalmente separables permitió que los varones volvieran a afirmar que cualquier cosa que para ellos fuera *sexo*, era sexo y no violencia, pese a que fuera violencia para las mujeres. Esta separación entre sexo y violencia ha permitido que socialmente se siguiera considerando que lo que es sexo desde el punto de vista masculino es sexo y no violencia; una vez más, silenciando la vivencia de las mujeres.

Cuando decimos que estamos en contra de la violación, la respuesta inmediata es “¿significa eso que estás en contra del sexo?” [...] Esto surge también con el acoso sexual. Cuando decimos que estamos en contra del acoso sexual, la primera cosa que la gente

quiere saber es “¿cuál es la diferencia entre eso y una iniciación sexual normal del hombre a la mujer?” [...] Lo mismo ocurre con la crítica a la pornografía. “No puedes estar en contra de la erótica”. Es la última versión de la acusación de que las feministas son anti-hombres. Para distinguirnos de esto, y en reacción a ello, llamamos a esos abusos violencia. (MacKinnon, 1987: 85-86)

Ante las críticas de las mujeres a la violación, al acoso sexual o a la pornografía, la respuesta es si eso que se está criticando podría ser coito, iniciación sexual normal o erótica. Para poder mantener dichas críticas, se ha establecido una línea que divide distintas manifestaciones de la sexualidad en “violentas” y “no violentas”, separándolas tajantemente, y se ha aceptado la crítica a las primeras, manteniendo, por oposición, las segundas como no violentas y, por tanto, no criticables. El análisis de la violación, del acoso sexual, de la pornografía y del maltrato queda formulado de la siguiente manera: “esto son cuestiones de violencia, no de sexo: la violación es un crimen de violencia, no sexualidad; el acoso sexual es un abuso de poder, no sexualidad; la pornografía es violencia contra las mujeres, no es erótico” (MacKinnon, 1987: 85). La perspectiva que separa tajantemente sexo de violencia, que responde a esta separación, permite mantener la crítica a la violación, el acoso sexual y la pornografía como prácticas abusivas, negando que se esté en contra del coito, la iniciación sexual normal o la erótica, negando que se esté en contra de lo que hacen los “hombres normales” y sin cuestionar lo que “se ha hecho del sexo” (MacKinnon, 1987: 86).

Las prácticas que quedan conceptualizadas como “no violentas”, al ser manifestaciones de la sexualidad, ya incluyen desigualdad de poder y, en muchos casos, violencia; pero esa violencia que tiene lo que queda en el lado de lo “no violento” (coito, iniciación sexual, erótica) ya no puede ser criticada, pues ha quedado conceptualizada como sexo no violento. De esta manera, esa desigualdad de poder y esa violencia se invisibilizan en tanto que desigualdad de poder y violencia y pasan a estar normalizadas, a considerarse aproblemáticas: dejan de ser criticables. Con esta estrategia, se invisibiliza el hecho de que “desde el punto de vista de las mujeres, el coito, los roles sexuales y el erotismo pueden ser y a veces son violentos para nosotras como mujeres” (MacKinnon, 1987: 85-86). Esa desigualdad y esa violencia quedan ocultas, normalizadas: se vuelven invisibles en tanto que desigualdad y violencia porque el coito, los roles sexuales y el erotismo han sido conceptualizados como no violentos, en oposición a sus versiones violentas (la violación, el acoso sexual y la pornografía).

Además, en opinión de MacKinnon (1995: 238):

La violencia es sexo cuando se practica como sexo [...]. Decir que la violación es violencia y no sexo mantiene la norma “el sexo es bueno” sencillamente distinguiendo el sexo forzado como “no sexo”, aunque signifique sexo para el agresor o incluso, más tarde, para la víctima, que tiene dificultades para experimentar el sexo sin volver a experimentar la violación. Nada que sea sexo puede ser violento; nada que sea violento puede ser sexo.

Así, una pregunta pertinente sería: ¿quién decide qué queda conceptualizado como violencia y qué queda conceptualizado como sexo? El análisis del acoso sexual permite

ver esto claramente. Desde la perspectiva masculina y, por tanto, socialmente, se diferencia de manera cualitativa el acoso sexual del flirteo. Se dice que una cosa es el flirteo “normal”, “sano” y otra el acoso, algo “violento”. Esto impide decir que el flirteo, como parte de la construcción de la sexualidad, atravesada por los roles de género, es en sí mismo una relación de poder (MacKinnon, 1987: 89). Así, una situación se ve como acoso y como una cuestión de poder cuando hay una diferencia de poder reconocida socialmente por los hombres (cuando él es el profesor y ella la alumna, o él el jefe y ella la secretaria), pero no cuando la diferencia de poder no es percibida por los hombres, como en el caso de las diferencias de poder entre hombres y mujeres. Así, se separa el poder de la sexualidad: la sexualidad aparece como algo independiente del poder; las relaciones entre hombres y mujeres se muestran como exentas al poder. Solo cuando entra en esa sexualidad y ese flirteo, que se dicen ajenos al poder, otra estructura de poder considerada por los hombres como tal, entonces se abre la posibilidad de hablar de acoso sexual, de abuso de poder. La jerarquía la existente entre hombres y mujeres no se considera jerarquía desde la perspectiva masculina. Pero la sexualidad normal heterosexual ya es en sí misma una relación de poder (MacKinnon, 1987: 89). Por tanto, ¿hasta qué punto se puede hablar de un flirteo heterosexual tajantemente separado del acoso en estas circunstancias? ¿Viven las mujeres este flirteo supuestamente ajeno a las relaciones de poder como algo realmente exento de relaciones de poder?

Lo mismo ocurre con la pornografía: mientras que para los hombres es simplemente sexo, para muchas mujeres es violencia.

Cuando decimos que [la pornografía] es violencia, no sexo, estamos diciendo que hay por un lado algo que degrada a las mujeres y por otro algo que es erótico, sin decir para quién. Es abrumadoramente desproporcionada la cantidad de hombres para quienes la pornografía es erótica. Y es para las mujeres, en conjunto, para quienes es violento. (MacKinnon, 1987: 91)

Cuando un acto se etiqueta como violación, socialmente aparece la duda de si eso ha sido realmente violación o si, por el contrario, ha sido sexo no violento. Al etiquetar un acto como “violación” se pretende separarlo del “sexo normal”, como si el acto del violador estuviera separado de la sexualidad. Conociendo el enorme número de víctimas, la falta de características distintivas de los violadores⁴⁴ y el hecho de que la mayoría de mujeres violadas lo son por hombres que conocen; conociendo la omnipresencia de la violación, que se oculta con la afirmación social de que es un crimen no permisible y poco frecuente; conociendo que hay una similitud entre las pautas y actos de la violación y las pautas y actos del coito, ¿hasta qué punto es sostenible una diferencia radical, tajante y excluyente entre ambas? (MacKinnon, 1995: 259-260).

⁴⁴ Ya las feministas radicales señalaron que, en muchas ocasiones, se justifica la violación y se invisibiliza que es una violencia política que responde a una estructura de desigualdad afirmando que el violador tiene algún tipo de patología; pero que, como se ha mostrado repetidamente, los violadores no tienen ninguna característica distintiva que los diferencie de los demás hombres: los violadores son hombres adaptados a la sociedad (Morgan, 1980: 135; MacKinnon, 1995: 259). “El violador, según se ha comprobado, no es una persona aberrante sino que tanto su personalidad como su estilo de vida se ajustan a la norma” (Barry, 1987: 257).

¿A quién hay que preguntar si el coito, el flirteo y la erótica son asuntos de violencia o de sexualidad: a los hombres o a las mujeres? ¿A quién hay que preguntar si la violación, el acoso sexual y la pornografía son asuntos de violencia o de sexualidad: a los hombres o a las mujeres? Las perspectivas de quienes violan y de quienes son violadas, de quienes consumen pornografía y de quienes son consumidas en la pornografía, son perspectivas claramente diferentes. Por ello es importante averiguar qué son estos actos, si son sexualidad o violencia, tanto para hombres como para mujeres. Sólo después se podrá conceptualizar adecuadamente hasta qué punto pueden distinguirse violencia y sexualidad (MacKinnon, 1987: 87).

5.4.3.2.1. La perspectiva y la vivencia de los hombres: la excitación con la superioridad de poder y el dominio

Según MacKinnon, lo que excita a los hombres es el poder sobre las mujeres. Cuando los hombres acosan o violan a las mujeres, no es únicamente porque busquen realizar prácticas *sexuales*, sino porque la propia dominación, el control y la falta de reciprocidad son excitantes para ellos en sí mismos. Cuando los hombres acosan o violan a las mujeres, no es únicamente porque busquen *sexo*, sino porque les excita la superioridad de poder, la falta de reciprocidad y la violencia. Eso mismo lo encuentran en el coito, y diversas formas socialmente aceptadas y consideradas no violentas en que se relacionan con las mujeres les proporcionan las mismas sensaciones de poder. Es ese poder lo que es en sí mismo erótico para ellos.

El dominio masculino es sexual [...]. Los trabajos feministas recientes, tanto interpretativos como empíricos, sobre la violación, las agresiones, el acoso sexual, el abuso sexual de niños, la prostitución y la pornografía, lo respaldan. Estas prácticas, tomadas en su conjunto, expresan y actualizan el poder distintivo de los hombres sobre las mujeres en la sociedad [...]. La propia sexualidad ya no puede considerarse ajena a todo ello. Tampoco se podrá clasificar el significado de las prácticas de violencia sexual como violencia y no como sexo. El rol sexual masculino, sugieren esta información y este análisis tomados conjuntamente, se centra en la intrusión agresiva sobre aquellos con menos poder. Tales actos de dominio se experimentan como sexualmente excitantes, como sexo propiamente dicho. Por lo tanto, lo son. El nuevo conocimiento sobre la violación sexual de las mujeres que cometen los hombres conforma en consecuencia el estudio del lugar de la sexualidad en el género y del género en la sexualidad. (MacKinnon, 1995: 222-227)

El estudio feminista de las violaciones, las agresiones, el acoso, el incesto, el abuso infantil, la pornografía y la prostitución muestran cómo la excitación sexual masculina está íntimamente vinculada a la superioridad de poder. Para los hombres, la excitación sexual y la sensación de superioridad de poder están absolutamente vinculadas y se dan de manera inseparable.

La fuerza es sexo, no solo está sexualizada; la fuerza es la dinámica del deseo, no solo una respuesta ante el objeto deseado cuando se frustra la expresión del deseo [...]. La hostilidad y el desprecio, o la excitación del amo ante su esclavo, junto con el temor reverencial

y la vulnerabilidad, o la excitación del esclavo ante su amo: estas son las emociones de la excitación de esta sexualidad. (MacKinnon, 1995: 241)

En la sexualidad masculina, la unión entre fuerza y sexo, entre sexualidad y poder, es clara. Y, en el contexto de la supremacía masculina, “lo que es sexual es lo que hace que el hombre tenga una erección” (MacKinnon, 1995: 142): se considera sexual aquello que los hombres consideran sexual, aquello que los hombres consideran excitante.

Todo lo que sirve para que el pene se agite y se endurezca con la experiencia de su potencia es lo que significa culturalmente la sexualidad. Aparte de todas las demás cosas que lo consigan, lo consiguen el miedo, la hostilidad, el odio, la indefensión de un niño o de un colegial o de una mujer infantilizada, limitada o vulnerable, lo consigue la revulsión, lo consigue la muerte. La jerarquía, una creación constante de relaciones persona/cosa, amo/esclavo, dominio/subordinación, también lo consigue. Lo que se entiende como violación, convencionalmente penetración y coito, define el encuentro sexual paradigmático. El escenario del abuso sexual es: tú haces lo que yo te diga [...]. Estas relaciones [...] se convierten en sexualidad. Todo ello sugiere que lo que se denomina sexualidad es la dinámica del control por el que el dominio masculino [...] erotiza y, por tanto, define al hombre y a la mujer, la identidad del género y el placer sexual. Es también eso lo que mantiene y define la supremacía masculina como sistema político. (MacKinnon, 1995: 142)

Así, según MacKinnon (1987: 92), “los hombres violan a las mujeres porque se excitan sexualmente de una manera que funde la dominación con la sexualidad” (MacKinnon, 1987: 92). La violación es excitante para los hombres: para ellos, es sexual.

La violación no es menos sexual por ser violenta. En la medida en que la coacción se ha hecho parte integrante de la sexualidad masculina, la violación puede incluso hacerse sexual en el grado en que es violenta y por serlo. (MacKinnon, 1995: 310)

Prueba de esto es que los hombres que están en prisión por violar piensan que “fueron encerrados en prisión por algo muy poco diferente de lo que la mayoría de los hombres hacen la mayoría de las veces y lo llaman sexo. La única diferencia es que les pillaron” (MacKinnon, 1987: 88).

Si viéramos el comportamiento sexual como un continuo, con la violación en un extremo y el sexo liberado de roles sexuales estereotipados en el otro, mucho de lo que pasa por relaciones sexuales heterosexuales normales sería visto más cerca de la violación. (Russell, 1980: 222)

Russell (1980) explica que, según Lorraine Clark y Debra Lewis, dada la desigualdad de poder que atraviesa las relaciones entre hombres y mujeres, la coerción masculina es la norma en la sexualidad heterosexual. Los hombres se niegan a asumir esto porque, si esto se señalase, la norma cambiase y se construyera una sexualidad consensuada, igualitaria y basada en la reciprocidad, perderían la posibilidad de realizar muchas de las prácticas sexuales de las que disfrutaban. Clark y Lewis consideran que todos los hombres han sido condicionados para comportarse de manera sexualmente coercitiva en algún grado, en algún momento de sus vidas (Russell, 1980: 222).

Dado que, para los hombres, la violación forma parte del sexo, pues su excitación sexual está completamente vinculada a la superioridad de poder y a diversos niveles de violencia contra las mujeres; y dado que, en un contexto de supremacía masculina, la visión de los hombres es la que se impone socialmente, y lo que ellos consideren sexo pasa a ser socialmente comprendido como lo que es el sexo; entonces no es posible afirmar que el sexo, en un patriarcado, esté separado de la violencia.

Algo similar sucede con la pornografía. La pornografía es sexo para y desde el punto de vista de los hombres: “sin pornografía no hay sexualidad masculina” (MacKinnon, 1995: 246). ¿Cuál es el tema principal de la pornografía?

Temáticamente, el coito es incidental en la pornografía, especialmente si se compara con la fuerza, que es primaria. De la pornografía se aprende que la violación por la fuerza de las mujeres es la esencia del sexo. Es sexo todo lo que sea eso y todo lo que haga eso. Todo lo demás es secundario. (MacKinnon, 1995: 248)

El tema principal de la pornografía, así, es el poder masculino: un poder que es sexualmente excitante para los varones, un poder que está presente en la violación y que está presente en el coito, un poder en que se unen sexo y violencia. Si bien algunas investigaciones han apuntado a la importancia de la hostilidad como elemento central en la excitación por medio de la pornografía, muchas de ellas han achacado la excitación con esa hostilidad a una perversión, separada de aquello en lo que consistiría la excitación en la sexualidad masculina “sana” que, se supone, existe al margen de dicha hostilidad. Pero si se contempla esa hostilidad como expresión de la desigualdad de poder que aparece en las interacciones cotidianas no sexuales entre hombres y mujeres, eso que se había catalogado como “perverso” aparece como la dinámica básica de la propia heterosexualidad y de la propia excitación sexual masculina en el sistema de supremacía masculina (MacKinnon, 1995: 260). “La violación es simplemente la expresión de la fantasía masculina estándar, ‘sana’ e incluso alimentada en una cultura patriarcal- la del sexo agresivo. Y la articulación de esa fantasía en una industria de billones de dólares es la pornografía” (Morgan, 1980: 137).

Así, la violación, la pornografía y el acoso sexual son sexuales para los hombres, aunque incluyan violencia. Estas manifestaciones de la sexualidad que han quedado conceptualizadas como si fueran violencia, no sexo, son sexuales desde el punto de vista masculino.

El coito, la erótica y el flirteo también son sexuales para los hombres, y también incluyen desigualdad de poder y violencia. Estas manifestaciones de la sexualidad han quedado conceptualizadas como si fueran sexo, no violencia. El hecho de que hayan quedado conceptualizadas como sexo, y no violencia, para diferenciarlas de la violación, la pornografía y el acoso, hace que los niveles de fuerza y violencia del coito, la erótica y el flirteo se normalicen, queden ocultos y no se consideren violencia. Esa fuerza y esa violencia pasan, en este contexto, a convertirse en parte del sexo considerado “no violento”. Por ello, en muchas ocasiones, lo que una mujer vive como una violación, es vivido por los hombres como sexo, y no como violencia (MacKinnon, 1995: 238).

Pero entonces, ¿cuál es la diferencia entre coito y violación? Según MacKinnon, la frecuencia con que algo ocurre, lo aceptado y normalizado que esté en la sociedad.

Desde esta perspectiva, la gran distinción entre coito (normal) y violación (anormal) es que lo normal ocurre con tanta frecuencia que ya no se puede conseguir que alguien vea algo malo en ello. Lo cual significa también que cualquier cosa sexual que ocurra con frecuencia y que no se pueda lograr que alguien considere mala es coito, no violación, independientemente de lo que haya pasado. Las distinciones que pretenden dividir este territorio parecen más los soportes ideológicos para normalizar el uso y abuso habituales de los hombres contra las mujeres como “sexualidad”, afirmando con autoridad que todo lo que se exponga es desviación. (MacKinnon, 1995: 261)

La conceptualización de la violación como “violencia, no sexo”, al separar tajantemente la violencia del sexo, haciendo que la violación se vea como una violencia extrema, permite que la violencia normalizada en el coito heterosexual forme parte de lo que se considera sexo no violento. Esto impide que se analice la sexualidad masculina como forma de dominio. La fuerza, en el sexo, deja de ser fuerza para ser solo sexo (MacKinnon, 1995: 241).

Aunque los hombres hayan afirmado que sexo y violencia eran separables, la sexualidad masculina es en sí misma una construcción de poder. Violación y coito, pornografía y erótica, flirteo y acoso, están atravesados por ese poder. Todo ello es sexual para los hombres, y todo ello incluye, en tanto que atravesado por la desigualdad de poder, cierto grado de fuerza o violencia contra las mujeres. Socialmente se ha asumido que violación, pornografía y erótica son violencia, y no sexo, ocultando que para los hombres son también sexo; y que coito, flirteo y acoso, son sexo, y no violencia, ocultando la fuerza o violencia que ya incluyen. Diferenciar tajantemente sexo y violencia impide señalar que todas las manifestaciones de la sexualidad en el sistema de supremacía masculina están atravesadas por la desigualdad de poder y que la excitación masculina siempre está vinculada a esa desigualdad de poder, se exprese en niveles más o menos altos de violencia contra las mujeres.

5.4.3.2.2. La perspectiva y la vivencia de las mujeres: el continuo de la violencia sexual

Si la sexualidad masculina es en sí misma una forma de dominación cuyas manifestaciones incluyen desigualdad y diversos grados de fuerza y/o violencia contra las mujeres, ¿qué viven las mujeres que se relacionan sexualmente con hombres como sexo y como violencia en este contexto?

El punto de vista de los hombres hasta el momento, llamado objetivo, ha sido distinguir claramente entre la violación por un lado y el coito por otro; el acoso sexual por un lado y la iniciación sexual normal por otro; la pornografía o la obscenidad por un lado y el erotismo por otro. El punto de vista masculino los define por distinción. Lo que las mujeres experimentan no distingue tan claramente las cosas normales y cotidianas de esos abusos que se han definido por distinción. (MacKinnon, 1987: 86)

Desde la perspectiva de las mujeres, también se puede observar ver cómo el coito y la violación, el sexo y la violencia, no están tajantemente separados. Parte de las evidencias para el desarrollo de este argumento son los testimonios de supervivientes que experimentaron la violencia sexual como sexual, con implicaciones y dificultades duraderas, en algunos casos, en la manera en que experimentaban el sexo (Boyle, 2019): tras la violación, “la víctima [...] tiene dificultades para experimentar el sexo sin volver a experimentar la violación” (MacKinnon, 1995: 238). En estos casos, para la víctima, la violación forma parte de la vida sexual, del terreno de la sexualidad (MacKinnon, 1987: 87-88). MacKinnon (1995: 260) también afirma, realizando una comparación entre *El informe Hite. Estudio de la sexualidad femenina* (Hite, 1977) y *The Politics of Rape* (Russell, 1975), que existen muchas similitudes entre cómo hablan de la violación las supervivientes y cómo hablan del sexo heterosexual las mujeres. Así, para las mujeres tampoco hay una separación tajante entre sexo heterosexual y violencia, entre coito y violación.

Esto también proporciona una evidencia convincente de que solo porque algo se experimente o reconozca por las víctimas/supervivientes como sexual, no significa que sea necesariamente experimentado como placentero. Las mujeres tienen mucho sexo que no desean y que no disfrutan, y lo hacen por una variedad de razones que van desde la fuerza explícita a las expectativas de comportamiento apropiado a su género: este es el continuo de la elección y la coerción. (Boyle, 2019: 109)

En el contexto de supremacía masculina, no solo los hombres experimentan la violación como sexual. La violación también puede formarse o integrarse en la vida sexual de las mujeres. Que algo sea sexual para las mujeres no significa necesariamente que haya sido deseado, ni que haya sido consentido, ni que les haya proporcionado placer. La sexualidad, para las mujeres, es un terreno en que no siempre se cuenta ni con su deseo, ni con su consentimiento, ni con su placer.

Las mujeres desarrollan su sexualidad en un contexto de desigualdad de poder, en un contexto en que su cosificación es omnipresente. Su vida sexual, si son heterosexuales, siempre está enmarcada en este contexto de desigualdad de poder, que en las experiencias sexuales concretas se traduce en niveles más sutiles o más extremos de violencia contra ellas. Así, las experiencias sexuales de las mujeres estarían situadas en un continuo al que Kelly (1988) denomina “el continuo de la violencia sexual”; un continuo en que se sitúan, en un extremo, las experiencias socialmente comprendidas como violencia sexual, y en el otro, las experiencias socialmente comprendidas como sexo no violento, aunque estén atravesadas por la desigualdad de poder y no estén exentas de niveles sutiles de violencia.

Las feministas antipornografía han buscado hacer conexiones a lo largo del continuo de la violencia sexual (Boyle, 2014: 229-230). Según Kelly (1988), debido a la naturaleza penetrante de la violencia sexual masculina, las mujeres dan sentido a sus vivencias sexuales en función de este continuo en que han ido situando otras experiencias que han tenido a lo largo de su vida y que están relacionadas entre sí. Para Kelly, este continuo permite identificar el “carácter básico común que subyace a muchos eventos diferentes” y “una serie continua de elementos o eventos que pasan de unos a

otros y no pueden ser fácilmente diferenciados” (1988: 76). Ese carácter básico común es, siguiendo a MacKinnon, la desigualdad de poder; y la serie de elementos que no pueden ser fácilmente diferenciados son las experiencias sexuales, que siempre están atravesadas por esa desigualdad de poder que se traduce en niveles más o menos extremos de agresividad y violencia contra ellas.

En su trabajo, Kelly profundiza en cómo entienden las mujeres sus experiencias sexuales, incluyendo las formas en que las mujeres dan sentido a la violencia sexual en relación tanto a sus experiencias previas como a sus expectativas relacionadas con el género y la heterosexualidad (Boyle, 2019). Su investigación muestra cómo las experiencias que las mujeres de su estudio no definían necesariamente como *violencia* sexual siempre formaban parte de este continuo, y daban forma a cómo entendían actos de violencia sexual que reconocían como tal. El punto del continuo en que se sitúe cada experiencia depende de diversos factores, como por ejemplo la dificultad de las mujeres para conceptualizar como violencia la que se da en las relaciones de pareja (Russell, 1993b: 8), o si han vivido o no abusos sexuales durante su infancia.

En muchas ocasiones las primeras experiencias de las mujeres en el terreno de la sexualidad son vividas en unas condiciones que socialmente suelen ser reconocidas como abuso sexual. El incesto es uno de estos casos: en él, la niña experimenta por primera vez el terreno de la sexualidad en condiciones de violencia (Barry, 1987: 190). Muchas mujeres que han sufrido abusos sexuales afirman sentir una disociación posteriormente. Esta disociación suele convertirse en parte de su manera de vivir la sexualidad. “Las mujeres con frecuencia empiezan a alienarse de las reacciones de conservación de su cuerpo en condiciones en las que no pueden evitar que se les inflija dolor, y después encuentran difícil invertir este proceso” (MacKinnon, 1995: 264). Una consecuencia devastadora de los abusos sexuales es cuando el cuerpo aprende a experimentar placer en la agresión sexual, como cuando una víctima de incesto se siente amada durante el abuso o una víctima de violación llega al orgasmo durante la misma. En estos casos, las mujeres tienen dificultad para conceptualizar esa experiencia como violencia y tienden a pensar que la desearon o la buscaron de alguna forma, responsabilizándose de la violencia sufrida (MacKinnon, 1995: 264).

El incesto es un caso en que la sexualidad se aprende en un contexto de desigualdad extremo. Pero una de las consecuencias del hecho de que la sexualidad masculina sea una construcción de poder, del hecho de que la desigualdad de poder sea algo omnipresente en lo que se consideran socialmente interacciones sexuales no violentas, es que las mujeres heterosexuales siempre viven el sexo en condiciones de desigualdad y aprenden lo que es el sexo dentro de este marco: aprenden que ese dominio sexualizado y esa subordinación sexualizada son características propias del sexo, intrínsecas al sexo (MacKinnon, 1995: 262). Las relaciones de poder se convierten en sexuales, se normalizan, se invisibilizan, y pasan a formar parte de lo que se considera sexo; y cuando se hacen más extremas, pueden llegar a vivirse como violencia. En un extremo, “la violación y otras fantasías masoquistas femeninas son un reflejo del rol sin poder de la mujer en la sociedad, de la intensa socialización que reciben para aceptar ese rol” (Russell, 1980: 231).

Si el modelo social existente y la realidad de la sexualidad se centran en la fuerza masculina, y si ese sexo se aprende y se considera ideológicamente positivo y se recompensa, lo sorprendente es que no todas las mujeres eroticen el dominio, que no a todas les guste la pornografía y que muchas rechacen la violación. (MacKinnon, 1995: 265)

Así, mientras no se señale que para las mujeres, en muchas ocasiones, ya hay violencia en un coito considerado no violento; mientras no se señale que, para las mujeres, ya hay intimidación en el flirteo; mientras se siga diciendo que el coito y el flirteo son cuestión de sexo, y no de violencia, esta situación no va a cambiar (MacKinnon, 1987: 88). Es necesario señalar los niveles de violencia que se han normalizado e invisibilizado en las prácticas que los hombres han denominado “coito” o “flirteo”.

Lo que estamos diciendo es que la sexualidad en esas formas exactamente normales a menudo nos violan. Mientras digamos que esas cosas son abusos de violencia, no sexo, no podemos criticar qué ha sido hecho del sexo, qué se nos ha hecho a nosotras a través del sexo, porque dejamos a línea entre la violación y el coito, el acoso sexual y los roles sexuales, la pornografía y el erotismo, exactamente donde está. (MacKinnon, 1987: 86-87)

5.4.3.3. La sexualidad heterosexual y la desigualdad de poder

La constatación de que el coito, conceptualizado socialmente desde la perspectiva masculina como “no violento”, ya incluye ciertos niveles de violencia contra las mujeres que han sido normalizados a raíz su conceptualización como sexo no violento, vuelve a situar la heterosexualidad en el centro del debate.

La conceptualización de la violación como “violencia, no sexo”, muestra la violación como el uso de la fuerza en un ámbito, la sexualidad, que se concibe como preexistente y ausente de dominación masculina en sí mismo. MacKinnon critica esta conceptualización por separar la violación de la cotidianeidad de la sexualidad heterosexual y por afirmar que el coito heterosexual está libre de violencia, porque considera que “sacar la violación del dominio de ‘lo sexual’, situándola en el dominio de ‘lo violento’, permite estar en contra de ella sin cuestionar hasta qué punto la institución de la heterosexualidad ha definido la fuerza como una parte normal” de las prácticas sexuales heterosexuales (MacKinnon, 1979: 219); y eso es algo que, en opinión de MacKinnon, es necesario cuestionar.

Lo que hace esta crítica que es diferente de la crítica de “violencia, no sexo” es que pregunta una serie de cuestionas sobre el coito heterosexual normal y trata de mover la línea entre la heterosexualidad (coito) por un lado y la violación por otro, en vez de dejarla donde está. (MacKinnon, 1987: 89)

Al afirmar que la sexualidad heterosexual (en concreto, el coito) está absolutamente separada de la violencia, se deja de lado algo muy importante para el análisis feminista de la sexualidad: “los intereses de la sexualidad masculina crean lo que significa sexualidad como tal” (MacKinnon, 1995: 229), y lo que les excita a los hombres es esa superioridad de poder.

Bajo el dominio masculino, todo lo que excita sexualmente a un hombre es sexo. En la pornografía, la violencia es el sexo. La desigualdad es sexo. La humillación es sexo. La degradación es sexo. La intrusión es sexo. La pornografía no funciona sexualmente sin la jerarquía del género. Si no hay desigualdad, violación, dominio, fuerza, no hay excitación sexual [...]. Tanto las mujeres como los hombres saben que los hombres encuentran sexual la violación y erótica la pornografía. Por tanto lo son. Tanto las mujeres como los hombres saben que la sexualidad es habitualmente violenta sin ser por ello menos sexual. (MacKinnon, 1995: 384-385)

La sexualidad masculina es una construcción vinculada a la superioridad de poder. Por tanto, la sexualidad heterosexual no es un ámbito en que la desigualdad de poder y el dominio masculino puedan estar ausentes. La desigualdad de poder y el dominio masculino no se superponen en una sexualidad heterosexual que exista previamente a ellas e independientemente de ellas: la sexualidad heterosexual siempre está atravesada por esa desigualdad de poder y ese dominio masculino.

MacKinnon considera que establecer una separación radical entre violencia sexual y sexualidad heterosexual niega esta realidad. Dicha separación impide preguntarse si “en condiciones de supremacía masculina, tiene sentido la noción de consentimiento” (MacKinnon, 1979: 298); impide preguntarse hasta qué punto se puede separar la sexualidad masculina del ejercicio de la violencia contra las mujeres; en otras palabras, impide preguntarse si, para los varones, hay alguna diferencia cualitativa entre el coito heterosexual ordinario y la violación. MacKinnon ilustra esta pregunta haciendo referencia a un caso en que un acusado de violación dijo que no había empleado “más fuerza que la habitual entre hombres durante los preliminares”:

¿Y si la desigualdad fuera intrínseca a las concepciones sociales de la sexualidad masculina y femenina, de la masculinidad y de la feminidad, del erotismo y del atractivo heterosexual? Los incidentes de acoso sexual sugieren que el propio deseo sexual masculino puede ser excitado por la vulnerabilidad femenina... A los hombres les parece que pueden aprovecharse, de modo que lo quieren, y lo hacen. El análisis del acoso sexual, precisamente porque los episodios parecen un lugar común, obliga a afrontar el hecho de que la relación sexual se da normalmente entre desiguales económica (y físicamente). (MacKinnon, 1979: 220)

Siendo que, como mostraron las lesbianas políticas, en el sistema de supremacía masculina, toda relación heterosexual está atravesada por las relaciones de poder entre hombres y mujeres, ¿se puede hablar de una sexualidad heterosexual absolutamente exenta de violencia? En *The Politics of Rape*, Russell (1975) presentaba testimonios de mujeres supervivientes de violación. Una de ellas advertía a las demás: “evitar ser violadas significa no estar en ningún lugar donde haya hombres, no asociarse con ellos”.

Si se separa de manera radical la violencia sexual del coito heterosexual, no se puede señalar como problemático hasta qué punto la violencia contra las mujeres en el sexo es una parte normalizada del coito heterosexual y el poder sobre ellas algo intrínseco a la excitación masculina.

La idea al definir la violación como “violencia no sexo”, ha sido establecer una base agénérica y no sexual para afirmar el sexo (la heterosexualidad) y rechazar la violencia (la violación). El problema sigue siendo el que ha sido siempre: ver la diferencia. (MacKinnon, 1995: 310)

La definición de la violación como “violencia, no sexo”, impide problematizar las bases de la sexualidad masculina, el hecho de que es en sí misma una construcción de poder, una forma de dominación; impide problematizar el modelo normativo de sexo que establece la pornografía; impide problematizar el lugar de la sexualidad en la construcción de la definición de “mujer”, el hecho de que la pornografía es lo que define qué es la mujer y qué es su sexualidad, y cómo esa definición las excluye del concepto de “personas” (MacKinnon, 1995: 385-386). La propuesta de las feministas antipornografía, que afirma que en tanto que la sexualidad masculina está inseparablemente unida a la superioridad de poder, y establece un continuo entre esa desigualdad de poder y la violencia sexual,

[...] nos permite ver los contextos en que el sexo heterosexual y la violencia están interrelacionados, sin confundir uno con otro. Así, no tenemos que reemplazar el “violencia, no sexo” con el “el sexo es violencia”: podemos en vez de eso entender la violencia que es hecha del sexo como diferentes puntos de un continuo que abre una crítica al sexo heterosexual en el patriarcado. (Boyle, 2019: 110)

5.4.3.4. El criterio empleado por la ley para diferenciar coito y violación

Según analizan las feministas antipornografía, “la violación y el coito no están separados claramente por ninguna diferencia de los actos físicos ni por la cantidad de fuerza involucrada” (MacKinnon, 1995: 267), y qué es violación y qué es coito no es lo mismo para hombres y para mujeres. Ahora bien: a nivel legal, se presupone la existencia de esa separación tajante entre sexo y violencia, entre coito y violación; y cómo se juzgue un acto, que se considere violación o coito, depende de la mirada masculina. A nivel legal, los diferencia “una norma que se basa en cómo interpreta el hombre el encuentro [...]. Y el hombre ha estado viendo pornografía” (MacKinnon, 1995: 267). Tanto la ley como la pornografía expresan los valores sociales y sexuales masculinos, así como el desprecio de los hombres hacia las mujeres (Dworkin, 1980: 257).

En los juicios, se enfrenta la perspectiva de la mujer contra la del hombre; y es la masculina la que está en la ley. Solo lo que los hombres consideran violencia sexual se considera violencia sexual. Todo lo que no sea violencia para un hombre se transforma inmediatamente en sexo, independientemente de la vivencia de las mujeres. Lo que ellos consideran sexo, aunque desde la perspectiva de las mujeres haya sido violencia, no es visto como tal. Así, si bien el daño que haya causado el acto a juzgar está en lo que haya significado para la mujer, la criminalidad del acto reside en lo que el acto signifique para la mirada masculina (MacKinnon, 1995: 321).

Las leyes de la violación, al igual que la perspectiva masculina, parten de la idea de que la desigualdad entre hombres y mujeres no crea una relación de desigualdad de poder en la sexualidad. En estas circunstancias en que “la jerarquía genérica proporciona

el erotismo de la sexualidad y la sexualidad proporciona el mecanismo de aplicación del dominio masculino sobre las mujeres” (MacKinnon, 1995: 392), se niega que los actos de dominio sexual tengan relación con la desigualdad de género. Se afirma que la fuerza sexual convencional no se debe a la desigualdad de género y se intenta alejar la sexualidad de la desigualdad, como si no tuvieran ninguna relación. La ley adopta el punto de vista masculino según el cual la sexualidad tiene que ver con la naturaleza, no con la distribución social del poder (MacKinnon, 1995: 392-393).

Desde el punto de vista legal, para que haya violación tiene que haber habido penetración. Este es un punto de vista masculino de lo que significa ser violado sexualmente. La violación está definida en función de lo que los hombres han decidido que viola a la mujer, que es lo mismo que lo que ellos piensan que es *el sexo*; pero no en función de lo que, de hecho, viola a las mujeres. “El crimen de la violación se centra más en lo que los hombres definen como sexualidad que en la experiencia de las mujeres de su ser sexual, y por tanto de su violación” (MacKinnon, 1987: 87): desde el punto de vista de las mujeres, la penetración no es en absoluto lo único intrusivo o degradante.

“Los hombres establecen las costumbres sexuales ideológica y conductivamente, definen la violación según lo que imaginan que es la violación sexual de una mujer diferenciando eso de la imagen que tienen de lo que hacen normalmente” (MacKinnon, 1995: 323); es decir, llaman a lo que hacen habitualmente “coito”, y lo diferencian de lo que creen que es la violación; pero, como se ha visto, muchas de las situaciones que los hombres consideran coito son violaciones para las mujeres.

La violación llega a significar que un hombre extraño [...] que no conoce a su víctima, pero que sabe que ella no quiere tener relaciones sexuales con él, las tiene de todas formas. Pero los hombres están condicionados sistemáticamente para no darse cuenta siquiera de lo que las mujeres quieren. Especialmente si recurren a la pornografía, es posible que no tengan ni idea de la indiferencia o de la repulsión de la mujer, ni siquiera cuando las mujeres dicen que no explícitamente. Los violadores suelen creer que la mujer disfrutó mucho. (MacKinnon, 1995: 323)

Los hombres consideran que la violación es algo que algunos hombres desconocidos hacen a mujeres desconocidas, y que lo que ellos hacen con las mujeres que conocen es coito.

Cuando, en un juicio por violación, no se condena al hombre, se está diciendo que ese es un hombre “normal” (para diferenciarle del hombre violador) y que todos esos actos son sexo “normal” (no violación), independientemente de lo que el acto haya significado para la mujer.

Muchas mujeres son violadas por hombres que saben perfectamente lo que su acto significa para la víctima, pero lo hacen a pesar de todo. Pero las mujeres también son violadas todos los días por hombres que no tienen ni idea de lo que su acto significa para la mujer. Para ellos es sexo; por tanto, para la ley es sexo. Esto se convierte en la única realidad de lo que ocurrió. Cuando se pierde un caso por violación porque la mujer no puede demostrar que no consintió, se considera que no ha sufrido ningún daño [...]. Aplicada hermenéu-

ticamente, la ley supone que, como el violador no se dio cuenta de que la mujer no quería, no la violó. Solo fue sexo. El sexo en sí no puede ser daño. (MacKinnon, 1995: 323)

Para los hombres, muchas acusaciones de violación son falsas porque lo que ellos han vivido es sexo, e interpretarlo como violación no encaja con su experiencia. Los hombres, educados en un mundo androcéntrico, no pueden considerar que su experiencia de la realidad no sea la realidad en sí misma. Así, solo pueden interpretar la versión de la mujer como una invención.

MacKinnon apunta que la ley condena a quien hace algo que es visto socialmente como desviado, no a quien hace algo socialmente considerado “normal”. No se juzga como violador a todo hombre que haya violado desde la perspectiva de las mujeres, pues gran parte de esos actos están conceptualizados socialmente como sexo, no como violencia. El sistema legal no ve la violación como la ven las mujeres. Así, muchas mujeres saben que fueron violadas pero que no hubo *suficiente* fuerza como para que ese acto se considere violación según la ley. “En todas estas situaciones, no hubo *suficiente* violencia contra ellas como para llevarlo más allá de la categoría de ‘sexo’; no fueron suficientemente coaccionadas” (MacKinnon, 1987: 88). Quizás esa coacción no fue en forma de violencia, sino de economía o de algo que parecía amor. Pero la ley busca un nivel de fuerza mayor al *habitual*, mayor al normalizado como parte de lo que se considera sexo, para poder contemplar la posibilidad de catalogar ese acto como violencia. No es suficiente con que ella diga que no quería: tiene que haber un nivel de coacción que sea suficientemente alto como para que los hombres consideren que eso es coacción, un nivel de coacción que sea más alto que el considerado “normal” en lo que los hombres conceptualizan como coito; desde luego, un nivel de coacción superior al que existe de base debido a la desigualdad de poder entre hombres y mujeres, pues los hombres no contemplan esa desigualdad de poder como algo real.

Tal vez el mal de la violación haya sido tan difícil de definir porque el punto de partida incuestionable ha sido que la violación se define como algo distinto del coito, mientras que para las mujeres es difícil distinguir ambos en las condiciones del dominio masculino. (MacKinnon, 1995: 310)

5.4.3.4.1. El consentimiento, la coerción y el continuo entre ambos

A nivel legal, “se supone que el ‘consentimiento’ es la línea crucial entre violación y coito” (MacKinnon, 1995: 267). “La ley sobre la violación supone que el consentimiento al sexo es tan real para las mujeres como lo es para los hombres” (MacKinnon, 1995: 301-302). Así, se toma la respuesta habitual de la mujer al nivel de coacción normalizado y conceptualizado desde la perspectiva masculina como no violento, y se considera que esa respuesta habitual a esa coacción normalizada es el consentimiento de las mujeres.

La ley sobre la violación toma la respuesta usual de la mujer a la coerción —la aquiescencia, respuesta desesperada de los impotentes ante la desigualdad de una situación— y lo

llama consentimiento. Los hombres coaccionan a las mujeres; las mujeres “consienten”.
(MacKinnon, 1995: 301)

Así, “se supone que el consentimiento es la forma de control de las mujeres sobre el coito, distinta aunque igual a la costumbre de la iniciativa masculina” (MacKinnon, 1995: 312), pero “el consentimiento como ideología no puede distinguirse de la aquiescencia habitual, el asentimiento, el disentimiento callado, la sumisión, ni siquiera la sumisión forzada” (Pateman, 1980: 150). “Si la fuerza en el sexo fuera excepcional, el consentimiento al sexo sería real y común” (MacKinnon, 1995: 391), pero este no es el caso: tras este concepto de consentimiento ya está la normalización de los niveles de coacción que los hombres han considerado no violentos, los que forman parte de esa “iniciativa masculina” en condiciones de desigualdad de poder. “Las iniciativas masculinas enfocadas a las mujeres comportan el temor a la violación como soporte para lograr la aceptación, cuya apariencia resultante se ha considerado seducción y se ha llamado consentimiento” (MacKinnon, 1995: 319).

Anitha y Gill (2009: 165) hacen referencia al consentimiento y la coerción como “dos extremos de un continuo, entre los cuales se encuentran grados de expectativas socioculturales, control, persuasión, presión, amenaza y fuerza”. Todas las experiencias sexuales de las mujeres, al igual que están en el continuo de la violencia sexual (Kelly, 1988), están en este continuo entre el consentimiento y la coerción. “Esto puede significar entender la violación en un continuo con otras experiencias *sexuales*: un continuo de elección y coerción” (Boyle, 2019: 107). El consentimiento de las mujeres ya está construido partiendo de la coacción debido a su socialización, a las expectativas socioculturales y al miedo a la violencia masculina.

En la socialización femenina, las mujeres aprenden que existen para los hombres, que su deber es atraerles y que deben sentirse halagadas o actuar como si se sintieran así cuando un hombre se siente atraído por ellas. A esto se le suma la dificultad que, por la socialización femenina, tienen las mujeres para decir “no” a la satisfacción de las demandas masculinas, y el hecho de que las mujeres tienen que esconder ya no solo su deseo sino, desde la revolución sexual, más aún su ausencia de deseo: el modelo de mujer liberada posterior a la revolución sexual es el de la mujer de la pornografía, deseosa de complacer a los hombres en sus deseos sexuales.

Las mujeres no han definido lo que es sexualmente intimidante para ellas: lo han definido los hombres. Pero los hombres no pueden comprender la perspectiva de las mujeres debido a que son ellos quienes tienen el monopolio de la violencia. Por eso, muchas situaciones que para las mujeres resultan intimidantes o incluyen coacción, no son comprendidas por los hombres de la misma manera.

Las mujeres viven la sexualidad de maneras que no elegirían por sí mismas, desde el miedo. “El terrorismo sexual se ha convertido en una forma de vida para las mujeres” (Barry, 1987: 56).

La violencia sexual, por definición, está constituida por actos excesivos, ilimitados en su potencial, alcance y profundidad y que, por tanto, resultan aterradores tanto para las víctimas como para las no víctimas. Su terrorismo va más allá de la experiencia de violencia

sexual de una mujer. Crea un estado de existencia que se apodera del cuerpo y la mente de todas aquéllas que pueden ser sus víctimas potenciales. (Barry, 1987: 55)

Para Morgan, “la violación es el acto perfeccionado de la sexualidad masculina en una cultura patriarcal- es la metáfora definitiva de la dominación, violencia, subyugación y posesión” (1980: 134). Las violaciones son actos de terrorismo político, diseñados consciente e inconscientemente para mantener a las mujeres en su sitio con recordatorios constantes. La función política de la violación es recordar a las mujeres cuál es su lugar (Morgan, 1980: 135).

El problema más profundo es que las mujeres están socializadas en una receptividad pasiva: pueden no tener o ver alternativa al consentimiento, pueden preferirlo al riesgo mayor de la injuria y la humillación de una lucha perdida, pueden someterse para sobrevivir. Además, la fuerza y el deseo no se excluyen mutuamente en la supremacía masculina. En tanto se erotice el dominio, no se excluirán jamás. Algunas mujeres erotizan el dominio y la sumisión: es mejor que sentirse forzadas. La relación sexual puede ser profundamente no deseada: la mujer nunca la habría iniciado, pero es posible que no haya fuerza por medio. Puede haberse empleado tanta fuerza que la mujer no se arriesgue a decir que no. Puede usarse la fuerza, pero es posible que la mujer prefiera el sexo para evitar más fuerza o porque también ella erotiza el dominio. Las mujeres y los hombres lo saben. Considerar violencia y no sexo la violación evita, cuando más parece confrontarla, la cuestión de quién controla la sexualidad de la mujer y la dinámica de dominio y sumisión que la ha definido. Cuando el sexo es violento, las mujeres pueden haber perdido el control sobre lo que las hacen, pero la ausencia de fuerza no garantiza la presencia de tal control. Y, en las condiciones del dominio masculino, tampoco hace la presencia de la fuerza que una interacción sea no sexual. Si el sexo es normalmente algo que los hombres hacen a las mujeres, la cuestión no es tanto si hubo fuerza como si el consentimiento es un concepto con significado. (MacKinnon, 1995: 317-318)

Pateman considera que “a menos que la denegación del consentimiento o la retirada del consentimiento sean posibilidades reales, no podemos seguir hablando de ‘consentimiento’ con ningún sentido genuino” (Pateman, 1980: 150). En la supremacía masculina, en opinión de Pateman (1980: 150), el no consentimiento explícito de las mujeres “se ha considerado irrelevante o se ha reinterpretado como ‘consentimiento’”. Según explica MacKinnon, el no consentimiento, en la práctica, es o no considerado relevante en función de la categoría en que los hombres consideren que están las mujeres en cuestión, y no de lo que ellas hagan o digan. Las esposas y las prostitutas, por ejemplo, no pueden no consentir, y por tanto, con ellas, ningún acto podrá ser considerado violación. Las mujeres consideradas virtuosas y las niñas pueden no consentir y, por tanto, algunos actos con ellas pueden ser considerados violación. El consentimiento real, la negación explícita del consentimiento o, más aún, el deseo real de las mujeres, son factores irrelevantes en comparación con estas categorías masculinas (MacKinnon, 1995: 313). Si las leyes sobre la violación realmente existieran para proteger el control de la mujer sobre su propia sexualidad, se consideraría que puede

haber violación en el matrimonio y que una mujer en situación de prostitución puede sufrir una violación (MacKinnon, 1995: 313-314).

El hecho de que haya una edad por debajo de la cual se considera que las mujeres no pueden consentir y por debajo de la cual se considera que todo sexo es violación, hace que se considere que, cuando se pasa esa edad, se adquiere el poder de decir que sí y de decir que no con efectos reales; y que, a partir de esa edad, puede haber violación y puede haber coito. Por debajo de esa edad se considera que existe una impotencia que hace todo consentimiento irrelevante, y por tanto, convierte todo sexo en violación. Pero esa vulnerabilidad, teniendo en cuenta que son los hombres los que deciden no respetar la ausencia de consentimiento de las mujeres, no desaparece de un día a otro en función de la edad de estas. La violación es tan habitual que en muchos casos ha pasado a verse únicamente como sexo: por eso en tantas ocasiones no se cree a las mujeres violadas, porque se considera que esa violación no ha sido tal: ha sido coito, sexo, no violencia.

Así, a nivel legal, se supone que lo que diferencia coito de violación es la existencia o la ausencia de consentimiento; pero ni el consentimiento garantiza que ese acto fuera coito (pues ese consentimiento se da en condiciones de coacción), ni que no lo hubiera garantiza que ese acto vaya a considerarse violación. Para que, a nivel legal, se acepte que no hubo consentimiento, la propia víctima debe demostrarlo, y sólo podrá demostrarlo en caso de que pueda demostrar, en primer lugar, que hubo una fuerza mayor de la habitual, de la conceptualizada como parte del sexo no violento e invisibilizada en tanto que fuerza; y, en segundo lugar, que ella se resistió a la misma. Pero, si se llegó a la penetración, requisito para que algo se considere violación a nivel legal, es porque esa resistencia no fue suficiente para evitarlo. Por tanto, todavía quedaría demostrar, en tercer lugar, que la resistencia no fue suficiente para evitar la penetración no porque ella no pusiera suficiente resistencia, sino porque él puso demasiada fuerza.

La convergencia de la sexualidad con la violencia, utilizada desde hace mucho tiempo por la ley para negar la realidad de la violación de la mujer, la reconocen las supervivientes de una violación con una diferencia: donde el sistema legal ha visto coito en la violación, las víctimas ven violación en el coito. (MacKinnon, 1995: 310)

Mientras la justicia pregunta si se puede demostrar una invasión para considerar un acto sexual como violación, habría que preguntar si el coito, partiendo de que existe un grado de fuerza normativo en el terreno sexual que es aceptado, no es invasivo en sí mismo. Para que se pudieran separar absolutamente sexualidad y violencia, la sexualidad normativa tendría que estar absolutamente exenta de fuerza. Ahora bien: en el momento en que escribe MacKinnon, así como en el presente, la realidad es otra. Por ello, la pregunta es: ¿qué nivel de fuerza se considera suficiente para pasar de entender un acto como sexo a entenderlo como violación? Sexo y violencia no mutuamente excluyentes: son mutuamente definitorios (MacKinnon, 1995: 311).

5.4.3.5. La reivindicación del deseo de las mujeres

Yo definiría la violación no solo como la violación que ocurre en un callejón oscuro o después de entrar en la casa de una mujer. Yo reivindico que la violación existe cada vez que las relaciones sexuales se dan cuando no han sido iniciadas por la mujer debido a su propia y genuina afición y deseo. (Morgan, 1980: 136)

Las feministas antipornografía señalaron que era necesario tener en cuenta el deseo de las mujeres debido al nuevo modelo de “mujer liberada”, ampliamente difundido en la pornografía; esa mujer que es producto de las fantasías masculinas y que responde a la ideología masculina de la denominada revolución sexual. La nueva “mujer liberada” es aquella que siempre está sexualmente disponible para los hombres y que disfruta satisfaciendo todos los deseos masculinos. Muchas mujeres, bajo la presión de estar sexualmente “liberadas”, se han adaptado a este modelo y han actuado conforme a él, pero no porque ese fuera su deseo, sino por miedo a perder al varón, por miedo a herir sus sentimientos, por miedo a ser tachadas de mojigatas o reprimidas... (Morgan, 1980: 136).

Por eso es vital enfatizar que cuando decimos que ella debe ser quien inicia [...] nos referimos a porque ella quiera hacerlo. Algo que no sea así, según la definición del feminismo radical, es violación. Porque la presión está ahí, y no necesita tomar la forma de la hoja de un cuchillo contra la garganta; está en el lenguaje corporal de él, en su amenaza de enfadarse, en sus manos que aprietan o tiemblan, en su humor de autodesprecio o su ira reprimida o su autocompasión silenciosa al ser rechazado. ¿Cuántos millones de veces han tenido las mujeres sexo “de buena gana” con hombres con quienes no querían tener sexo? ¿Y cuántas veces con hombres a los que querían? (Morgan, 1980: 136-137)

5.5. La masculinidad y la violencia contra las mujeres

5.5.1. La esclavitud sexual de la mujer

Barry define la esclavitud sexual de la mujer de la siguiente manera:

La esclavitud sexual femenina se da en TODAS las situaciones en que una mujer o una niña no pueden cambiar las condiciones inmediatas de su existencia, al margen de cómo llegaron a esa situación de la cual no pueden salir y del lugar donde sean sometidas a la violencia y la explotación sexuales. (Barry, 1987: 53)

“La esclavitud sexual es la esencia misma de la política sexual en su forma más extrema y horrible” (Barry, 1987: 53-54). La esclavitud sexual de la mujer está en la base tanto de la prostitución como del matrimonio (Barry, 1987: 12). En algunos casos, la esclavitud sexual femenina se da en redes o negocios organizados que comercializan con los cuerpos de las mujeres, o por medio de proxenetas individuales; en otros, se da en contextos en que maridos o padres emplean la violencia y el abuso como forma de poder sobre sus mujeres e hijas (Barry, 1987: 52). Si bien esta última forma de esclavitud sexual está socialmente tolerada y goza de respaldo social (Barry, 1987: 185),

ambas se mantienen en secreto, y ambas producen beneficios económicos y satisfacción personal a quienes la practican (Barry, 1987: 53). Los malos tratos en el matrimonio y el incesto son formas de esclavitud sexual. (Barry, 1987: 186).

Siempre que una mujer o una joven estén sometidas a la esclavitud sexual, la relación sexual con ellas será, por definición, una violación. Si no se posee libertad para consentir o rechazar, se está siendo forzada, y la relación sexual forzada, ya sea físicamente brutal o sutilmente seductora, es violación. La existencia de violación está determinada por las condiciones objetivas. Si se trata de condiciones que una mujer o una adolescente no pueden abandonar o alterar, se trata de condiciones de esclavitud. (Barry, 1987: 53)

La violación “se trata de un delito político de violencia contra las mujeres, un acto de poder y dominio” (Barry, 1987: 53). Si bien la violación en el matrimonio no es un fenómeno reciente, su conceptualización como violencia sexual sí lo es. La mayoría de las mujeres que son violadas por sus maridos no identifican esa experiencia como violación, sino como parte de sus obligaciones conyugales. Este tipo de violencia es ignorada desde la ley y desde la opinión pública (Barry, 1987: 187).

La esclavitud sexual femenina, en todas sus formas, es el mecanismo empleado para controlar a las mujeres a través de la ética que identifica sexo (masculino) y poder, ya sea a través de la esclavización directa o blandiéndola como una amenaza que se hace pender sobre todas las mujeres. Esto se traduce en una situación generalizada de colonización sexual, cuya prolongada existencia se apoya en el hecho de que tanto los agresores/agresores potenciales como las víctimas/víctimas potenciales raras veces son conscientes de esa esclavización real o potencial. (Barry, 1987: 213)

En los casos en que las personas colonizadas internalizan los valores del colonizador, el colonizador no tiene que seguir ejerciendo un control constante, pues el autocontrol de las colonizadas completa el proceso. Mujeres de todas las culturas defienden las prácticas que las esclavizan, de manera que la colonización sexual puede seguir incluso a pesar de que existan rebeliones contra la misma (Barry, 1987: 215). Las luchas de los hombres de sociedades colonizadas contra dicha colonización no han disminuido la colonización que ellos mismos ejercen sobre las mujeres, pues la cultura que defienden incluye su colonización de las mujeres de su cultura.

La colonización sexual es un hecho mundial, por lo que es necesario un criterio universal para identificarla. La revolución contra la colonización es posible cuando los colonizados ven que otras personas que comparten las características por las que ellos mismos han sido colonizados viven en libertad, sin la colonización. Los hombres han podido ver a otras personas con quienes compartían racialización, etnia o religión viviendo en libertad, pero para las mujeres esto no ha sido así, pues no cuentan con ejemplos de mujeres no colonizadas (Barry, 1987: 220-221).

La fidelidad de las mujeres a los valores de una cultura nacional masculina que las esclaviza es el primer efecto de la estrategia fundamental del colonizador: dividir para conquistar. Las divisiones creadas entre las mujeres son particularmente graves en las

situaciones de esclavitud sexual. Las mujeres se ven enfrentadas entre sí al mismo tiempo que mantienen su lealtad hacia sus colonizadores individuales y hacia las instituciones y culturas masculinas que las colonizan. (Barry, 1987: 221)

Sumners describe la socialización femenina como parte de la interiorización de esos valores coloniales, como un proceso por el cual se incorporan al comportamiento de las mujeres formas sutiles de su propia colonización.

La internalización de los valores del colonizador y la participación activa en la ejecución práctica de la colonización de la propia persona y del propio sexo puede definirse también como identificación masculina: el acto por el cual algunas mujeres conceden superioridad a los hombres respecto a las mujeres, incluidas ellas mismas, en términos de credibilidad, estatus e importancia en la mayoría de las situaciones, al margen de la calidad comparativa que puedan aportar las mujeres en cada situación concreta. A través de la identificación masculina, las mujeres reconocen automáticamente la autoridad de las palabras y acciones de los hombres. La interacción con otras mujeres aparece entonces, a todos los niveles, como una forma inferior de relación, mientras se otorga una automática lealtad a los hombres. La identificación masculina no se limita a una serie de actos concretos; es un modo de vida que impregna toda la existencia, tan importante como el aire que respiramos. Significa la adopción de los valores de la ideología masculinista, siguiendo lo que sin duda constituye la vía de menor resistencia para las mujeres bajo el patriarcado. (Barry, 1987: 221-222)

Algunas consecuencias de la interiorización de los valores masculinos en las mujeres son la dificultad de en el reconocimiento de las conductas predatorias de los hombres, la crítica a las mujeres que critican a los hombres, la dificultad para ponerse en el lugar de las mujeres agredidas, la negación de la propia opresión... Todas estas estrategias que parten de la colonización permiten que las propias mujeres funcionen como controladoras unas de otras sin ser conscientes del funcionamiento de estos mecanismos.

El patriarcado, el orden de dominación masculina, se asienta sobre la identificación del poder con el sexo. Sin distinción de fronteras nacionales, el género masculino (y el poder que se arroga) constituyen el fundamento principal y más importante del ejercicio del poder y la autoridad en la sociedad, definiendo quién controla el orden social y político. La autoridad masculina otorga unos derechos a los hombres según el principio que identifica sexo y poder. El primer lugar donde se ejercen estos derechos son las relaciones individuales; la desigualdad fundamental queda consagrada en la relación privada entre hombres y mujeres. A partir de la dominación individual, la desigualdad se hace extensiva al contexto general del orden social, político y económico. El sexismo institucionalizado y la misoginia —desde la discriminación en el empleo hasta la explotación a través del sistema de asistencia social y la deshumanización en la pornografía— tienen sus raíces en la dominación sexual primaria de las mujeres en las relaciones de pareja. (Barry, 1987: 212-213)

5.5.2. La construcción de la masculinidad y su vínculo con la violencia contra las mujeres

Las feministas antipornografía también analizaron la construcción de la masculinidad. Dworkin (1989: 50) retoma los análisis de Firestone para explicar cómo se construyen los vínculos entre masculinidad y violencia. Afirma que el niño, de pequeño, siente la falta de poder, el peligro, el miedo a la violencia masculina y la humillación; y, cuando va creciendo, entiende que hay dos tipos de personas: las que son como el padre, los hombres, que tienen el monopolio de la violencia; y las que son como la madre, las mujeres, que no tienen acceso a ella. El niño considera que es más seguro ser quien agrede que ser quien es agredido; sabe que él puede pasar a formar parte del primer grupo, convertirse en un hombre, tener poder; y sabe que, para ello, debe aprender a usar la violencia o a amenazar con usarla. Así, se disocia de la falta de poder que ha sentido en otros momentos, una falta de poder de la que las mujeres no pueden salir, y se acerca a la hombría, a la masculinidad. El niño entiende que debe separarse de las mujeres todo lo posible y mantener esa distancia de manera rígida. Se convierta en el tipo de hombre que se convierta, la primera norma de la masculinidad siempre será la misma: “sea él lo que sea, las mujeres no lo son” (Dworkin, 1989: 50). “Los hombres se distinguen de las mujeres por su compromiso de hacer violencia en lugar de ser víctimas de ella. Los hombres son recompensados por aprender la práctica de la violencia” (Dworkin, 1989: 53).

El miedo del niño a la violencia de los hombres se convierte en agresión contra las mujeres: por miedo a esa violencia, se aleja todo lo que puede de las mujeres, grupo agredido por los hombres, para pasar a formar parte del grupo que las agrede (Dworkin, 1989: 50). “Los niños se convierten en hombres para dejar de ser víctimas por definición. Las niñas se convertirían en hombres si pudieran” (Dworkin, 1989: 51), pues eso significaría librarse de la violencia masculina o de su amenaza constante. El niño deja de ver a las mujeres como sus iguales: en caso de que las viera como iguales no podría dejar de formar parte del grupo que recibe la violencia masculina. “El niño debe construir una identidad masculina [...] de modo que sea inaccesible, de modo que sea invulnerable al recuerdo de sus orígenes, a las llamadas tristes o enfurecidas de las mujeres a las que ha dejado atrás” (Dworkin, 1989: 50).

“Los hombres desarrollan una fuerte lealtad a la violencia. Los hombres deben aceptar la violencia porque es el componente principal de la identidad masculina” (Dworkin, 1989: 51). Los niños se acaban convirtiendo en defensores de lo que más temen; eso les permite dominar el miedo, y en ese dominio del miedo sienten libertad. “Los hombres transforman su miedo a la violencia masculina en un compromiso metafísico con la violencia masculina” (Dworkin, 1989: 51).

“El miedo a que lo que los hombres han suprimido en las mujeres emergerá para destruirles hace del control de las mujeres una necesidad urgente y absoluta” (Dworkin, 1989: 65). Los hombres afirman que las mujeres tienen un poder inmenso y real sobre ellos, algo que incluso los niños saben que es falso; de hecho, es el motivo de que se alíen con los hombres. “Los hombres han hecho este sórdido pacto con y para el poder masculino. Ellos han entrado en el reino y una vez allí, ellos no volverán voluntariamente al degradado mundo de las mujeres” (Dworkin, 1989: 66). Dworkin

considera que los hombres, en el fondo, se sienten culpables por lo que les hacen a las mujeres, y que por eso afirman que las mujeres son las culpables. Cualquier cosa que les haga ver a las mujeres como humanas, como iguales, no como objetos ni como seres malvados, les pone en peligro: puede llevarles a empatizar con ellas, lo que rompería ese muro que han hecho para separarse de ellas. “Convertirse en un hombre requiere que el niño aprenda a ser indiferente a la suerte de las mujeres. La indiferencia requiere que el niño aprenda a experimentar a las mujeres como objetos” (Dworkin, 1989: 49).

La supremacía masculina significa precisamente que los hombres han aprendido a usar la violencia contra otros, particularmente contra las mujeres, de modo aleatorio o disciplinado, la lealtad a alguna forma de violencia masculina, su defensa en el lenguaje o la acción, es el criterio principal de identidad masculina efectiva. (Dworkin, 1989: 53)

La pornografía juega aquí una función política: es una manera de detener la violencia entre hombres, que se redirige hacia las mujeres en forma de violencia sexual y permite que los hombres se asocien entre ellos sin sentir ese miedo constante a recibir las agresiones del otro (Chesler, 1980: 157-158). “Las emociones de los hombres de rabia, violencia, celos y vergüenza –hacia hombres más poderosos- descansan o se llevan a cabo en las camas de las mujeres o en las fantasías sexuales pornográficas” (Chesler, 1980: 158).

5.5.3. La función del pene en el vínculo entre la masculinidad y la violencia contra las mujeres

“Los hombres renuncian a cualquier cosa que tengan en común con las mujeres para experimentar que no tienen nada con común con ellas; y lo que queda, según los hombres, es un pedazo de carne de unas pulgadas de largo, el pene” (Dworkin, 1989: 53). El pene es lo que, a nivel corporal, permite a los hombres diferenciarse de las mujeres. A lo largo de toda la cultura de supremacía masculina, el pene ha sido conceptualizado por los hombres como arma. Dworkin afirma que los hombres han visto sus penes simbólicamente como espadas y que, de hecho, la palabra “vagina”, etimológicamente, hace referencia a la funda donde se guardan las espadas (Dworkin, 1989: 56).

En términos de la supremacía masculina, el sexo es el sexo fálico [...]. El cuerpo de una mujer es tomado o conquistado o poseído o –para usar otro sinónimo supuestamente sexy-violado; y el significado del tomar o poseer o violar es la penetración del pene. (Dworkin, 1983: 228)

Las feministas antipornografía, siguiendo a las lesbianas políticas, afirmaron que la penetración ha sido conceptualizada por el patriarcado como un acto por el cual el hombre puede demostrar su superioridad sobre la mujer a la que penetra. Es por ello que el pene tiene tanta importancia: es el instrumento que permite a los hombres obtener poder por medio de la penetración, tanto en la violación como en el coito.

El pene causa dolor, pero el pene aumenta el placer. Es como si la habilidad del pene de causar dolor fuera una cualidad intrínseca del pene, no un uso que se le da. El dolor ade-

más autentifica el poder del pene- su tamaño, la fuerza que hay tras él. Como resultado, follar es inherentemente sádico porque implica necesariamente tanto el dolor como el placer; y cuando el dolor causado por el pene se complementa con una crueldad intencional, da lugar al mayor éxtasis sexual, amor emocional, o ambos. El dolor es experimentado como la entrega por parte de quien folla con el que está siendo follado. (Dworkin, 1989: 43)

Ese poder toma la forma de la fuerza física usada sobre y contra otras, las mujeres, que tienen menos poder (Dworkin, 1989: 22).

La fuerza –la violencia de los hombres confirmando su masculinidad- es vista como el propósito esencial del pene, su principio animador como tal, igual que el esperma idealmente impregna a la mujer sin hacer referencia a su voluntad o contra ella. El pene debe encarnar la violencia del hombre para que él sea hombre. La violencia es masculina; el hombre es el pene; la violencia es el pene o el esperma eyaculado de él. Lo que el pene puede hacer debe hacerlo a la fuerza para que un hombre sea un hombre. La reducción del potencial erótico humano al “sexo”, definido como la fuerza del pene que visita a una mujer reacia, es el escenario sexual dominante en la sociedad de la supremacía masculina. (Dworkin, 1989: 55)

Russell (1993b: 42) muestra un dibujo pornográfico en que aparece una mujer siendo penetrada por un hombre cuyo pene entra por la vagina de la mujer y sale por su boca, insinuando que el pene es tan grande que atraviesa completamente el cuerpo de la mujer, desde su vagina hasta su boca. La capacidad de ejercer fuerza o violencia con el pene sobre las mujeres, y la capacidad de producirles dolor con el mismo, se presenta en la pornografía como sexualmente excitante para los hombres, reforzando el estrecho vínculo masculino entre sexualidad y poder. El pene es la parte del cuerpo que diferencia a los hombres de las mujeres, y es la parte del cuerpo con la que ellos van a expresar su capacidad de dominarlas en el terreno de la sexualidad.

5.5.4. Los hombres violan porque quieren

Tal y como afirmaron Dworkin y MacKinnon, la violación es sexual para los varones; la sexualidad masculina es en sí misma una forma de dominación y, por ello, para los varones, violación y coito no están tajantemente separados. Antes de que Dworkin y MacKinnon desarrollasen esta conceptualización, las feministas radicales y las lesbianas políticas ya habían denunciado que el deseo sexual masculino estaba vinculado al poder sobre las mujeres y no excluía la violencia contra ellas. Griffin (1971), había afirmado que los elementos básicos de la violación están en todas las relaciones heterosexuales. Para un hombre heterosexual, el erotismo pasa por la dominación masculina y la sumisión femenina. Un hombre que obtiene placer violando, disfruta de la fuerza y la dominación tanto como del sexo (Griffin, 1971: 30). Las feministas radicales, aludiendo a diversos estudios, demostraron que los violadores no tienen ninguna patología identificable ni patrones de personalidad ni sexualidades desviadas: son hombres adaptados a la sociedad. Muchos hombres pueden obtener placer sexual aterrorizando y humillando a su objeto de deseo y produciéndole dolor. Así, Griffin

(1971: 30) afirma que la diferencia entre un violador y un hombre heterosexual es cuantitativa, no cualitativa.

Investigaciones recientes de las violaciones confirman [...] que con frecuencia los hombres violan a las mujeres porque quieren y disfrutan haciéndolo. El acto, incluida la dominación, es sexualmente excitante, sexualmente reafirmante y confirma la masculinidad del violador. Muchos violadores hablan de un aumento de su propia estima como resultado de la violación. Los datos apuntan a que los violadores consideran que la posibilidad de ser atrapados representa casi todos los efectos desagradables de violar. Aproximadamente la tercera parte de todos los hombres dicen que violarían una mujer si supieran que no les iban a coger. (MacKinnon, 1995: 258)

Las feministas antipornografía señalaron que los hombres violan porque quieren. La dominación intrínseca a la violación no solo incluye el placer sexual de la violación, sino que incluye el placer de la confirmación de la masculinidad. La idea de que la violación es una muestra de masculinidad no es metafórica: muchos hombres miden su masculinidad en ritos que incluyen la violencia sexual contra las mujeres. La pornografía, según insisten varios expertos, también refuerza la masculinidad de los hombres, así como su heterosexualidad (Barry, 1987: 234).

Socialmente, se han desarrollado muchos argumentos para ocultar que a los hombres, de hecho, les excita el ejercer violencia. MacKinnon señala el argumento de que si las mujeres no pusieran tanta resistencia al sexo y expresaran libremente su propia sexualidad habría menos violaciones. Esta concepción considera que la violación es consecuencia de la resistencia de la mujer, no de que el hombre la fuerce: el hombre fuerza como consecuencia de la resistencia de la mujer. Si las mujeres accedieran a mantener relaciones sexuales, voluntariamente, con los hombres, no habría violaciones. Esta idea parte de la premisa de que los hombres tienen que poder satisfacer ciertas “necesidades” sexuales y, por tanto, es mejor que las mujeres no se resistan o habrá más violaciones. De nuevo, se pone la responsabilidad en la mujer: la violación sucede porque ella se resiste, porque ella está reprimida; si ella se liberara sexualmente y dejara de resistirse, no habría violación. Este argumento, además, se basa en la idea de que “la coacción en la violación no es sexual para los hombres” (MacKinnon, 1995: 237); es decir, que el hombre no está ejerciendo una coacción porque eso le resulte excitante en sí mismo, sino que lo hace para poder mantener relaciones sexuales “no violentas” con una mujer, porque quiere realizar un coito no violento con ella. La violencia no la pone la agresión del hombre, sino la resistencia de la mujer; por tanto, si esa resistencia desapareciera, la agresión dejaría de ser agresión. Tal y como señalaron las feministas radicales, tras este argumento está la idea de que un acto es violación si hay resistencia por parte de la mujer; por lo que, si la mujer dejara de resistirse, el mismo acto pasaría de ser violencia a ser sexo. Que algo sea sexo o violencia depende, de nuevo, de la resistencia de la mujer. Así, una solución para las violaciones es que las mujeres dejen de resistirse y empiecen a desearlas, que dejen de vivirlas como violaciones y pasen a vivirlas como sexo. Este argumento, en lugar de señalar que los hombres desean realizar prácticas violentas,

afirma que si esas prácticas son violentas es porque las mujeres no las desean, y que la solución no es que los hombres dejen de llevarlas a cabo, sino que las mujeres comiencen a desearlas. Si las mujeres dejasen de resistirse, habría menos violaciones; por tanto, el hecho de que haya violaciones responde a la resistencia de las mujeres, no a la violencia de los hombres, ni al hecho de que ejercer esa violencia les resulte sexualmente excitante.

Acecha la idea, tan común como tácita, de que si las mujeres sencillamente aceptaran el contacto que ahora tienen que buscar los hombres a través de la violación, si las mujeres dejaran de resistirse o (según una de las escenas favoritas de la pornografía) se convirtieran en agresoras sexuales, la violación desaparecería [...]. Cuando una mujer acepta lo que sería violación si no lo aceptara, lo que ocurre es sexo. Si las mujeres aceptaran el sexo forzado como sexo, “habría más hombres que podrían acceder al sexo voluntario” [...]. Si las mujeres dejaran de resistirse a la agresión sexual del hombre, de hecho la confusión de sexo con agresión estaría tan epistemológicamente completa que se habría eliminado. Ninguna mujer sufriría jamás violación sexual, porque la violación sexual sería sexo. (MacKinnon, 1995: 237)

También se han desarrollado argumentos que tratan de naturalizar el hecho de que a los hombres les excite ejercer violencia. En este sentido, Griffin (1980: 141-147) señala uno de los argumentos más empleados en la defensa de la pornografía: la afirmación de que, si no hubiera pornografía, habría más violaciones. Según esto, la pornografía es una catarsis para ciertos comportamientos masculinos violentos contra las mujeres. Este argumento parte de la idea de que los hombres tienen de manera natural un deseo de ejercer violencia sexual contra las mujeres para concluir que es conveniente que puedan satisfacer ese deseo con la masturbación visualizando pornografía, de manera que no lo satisfagan llevándolo a la práctica con mujeres reales.

Como afirmaron las feministas radicales, las lesbianas políticas y las feministas antipornografía, el deseo sexual masculino violento no es natural, sino que es una construcción propia de la supremacía masculina. El mencionado argumento postula la existencia de ese deseo sexual “natural” violento, previo a la pornografía, y afirma que la pornografía es positiva porque evita que los hombres lo satisfagan en la práctica; las feministas afirman que ese deseo sexual violento no es natural, sino que es una construcción social, y que la pornografía es uno de los factores que contribuyen a que se genere ese deseo.

La hipótesis de la “fantasía” y la “catarsis”, juntas, afirman que la pornografía sirve a la sexualidad como realización de una fantasía. El trabajo de Donnerstein, particularmente, demuestra que lo cierto es lo contrario. Cuanta más pornografía se ve, más pornografía y más brutal se desea y se precisa para la excitación sexual. Lo que sucede es la pérdida de sensibilidad, que precisa una estimulación cada vez más poderosa, no una catarsis. (MacKinnon, 1995: 358)

A lo largo de la historia, los hombres se han retratado a sí mismos como si su naturaleza fuera esencialmente violenta y brutal. Toda una larga tradición masculina pinta a los héroes como hombres violentos. Pero quizás, apunta Griffin, tras esa imagen

simplemente se encuentre un deseo de parecer violentos (Griffin, 1980: 141-142) para mantener ciertos privilegios bajo la amenaza del uso de la violencia.

5.5.5. ¿Cómo compatibilizan los hombres el imperativo de odiar a las mujeres con el imperativo de emparejarse con ellas?

Si bien los hombres tienen que aprender a alejarse de las mujeres, a cosificarlas, a no verlas como sus iguales y a ejercer violencia contra ellas o amenazar con ejercerla, encuentran a la vez el imperativo de emparejarse con ellas y de amarlas.

En ninguna otra forma de esclavitud se espera que quienes detentan el poder amen a los que han dado en considerar inferiores y despreciables. El dominio masculino reduce a las mujeres a una categoría inferior, las tiene en escasa consideración y, al mismo tiempo, las convierte en objeto de la necesidad personal de amor, romance y sexo de los hombres. Los opresores de las mujeres tienen la excepcional responsabilidad, según los valores masculinistas, de amar y odiar a la vez a las mujeres. (Barry, 1987: 153)

En la práctica, el imperativo masculino de amar y odiar a las mujeres a la vez se traduce de distintas maneras. Algunos aman y odian a las mujeres que son sus parejas, lo que les lleva a maltratarlas. Por ello a veces se afirma que el dolor producido por los hombres a las mujeres que son sus parejas es símbolo de amor (Russell, 1993b: 76). Otros hombres no odian a la mujer a la que aman, pero la división entre las buenas y las malas mujeres les permite amar a unas mujeres y odiar a otras. La prostitución juega aquí una función muy relevante: ellas son las malas mujeres. Su existencia como grupo separado permite los hombres expresar en la práctica sus sentimientos de odio a las mujeres, a la vez que mantener al grupo de las buenas mujeres como grupo con el que esos sentimientos de odio no necesitan ser expresados. Así, la prostitución les permite responder a ese imperativo a la vez que mantienen relaciones funcionales con otras mujeres.

Esta misoginia, el uso de las prostitutas para canalizar el desprecio hacia el sexo sometido y degradado, es la razón más poderosa por la cual siempre se ha considerado la prostitución como un patrón cultural universal: la profesión más antigua, la institución indestructible, el servicio social necesario. Su existencia va asociada a la dominación que se ejerce sobre las mujeres en todos los niveles de la sociedad. (Barry, 1987: 153)

5.6. La pornografía y la supremacía masculina

5.6.1. ¿Qué significa la palabra “pornografía”?

La palabra “pornografía” proviene del griego antiguo. Es una unión entre *porne* y *graphos*. *Porne* significa “prostituta”, pero no hace referencia a cualquier prostituta, sino específica y exclusivamente a la clase más baja de prostitutas, que en la Grecia antigua estaban en un prostíbulo accesible a todos los hombres ciudadanos (Dworkin, 1989: 199). “La *porne* era la más barata (en sentido literal), la menos

considerada, la menos protegida de todas las mujeres, incluyendo a las esclavas. Ella era, simple, clara y absolutamente, una esclava sexual” (Dworkin, 1989: 200). *Graphos* significa descripción o representación, por lo que incluye escritos, grabados, dibujos...

Como afirma Dworkin (1989: 200), la palabra pornografía no hace referencia a escritos sobre sexo, o a representaciones o descripciones eróticas o de actos sexuales o de cuerpos desnudos, como se suele creer; pornografía significa “la representación gráfica de las mujeres como putas detestables. En la Grecia antigua, no todas las prostitutas eran consideradas despreciables: solo las *porneia*”. La pornografía contemporánea se adapta estricta y literalmente a este significado originario, con una diferencia: aquello a lo que hace referencia “*graphos*”. En la actualidad, esta representación o descripción gráfica suele hacerse con cámaras, ya sea en forma de fotografías o de vídeos. Los cambios en la tecnología empleada para esta representación han tenido una consecuencia altamente relevante: en la actualidad, para que exista pornografía, es necesario que haya mujeres reales en frente de la cámara (Dworkin, 1989: 200). Pero, si bien los formatos y métodos han cambiado, aumentando la variedad y la cantidad de pornografía disponible, el contenido, el significado y el propósito de la pornografía es el mismo; el estatus, la sexualidad y el valor de las mujeres representadas es el mismo.

La sexualidad de las mujeres ha sido robada por los hombres: las mujeres han sido conquistadas, poseídas y violadas por ellos; los hombres les han negado el derecho a la autodeterminación y a la integridad sexual. Debido a que la sexualidad de las mujeres ha sido robada por los hombres, estos pueden venderla (Dworkin, 1983: 229): por un lado, la venden en la pornografía; por otro, la venden en la prostitución. La violación y la prostitución están íntimamente relacionadas: cualquier cosa que puede ser robada, como en el caso de la violación, puede ser vendida, como en el caso de la prostitución (Dworkin, 1983: 229).

Las putas existen para servir sexualmente a los hombres. Las putas existen solo en un marco de dominación sexual masculina. En efecto, fuera de ese marco la noción de puta sería absurdo y el uso de las mujeres como putas sería imposible. La palabra puta es incomprensible a no ser que estemos inmersos en el léxico de la dominación masculina. (Dworkin, 1989: 200)

Por este motivo, la pornografía únicamente es posible en el contexto de la supremacía masculina:

Sabemos que [la pornografía] es un producto de la cultura, específicamente de la cultura de supremacía masculina, y que viene después de la violación y la prostitución. La pornografía sólo puede desarrollarse en una sociedad [...] en que la violación y la prostitución no solo estén bien establecidas sino sistemáticamente practicadas e ideológicamente aprobadas. (Dworkin, 1983: 229-239)

5.6.2. La pornografía muestra lo que desean los hombres

5.6.2.1. La pornografía muestra que los hombres desean creer en su propio poder

Dworkin señala que la pornografía habla de los hombres (1989: xxxvii-xxxviii): “lo más importante de la pornografía es que los valores que aparecen en ella son valores comunes de los hombres” (Dworkin, 1980: 289). MacKinnon (1995: 244) coincide con esta idea:

¿Qué quieren los hombres? La pornografía ofrece una respuesta. La pornografía permite a los hombres tener todo lo que quieren sexualmente hablando. Es su “verdad del sexo”. Relaciona el carácter central de la objetificación sexual con la excitación sexual masculina [...]. Muestra cómo ven los hombres el mundo, cómo viéndolo acceden a él y lo poseen, y cómo esto constituye un acto de dominio sobre él. Muestra lo que quieren los hombres y se lo da. Desde el testimonio de la pornografía, lo que quieren los hombres es: mujeres atadas, mujeres violentadas, mujeres torturadas, mujeres humilladas, mujeres degradadas y ultrajadas, mujeres asesinadas. O, para ser justos con la versión blanda, mujeres sexualmente alcanzables, que puedan tener, que estén ahí para ellos, que deseen ser tomadas y usadas, tal vez sólo con una ligera atadura. Cada acto de violentar a una mujer –violación, agresión, prostitución, abuso sexual infantil, acoso sexual- se convierte en sexualidad, se hace sexy, divertido y libera la auténtica naturaleza de la mujer en la pornografía.

MacKinnon recupera, aunque con otras palabras, aquello a lo que Frye había denominado “mirada arrogante masculina” y “presunción de acceso fálico”. La pornografía da a los hombres lo que los hombres quieren: el derecho a dominar y acceder al mundo y a las mujeres. Dworkin afirma que la existencia de la pornografía es una muestra clara de la arrogancia masculina: la pornografía es una forma en que los hombres comparan entre ellos documentos gráficos de los crímenes que ejercen contra las mujeres.

A medida que una avanza a través de las imágenes de las torturadas y mutiladas, lee las historias de violaciones en grupo y bondage, lo que emerge con mayor claridad es un retrato de hombres que necesitan creer en su propio poder absoluto, incambiable, omnipresente, eterno e ilimitado sobre los demás. Cada imagen no muestra el mencionado objeto que aparece, sino al hombre que lo necesita: que necesita [...] mantener intacto su sentido del yo masculino cuando el mundo de su propia creación ha hecho de ese yo masculino un anacronismo inútil y bastante tonto; mantener a las mujeres como enemigas, incluso aunque sean los hombres los que le destruirán y él, al serles fieles, será responsable de su destrucción; mantener su creencia en la justicia de sus abusos reales contra las mujeres cuando, de hecho, serían insoportables si se atreviera a experimentarlos como lo que son: las brutalidades acosadoras de un cobarde con demasiado miedo de otros hombres para traicionarles o abandonarles. La pornografía es el cuerpo sagrado de los hombres que prefieren morir antes que cambiar. (Dworkin, 1989: 68-69)

5.6.2.2. La pornografía muestra lo que los hombres desean que las mujeres deseen

La pornografía, afirma MacKinnon (1995: 270), muestra lo que los hombres desean que las mujeres deseen; y, a su vez, ellos desean que las mujeres deseen eso porque la pornografía les enseña a desearlo. La pornografía muestra que los hombres desean que las mujeres deseen ser usadas por ellos; los hombres desean que las mujeres deseen ser objetos controlables (Dworkin, 1989: 65); objetos a los que se permite desear única y exclusivamente si lo que desean es precisamente ser un objeto (Dworkin, 1989: 109). “En la pornografía vemos literalmente la voluntad de las mujeres como los hombres quieren experimentarla” (Dworkin, 1993b).

MacKinnon interpreta *Garganta Profunda* como parte de esa proyección de los hombres de sus propios deseos sobre las mujeres. Afirma que imaginar que las mujeres tienen el clítoris en la garganta permite a los hombres pensar que las mujeres están disfrutando al hacerles felaciones, aunque sean forzadas. Lo que los hombres proyectan en las mujeres en la pornografía, cómo las muestran y cómo las describen, habla de los deseos de hombres, no de los de las mujeres.

5.6.2.3. La pornografía muestra que los hombres desean ejercer violencia (sexual, pero no solo) contra las mujeres

La pornografía también muestra que los hombres desean violar y torturar a las mujeres, algo que para ellos es sexualmente excitante; y, como ellos definen qué es la sexualidad, la pornografía muestra cómo la violación y la tortura pasan a formar parte de ella.

Russell afirma que un alto porcentaje de los hombres desea violar. Si no lo hacen es por la existencia de algunos inhibidores sociales, entre los que destacan, en primer lugar, ciertos controles sociales como la posibilidad de ser detenido; en segundo lugar, ciertas normas sociales que definen la violación como inaceptable; en tercer lugar, la visión de la violación como un comportamiento inmoral (Russell, 1980: 233). La pornografía colabora con la desaparición de estos inhibidores: presenta la violación como un comportamiento sin consecuencias, presenta la violación como aceptable y niega que sea un comportamiento inmoral. La pornografía muestra que muchos hombres violan, y que no solo no tienen remordimientos sino que su masculinidad y su ego se ven reforzados.

La pornografía presenta a las mujeres como seres supersexuados capaces de devorar o destruir a los hombres. Sus protagonistas son la materialización de los miedos y el desprecio hacia las mujeres que pueblan las fantasías de los hombres, y como tales deben ser subyugadas; los medios empleados para someterlas son la agresión y la violencia sexuales [...]. El asesinato de las mujeres en las películas pornográficas en que su muerte representa la culminación del placer sexual—películas que constituyen todo un género especializado— representa la expresión más extrema de la noción de liberación sexual masculina. (Barry, 1987: 215)

“Hay una cantidad considerable de pornografía de bondage y tortura que se dirige a hombres que se excitan con la idea de dominar, humillar y/o brutalizar a las mujeres sin la representación de contacto sexual genital” (Russell, 1993b: 55). En esta pornografía, el único objetivo es hacer daño a las mujeres, torturarlas; no hay contacto sexual de ningún tipo (Russell, 1993b: 87-94).

Parte de la pornografía que hemos visto no era nada a parte de violencia [...]. Las mujeres son secuestradas, atadas, golpeadas, torturadas y colgadas boca abajo como trozos de carne. Y ese es el final de la película. Trata sobre dominación y tortura. (Russell y Lederer, 1980: 26)

Muchos hombres, al ver este tipo de material que muestra únicamente violencia contra la mujer, sin contenido sexual, se sienten sexualmente excitados y perciben esa violencia como algo sexual (MacKinnon, 1995: 257). Esto muestra cómo, para los hombres, la sexualidad y la violencia contra las mujeres están íntimamente unidas. La existencia de pornografía en que los hombres disfrutaban sexualmente torturando a las mujeres por ser mujeres permite sospechar que las atrocidades históricas cometidas por los varones se deben, en parte, a que ellos obtenían algún tipo de placer en su realización:

Las imágenes y narraciones que nos llevan de vuelta a la historia -a la gente esclavizada, mutilada y asesinada- muestran que, para los hombres, la historia de la atrocidad que fingen llorar es coherente y totalmente deliberada si se considera que está enraizada en la obsesión sexual masculina. La pornografía muestra que la esclavitud, el bondage, el asesinato y la mutilación han sido actos llevados a cabo con placer por aquellos que los cometían o que experimentaban vicariamente el poder que se expresaba en ellos. La pornografía muestra que el placer masculino está indisolublemente ligado a la victimización, al hacer daño, a la explotación; esa diversión sexual y pasión sexual en la privacidad de la imaginación masculina son inseparables de la brutalidad de la historia masculina. El mundo privado del dominio sexual que los hombres demandan como su derecho y su libertad es el reflejo del mundo público del sadismo y la atrocidad que los hombres sistemática e hipócritamente condenan. En la forma masculina de experimentar el placer se puede encontrar el significado de la historia masculina. (Dworkin, 1989: 69)

5.6.3. La posibilidad masculina de definir a las mujeres por medio de la pornografía

Las feministas del movimiento antipornografía afirmaron que la pornografía, hecha por hombres, no solo muestra cómo los hombres desearían que fueran las mujeres, sino que, en cierto sentido, se convierte en la definición de cómo son las mujeres. “La esencia de la opresión es que una es definida desde fuera por aquellos que se definen a sí mismos como superiores en función de criterios de su propia elección” (Dworkin, 1989: 149). Como afirmaron las lesbianas políticas, los hombres tienen la capacidad de nombrar y definir, y aquello que digan que las mujeres son se convertirá en cierto sentido en la realidad de lo que son las mujeres (Dworkin, 1989: 65). Así, la posibilidad masculina de nombrar y definir hace que, en la pornografía, los hombres no solo estén diciendo cómo

les gustaría que fueran las mujeres, sino definiendo cómo las mujeres *son* (Dworkin, 1983: 203). “La ‘mujer’ está definida por lo que el deseo masculino exige para despertarse y satisfacerse” (MacKinnon, 1995: 231). Barry (1987: 136) afirma que el hecho de que los hombres reaccionen coléricamente cuando una mujer rechaza sus insinuaciones sexuales en la calle o en un bar muestra hasta qué punto sienten que tienen *derecho* a definir a cualquier mujer como objeto sexual deseoso de atención masculina.

La pornografía transmite la idea de que todas las mujeres son putas por naturaleza, coños, objetos intercambiables (Dworkin, 1983: 203). Por ser mujeres, son todas iguales: objetos que existen para ser utilizados sexualmente por los hombres porque esa es su función (Russell, 1993b: 87-94). “Es la idea básica de toda la pornografía: que todas las mujeres son putas por naturaleza, que nacen queriendo ser sexualmente accesibles a todos los hombres todo el tiempo” (Dworkin y MacKinnon, 1993: 79).

Las mujeres a las que los hombres desean son presentadas en la pornografía deseando a los hombres. Si un hombre siente deseo sexual hacia una mujer, como a él le gustaría que fuera recíproco y él define la sexualidad de ella, ella *tiene* que sentir ese deseo hacia él (MacKinnon, 1995: 270). La sexualidad de las mujeres tiene que ser la que los hombres que las desean querrían que ellas tuvieran. Así, entre otras cosas,

las mujeres fingen orgasmos vaginales [...] porque los hombres exigen que las mujeres disfruten de la penetración vaginal. Las mujeres violadas se presentan pidiendo la violación: si un hombre la ha deseado, ella debería haberle deseado. Los hombres obligan a las mujeres a convertirse en objetos sexuales. (MacKinnon, 1995: 250)

Esto no ocurre solo en la pornografía: “el hombre, a través de todas y cada una de sus instituciones, fuerza a la mujer a conformarse a su supremamente ridícula definición de ella como objeto sexual” (Dworkin, 1989: 22). A lo largo de la historia, las mujeres que no se han adaptado a algunas de estas características proyectadas por los hombres, han sido patologizadas y estigmatizadas como inhibidas, reprimidas, frías...

Una consecuencia del hecho de que los hombres definan lo que quieren sexualmente las mujeres en función de lo que ellos quieren que ellas quieran es que la violencia sexual ejercida por los hombres cuando ellos quieren ejercerla pasa a ser invisible. Este es uno de los mecanismos por los cuales la violación pasa a ser, simplemente, sexo. En palabras de MacKinnon:

El supuesto de que en cuestiones sexuales las mujeres en realidad quieren lo que los hombres quieren de las mujeres, hace que la fuerza masculina contra las mujeres en el sexo resulte invisible. Hace la violación sexo. (MacKinnon, 1995: 250)

5.6.3.1. Las consecuencias que tiene en las mujeres la definición que los hombres dan de ellas en la pornografía

Judith Bat-Ada realizó una investigación sobre los efectos de las mujeres en la pornografía en la que “concluyó que las mujeres están empezando a verse a sí mismas

de manera negativa tras compararse con las fotografías de las revistas pornográficas” (Russell y Lederer, 1980: 27).

En un contexto en que las mujeres aprenden a verse a sí mismas como objetos sexuales, las intrusiones masculinas basadas en el supuesto derecho de acceso sexual de los hombres a las mujeres, como el acoso callejero, pueden experimentarse como deseadas, lo que no hace que no tengan impactos negativos (Vera-Gray, 2016: 7). Los hombres, en estas intrusiones, ignoran el deseo y el consentimiento de las mujeres; las mujeres acaban realizando cambios en sus rutinas y en sus comportamientos para evitar dichas intrusiones.

A través de la pornografía, las mujeres quedan definidas por los hombres como cosas, como cuerpos que pueden ser usados por ellos de la manera que ellos deseen. La pornografía afirma que el consentimiento de las mujeres a las relaciones sexuales no es relevante: lo relevante es que el hombre pueda usarlas para satisfacer sus deseos sexuales. La pornografía afirma que a las mujeres les gusta el dolor, que les gusta ser violadas, que no les importa que las violen mientras están inconscientes. Esta es la definición masculina de las mujeres que aparece en la pornografía.

Ningún acto que ella haga puede cambiar la manera en que ella es percibida constantemente: como algún tipo de cosa. Ninguna opinión sobre su propio destino puede suplantar, finalmente, la opinión del hombre de su destino: ser esa cosa que le permite experimentar un poder fálico puro. En la pornografía, la idea del hombre de este destino se realiza completamente. Ella es la chica de la revista, la página central, el poster, la postal, el dibujo guarro, desnuda, medio vestida, expuesta, con las piernas abiertas, los pechos o el culo realzados. Ella es la cosa que se supone que es: la cosa que le hace a él tener una erección. En la pornografía literaria y cinematográfica, a ella se le enseña a ser esa cosa: violada, golpeada, inmovilizada, usada, hasta que ella reconoce su propia naturaleza y destino y consiente —felizmente, ávidamente, pidiendo más. Ella es usada hasta que ella solo sabe que ella es una cosa para ser usada. Este conocimiento es su auténtica sensibilidad erótica: su destino erótico. Cuanto más es una cosa, más provoca la erección; cuanto más es una cosa, más cumple su destino; su destino es ser una cosa que provoca la erección. (Dworkin, 1989: 128)

La pornografía muestra a las mujeres que no se adaptan a las normas de la supremacía masculina como seres despreciables a los que hay que castigar, humillar y someter (Russell, 1993b). La pornografía perpetúa el estatus de objeto de las mujeres, la baja autoestima de las mismas, la desconfianza y la enemistad entre ellas (Dworkin, 1983: 203). Las convierte en objetos, las reduce a agujeros (Russell, 1993b). “Todas las mujeres viven en la objetificación sexual como los peces viven en el agua” (MacKinnon, 1995: 266). “Las mujeres [...] quedan dañadas al internalizar como auto imágenes esas que son presentadas por los pornógrafos” (Longino, 1980: 46). “Dentro de este sistema, la única opción para la mujer ha sido aceptarse a sí misma como una puta, como un capricho sexual o una mercancía sexual dentro de los límites fálicos, o negar el deseo, negar su cuerpo” (Dworkin, 1989: 207).

Dados los efectos de aprender la sexualidad a través de la fuerza o de la presión o de la imposición, dada la ruleta constante de la violencia sexual, dada la sexualización cotidiana de todos

y cada uno de los aspectos de la presencia de una mujer, estar sexualizada significa para una mujer una humillación constante o su amenaza, ser invisible como ser humano y estar en el centro del escenario como objeto sexual, mal pagada, y ser el blanco de los ataques o ser atacada. Dado que esta es la situación de todas las mujeres, que nunca se sabe a ciencia cierta si seremos la próxima en la lista de víctimas [...] no parece exagerado decir que las mujeres son sexuales, queriendo decir que las mujeres existen, en un contexto de terror. (MacKinnon, 1995: 268)

5.6.4. La pornografía y la afirmación del supuesto derecho de acceso sexual de los hombres a los cuerpos de las mujeres

Ya Brownmiller había afirmado que tanto la pornografía como la prostitución refuerzan la idea de que los hombres tienen derecho a acceder sexualmente a los cuerpos de las mujeres; idea que está íntimamente relacionada con la violencia sexual. En la prostitución y en la pornografía, el hombre paga por ese acceso; en la violación, accede por la fuerza (Bronstein, 2011: 51-52). En los tres casos se refuerza este privilegio masculino y se reduce a las mujeres a objetos sexuales deshumanizados.

Las feministas radicales enfatizaron que la pornografía dependía de que los hombres compraran acceso sexual a los cuerpos de las mujeres, y que lo hicieran en un contexto que defendiera consistentemente esta forma de comercio como intrínseca a la sexualidad masculina e históricamente inevitable. (Boyle, 2014: 219)

Las lesbianas políticas también apuntaron que la idea de que los hombres tienen derecho a acceder sexualmente a los cuerpos de las mujeres es un punto clave tanto en el mantenimiento de la supremacía masculina como en la reproducción de la violencia sexual. Las feministas antipornografía retomaron esta idea, y la analizaron y criticaron ampliamente. En palabras de Dworkin:

La ideología de la dominación sexual masculina postula [...] que la posesión física de las mujeres es un derecho natural de los hombres; que el sexo es, de hecho, conquista y posesión de las mujeres, especialmente pero no excesivamente conquista fálica y posesión fálica; que el uso del cuerpo de las mujeres para propósitos sexuales o reproductivos es un derecho natural de los hombres. (1989: 203-204)

Las feministas antipornografía, en primer lugar, criticaron el funcionamiento del supuesto derecho de acceso sexual de los hombres a los cuerpos de las mujeres en el marco del matrimonio. Como apunta Dworkin, una mujer casada no puede controlar el acceso a su cuerpo por parte de su marido, no puede ponerle límites: está obligada a mantener relaciones sexuales con él cuando él quiere. El marido tiene el derecho legal de acceder sexualmente a ella: ningún acto sexual en el marco del matrimonio puede ser considerado violación y cualquier acto sexual que sea realmente una violación en el marco del matrimonio es considerado simplemente sexo.

La vida de las mujeres merece protección solo cuando la mujer pertenece a un hombre como esposa, hija, prostituta; es el poseedor quien tiene derecho a que sus derechos sobre esa

mujer sean protegidos. La integridad física de las mujeres no está protegida porque ella sea un ser humano. (Dworkin, 1989: 56-57)

Las leyes de la violación, como afirmaron las feministas radicales, no protegen a las mujeres, sino que protegen a los hombres de que otros hombres les quiten su supuesto derecho de acceso exclusivo a una mujer concreta. La violación es más un delito contra la monogamia femenina, es decir, contra que el acceso al cuerpo de una mujer sea un derecho exclusivo de un hombre, que contra la dignidad de las mujeres (MacKinnon, 1995: 307). La sexualidad de las mujeres está definida como algo que otros roban, venden, compran... pero no como algo que las mujeres poseen. “Es difícil evitar la conclusión de que la propia penetración se considera violación desde el punto de vista masculino” (MacKinnon, 1995: 308).

En segundo lugar, las feministas antipornografía criticaron cómo la pornografía afirma constantemente este supuesto derecho de acceso sexual de los hombres a las mujeres. Las feministas antipornografía se centraron en el “análisis del rol de la pornografía en consagrar el derecho de acceso sexual de los hombres a las mujeres y promover la ‘cultura de la violación’” (Boyle, 2014: 219). Como afirmaron, muchos de los mensajes de la pornografía, que serán analizados en el siguiente apartado, parten de la idea de que los hombres tienen derecho a acceder a los cuerpos de las mujeres, independientemente de lo que estas deseen. En la pornografía, “el derecho del hombre al placer sexual en sus propios términos viene dado, es el derecho natural. El placer sexual incluye por definición o intrínsecamente justifica el uso de la fuerza, el engaño o la violencia” (Dworkin, 1989: 83).

5.6.5. La pornografía como pilar del sistema de supremacía masculina

Dworkin (1981) afirma que la supremacía masculina es un sistema y una ideología que no tiene más base que la realidad social que su poder construye y sostiene. La sexualidad es una construcción de ese poder, a la que se da significado a través de la pornografía. La pornografía no es una fantasía inocua ni una representación corrupta o equivocada de un sexo que, al margen, sería natural y sano. “La pornografía es la sexualidad esencial del poder masculino: del odio, de la posesión, de la jerarquía; del sadismo, del dominio” (Dworkin, 1989: xxxix). No es una distorsión, representación o fantasía del sexo: la pornografía es lo que es el sexo para los hombres en ese sistema. Para las mujeres, la pornografía es una muestra del abuso que sufren en su vida cotidiana (MacKinnon, 1995: 301).

“El tema principal de la pornografía como género es el poder masculino, su naturaleza, su magnitud, su uso, su significado” (Dworkin, 1989: 24). En la pornografía, la desigualdad de género se hace real y se hace sexual. La pornografía revela que el dominio en el sistema masculino es equivalente al placer, y que el placer masculino está indisolublemente ligado a la victimización, el daño y la explotación de las mujeres. “En el sistema de poder masculino, la violación es el acto sexual paradigmático” (Dworkin, 1983: 228-229).

La pornografía encarna la supremacía masculina [...]. Cada costumbre en el abuso sexual, cada matiz del sadismo sexual, cada camino y carretera de explotación sexual, está

codificado en ella. Es lo que los hombres quieren que seamos, creen que somos, en lo que nos convierten; cómo los hombres nos usan; no porque sean biológicamente hombres sino porque así es como está organizado su poder social. (Dworkin, 1989: xxxix)

Dworkin (1989: 25) afirma que la degradación de las mujeres en la pornografía tiene el poder de “postular, ejercitar y celebrar el poder masculino”. La degradación de las mujeres sirve para que el poder masculino se perpetúe, se expanda, se intensifique y aumente. “El poder masculino es la razón de ser de la pornografía; la degradación de las mujeres es el medio para lograr este poder” (Dworkin, 1989: 25).

Las películas, imágenes e historias pornográficas son una celebración del poder de los hombres sobre las mujeres y el deseo sexista de que la sexualidad y los valores de las mujeres estén totalmente subordinados a la sexualidad y los valores de los hombres. (Russell y Lederer, 1980: 27)

Así, la pornografía muestra la sexualidad de los hombres en el sistema de supremacía masculina; una sexualidad que está intrínsecamente relacionada con el poder y el dominio masculinos, que se convierten en algo erótico. La pornografía propaga la ideología de la supremacía masculina y de la violencia sexual como parte del concepto de libertad sexual de los hombres (Barry, 1987: 215). Establece ideológicamente que las mujeres solo existen para la gratificación sexual masculina. En este sentido, “podemos admitir que la pornografía es propaganda sexista, ni más ni menos” (Morgan, 1980: 139). Ahora bien: la pornografía no se reconoce como propaganda misógina diseñada para explotar a las mujeres y dar ideas falsas sobre las diferencias sexuales entre mujeres y hombres porque la ideología que transmite está ampliamente aceptada por la sociedad (LaBelle, 1980: 178).

La posesión y la utilización de las mujeres a través de la sexualización de la intrusión íntima y el acceso a ellas es una característica básica de la definición social de las mujeres como inferiores y femeninas [...]. En la sociedad industrial contemporánea, la pornografía es una industria que produce en masa por dinero intrusión, acceso, posesión y uso sexuales por y para los hombres. Explora la desigualdad sexual y económica de la mujer para sacar un provecho. Vende mujeres a los hombres como sexo y para el sexo. Es una trata de mujeres tecnológicamente sofisticada. (MacKinnon, 1995: 349-350)

“El poder masculino expresado en la pornografía [...] es violento y está obsesionado consigo mismo; ninguna percepción de otro ser modifica jamás su comportamiento o le persuade para que abandone la violencia como forma de obtener placer” (Dworkin, 1989: 25). Da igual lo que las mujeres deseen en la pornografía (y, por tanto, en la sexualidad de la supremacía masculina): el poder masculino no solo no cede ante la negativa de la mujer, sino que emplea la violencia para transgredir dicha negativa. Así, “el poder del sexo es definido en último lugar como el poder de conquista [...]. La excitación está precisamente en el carácter no consensual del evento” (Dworkin, 1989: 30). El poder se muestra claramente cuando las prácticas sexuales no son consentidas por las mujeres y, aun así, son forzadas por los hombres, en muchos casos por medio de la violencia.

El poder es también la capacidad de aterrorizar, de que una clase completa de personas inculque miedo en otra clase completa de personas (Dworkin, 1989: 22). La pornografía causa terror en las mujeres que la observan, a no ser que estén cosificando a las mujeres que aparecen. El imperativo del odio a las mujeres se expresa con claridad en la pornografía: “la armonía y coherencia de los valores del odio, percibidos por los hombres como valores normales y neutros cuando son aplicados a las mujeres, caracterizan la pornografía como mensaje, cosa y experiencia” (Dworkin, 1989: 24-25). Que los hombres tengan el poder y el deseo de hacer pornografía, publicarla y enriquecerse, que millones de hombres la disfruten, o que se niegue que la pornografía es agresiva contra las mujeres, son realidades terroríficas: muestran que los hombres no se dan cuenta de que la pornografía y lo que muestra es violencia, significan que ese terror de las mujeres no es validado como tal en la supremacía masculina (Dworkin, 1989: 27).

La pornografía tiene el peso y el significado de cualquier otra tortura o castigo histórico real de un grupo de personas por una condición de nacimiento; tiene el peso y el significado de cualquier otro exilio histórico real de seres humanos de la dignidad humana. (Dworkin, 1989: xxxviii)

5.7. La pornografía y la violencia sexual

5.7.1. El debate sobre la posibilidad y la conveniencia de establecer una relación causal entre pornografía y violencia sexual

Un debate fundamental que se dio dentro del feminismo antipornografía fue el debate sobre si se puede establecer una relación causal entre la pornografía y la violencia sexual, o, yendo más allá, sobre si es conveniente para el feminismo centrarse en tratar de demostrar la existencia de una relación causal entre ambas.

Como afirma Boyle (2000: 194), a lo largo de la historia se han publicado cientos de estudios sobre los efectos de la visualización de contenido violento y sexualmente explícito. Los principales y más citados son los de Edward Donnerstein, Daniel Linz, Neil Malamuth y Dolf Zillman (Boyle, 2000: 188). Esta experta considera que “la investigación tradicional del efecto, que trata de establecer una relación causal entre la pornografía y el comportamiento violento, es un dudoso aliado para el feminismo antipornografía” (Boyle, 2000: 187).

Si bien es cierto que algunas feministas antipornografía, principalmente Russell, se apoyaban en estos experimentos para hablar de los daños que la pornografía causaba en las mujeres, la mayoría de las feministas antipornografía fueron críticas con el hecho de que se exigiera a las feministas dar una prueba científica de este daño. A continuación se profundiza en los motivos por los cuales las feministas antipornografía criticaron la exigencia de dicha prueba, en los motivos por los cuales consideraron que esa prueba no podía darse en el formato científico que se exigía socialmente, y en los motivos por los cuales, a pesar de ello, afirmaban que existe una relación entre pornografía y violencia sexual.

5.7.1.1. La falta de fiabilidad de los experimentos realizados

Como relata Boyle (2000: 188), el procedimiento básico en estos experimentos consistía en hacer una evaluación inicial de una muestra de individuos, exponerlos en condiciones de laboratorio a una categoría específica de pornografía (nudismo, comportamiento sexual no violento, comportamiento sexual violento) y después hacer otra evaluación para medir los efectos de la exposición.

Estos experimentos no eran fiables por diversos motivos. En primer lugar, porque no solían dar detalles de cómo era el material al que se exponía a los individuos. Ya Russell (1980: 218) hizo referencia a las dificultades que suponía, de cara a la utilidad de estos experimentos para el feminismo antipornografía, que no se hicieran distinciones entre erótica⁴⁵, materiales sexualmente explícitos y pornografía. Las descripciones de las películas, fotografías o historias empleadas en los experimentos solían ser insuficientes, por lo que no se podía saber si los resultados eran relevantes (Russell, 1980: 218). Los materiales empleados no siempre eran pornografía en el sentido en que las feministas antipornografía se referían a ella (como materiales que mezclan el sexo con la violencia, la degradación o la humillación de las mujeres) (Boyle, 2000: 189). En estos estudios se empleaban los términos “pornográfico”, “erótico”, “obsceno”, “sexualmente explícito” y “sexualmente excitante” de manera intercambiable para hablar de una gran diversidad de materiales, desde fotografías de desnudos hasta mutilaciones sexualizadas pasando por escenas de relaciones sexuales consentidas entre adultos (Senn, 1993: 180).

La confusión de estos términos, además, encubría la ideología del investigador, cómo percibían el material los sujetos del experimento... Si no se explicaban claramente estos factores, ¿en qué medida podían ser útiles estos experimentos para una política feminista?

En segundo lugar, estos experimentos no eran fiables porque la pornografía es utilizada por los hombres, principalmente, para masturbarse (Dyer, 1985: 27), pero la masturbación y el orgasmo estaban ausentes en estos estudios. Además, si bien la excitación sexual puede ser medida en un laboratorio, la respuesta emocional a esa excitación (placer, miedo, culpa, vergüenza...) no puede ser medida (Boyle, 2000: 190). Tampoco se puede medir en un laboratorio si existe una tendencia a comportamientos agresivos sexualmente, ni puede medirse qué lleva a los hombres a decidir comportarse de esa forma, o a decidir activamente emplear la pornografía de modos abusivos para las mujeres (Boyle, 2000: 190).

Así, en estos experimentos, los términos clave del debate no estaban siendo bien definidos y la ideología se escondía tras la máscara de la objetividad científica; no había ninguna consideración sobre cómo los consumidores individuales usaban y entendían la pornografía, ni sobre qué les llevaba a comportarse de una u otra forma, ni sobre su responsabilidad a la hora de tomar decisiones sobre sus propios comportamientos; la investigación estaba limitada al centrarse en un estrecho rango de efectos de comportamiento prestando poca atención a cómo y por qué esos comportamientos eran elegidos por los sujetos (Boyle, 2000: 190-191).

⁴⁵ Russell, ha sido explicado, admitía la distinción entre erótica y pornografía.

5.7.1.2. El riesgo de responsabilizar de la violencia a la pornografía y no a los varones que la ejercen

Las investigaciones que comenzaban analizando la pornografía para después hacer conexiones con el comportamiento de los individuos tendían a dar a la pornografía un poder extremo y negaban la importancia de la agencia individual de los varones, transmitiendo la idea de que era la pornografía, y no el comportamiento de los hombres, lo que causaba la violencia contra las mujeres (Boyle, 2000: 191). Boyle (2000: 189-192) considera que es necesario señalar la responsabilidad de los hombres individuales de usar la pornografía de maneras que son abusivas para las mujeres: la propia pornografía puede influir en que lo hagan, pero no es el agente abusivo. Según afirma Price, “los hombres que hacen y usan pornografía *eligen* aceptar su mensaje y, en la medida en que tienen acceso a concepciones de las mujeres diferentes de la que presenta la pornografía, la responsabilidad debe ser puesta en ellos” (Boyle, 2000: 192).

Boyle (2000: 190) considera que “culpar a la pornografía o a las películas por la violencia del mundo real se ha convertido en un medio conveniente para esquivar preguntas más amplias sobre la sociedad, la cultura y la responsabilidad individual”.

Responsabilizar a los perpetradores individuales de sus acciones mientras que, aun así, se examinan las condiciones sociales y culturales generales en que esa violencia es posible, es necesario para ir más allá del discurso de los efectos. Este enfoque no tiene que empezar, como la investigación de los efectos y gran parte del trabajo antipornografía, con el documento pornográfico, sino con la existencia de la violencia en el mundo real. Esta es la diferencia clave que hace mucho más difícil negar las experiencias de las mujeres, hombres y niñas y niños reales y esquivar el asunto de la responsabilidad personal. (Boyle, 2000: 192)

5.7.1.3. El daño que causa la pornografía no responde a ese tipo de causalidad: es evidente

Otro motivo muy importante por el que las feministas antipornografía criticaron la exigencia de una prueba científica de la relación causal entre pornografía y violencia sexual es que el daño que causa la pornografía a las mujeres no responde a la lógica de la causalidad que se emplea en estas investigaciones.

Russell afirma que es necesario diferenciar el concepto de causa y el concepto de causa múltiple. El concepto de causa hace referencia a un evento o conjunto de eventos (causa) que preceden y tienen como resultado que ocurra otro evento (efecto); el efecto sigue de manera necesaria a la causa, es decir, siempre que se da la causa, posteriormente se da el efecto; además, el efecto no se da a no ser que se dé la causa (Russell, 1993a: 126). En este sentido, no se puede decir que la pornografía sea la causa de la violación (Russell, 1993a: 128).

El concepto de causa múltiple hace referencia a la existencia de varias causas que pueden dar lugar a un efecto, de manera que cualquiera de las causas puede ser condición suficiente pero no necesaria, o condición necesaria pero no suficiente para que ocurra el

efecto. En este sentido, “la pornografía puede ser una causa suficiente (pero no necesaria) para que los hombres deseen violar” (Russell, 1993a: 128). Según Russell, “así como fumar no es la única causa de cáncer de pulmón, la pornografía no es la única causa de la violación [...]. Hay muchos factores que juegan un rol causal en este crimen” (1993b: x; 1993a: 150). Ahora bien: existe una “abrumadora evidencia de que la pornografía es uno de los principales” (Russell, 1993b: x; 1993a: 150). Esta evidencia es la que van a señalar las feministas antipornografía. MacKinnon profundiza en esta idea:

La idea dominante es que la pornografía debe causar daño del mismo modo que lo causan los accidentes de tráfico, o de lo contrario sus efectos no serán cognoscibles como daño. El problema de esta concepción del daño individualizada, atomista, lineal, exclusiva, aislada, limitada al agravio —positivista en una palabra— es que la forma en que la pornografía elige y define a las mujeres para el abuso y la discriminación no funciona así. Daña efectivamente a los individuos, no como individuos de uno en uno, sino como miembros del grupo mujeres. El daño individual se causa a una mujer y no a otra esencialmente del mismo modo que en la ruleta sale un número y no otro; pero como grupo, el daño es absolutamente selectivo y sistemático. Su causalidad es esencialmente colectiva y totalista y contextual. (MacKinnon, 1995: 377-378).

Barry (1980: 307) coincide con esta idea. Afirma que la pornografía abstrae las prácticas de violencia sexual a un nivel de representación simbólica y las ofrece a la sociedad como entretenimiento. Mientras que el maltrato o la violación son actos específicos contra mujeres individuales (por tanto, aunque menos visibles que la pornografía, más tangibles), la pornografía, como representación de la cosificación sexual y la violencia contra las mujeres, afecta a todas las mujeres como grupo. Barry criticó que se exigiera a las feministas una prueba científica de la relación causal entre pornografía y violencia y afirmó que, si bien no se puede dar ese tipo de prueba, la conexión entre pornografía y violencia sexual es evidente e innegable.

Las relaciones causales entre pornografía y violencia sexual son perfectamente evidentes. No necesitamos seguir a los hombres individualmente fuera de los teatros específicamente pornográficos y ser testigos de cómo violan a la primera mujer que ven para comprender como mujer cuál es el impacto que tiene la pornografía en nuestras vidas. Sólo necesitamos apelar a nuestro sentido común. (Barry, 1980: 311)

Lederer y Russell afirmaron que la cosificación de las mujeres en la pornografía, el hecho de que fueran presentadas como cosas, como cuerpos, más que como seres humanos, era una parte importante de la cadena de eventos que lleva a la violencia sexual y a otros tipos de violencia contra las mujeres y que, en esa medida, la pornografía es un ingrediente esencial de la violación.

Incluso la pornografía más banal cosifica los cuerpos de las mujeres. Un ingrediente esencial de la mayoría de las violaciones y de otras formas de violencia contra las mujeres es la “cosificación” de las mujeres [...]. Esto significa que las mujeres no son vistas como seres humanos sino como cosas. Los hombres son criados para ver a las mujeres de esta manera,

la pornografía procede de esto y lo alimenta, y la violación es una de sus consecuencias. (Russell y Lederer, 1980: 24)

5.7.1.4. El daño que causa la pornografía no es aislable

Al haberse convertido el mundo en un lugar pornográfico y haberse integrado la pornografía en la sociedad, es difícil aislar los daños que causa y ha causado la pornografía. Hay grandes dificultades en cómo hacer visible la conexión entre pornografía y violencia: al estar la pornografía construyendo la realidad, integrada y normalizada, su daño atraviesa la sociedad, se ha hecho invisible, se ha integrado y normalizado. No hay una realidad exenta de pornografía con la que se pueda comparar la realidad de esta sociedad para identificar la violencia que la pornografía causa en ella (MacKinnon, 1995: 370-371).

Si la pornografía es sistémica, tal vez no sea aislable del sistema en el que existe. Esto no significa que no exista el daño. Significa que como el daño es omnipresente no puede aislarse suficientemente para percibir su existencia de acuerdo con este modelo de causalidad, un modelo que no es el patrón legal existente, el único patrón científico, un patrón utilizado en otros terrenos políticos (como a relación entre el tabaco y el cáncer o entre conducir bebido y los accidentes). Tampoco es un patrón social o político en el que las experiencias de las víctimas tengan algún peso. En otras palabras, si se considera dañina la pornografía solo porque causa daño según este modelo, y si no es posible aislar el daño de la pornografía de la propia organización de la sociedad, ese daño no será perceptible dentro del epistema. (MacKinnon, 1995: 377)

La pornografía que se muestra al público y cuya venta se ha normalizado en diversas tiendas y quioscos muestra imágenes de esposas maltratadas, mujeres violadas y niñas y niños víctimas de agresiones, representando estos actos como eróticos.

Precisamente por la proximidad a nuestras vidas de las descripciones de las prácticas de violencia sádica y de esclavitud sexual, resulta particularmente difícil comprender la amenaza que representa para la vida y la seguridad de las mujeres y las niñas. No se permitiría la misma facilidad de circulación ni es otorgaría el mismo apoyo ni la misma impunidad a manuales o modelos equivalentes de violencia sádica, mutilación y hasta genocidio contra ningún otro grupo de la sociedad. (Barry, 1987: 224)

5.7.1.5. La importancia de los testimonios que son evidencias del daño

La búsqueda de esta causalidad científica ha hecho que, si bien las feministas anti-pornografía daban a los testimonios de las mujeres un papel central en su análisis de la pornografía, estos testimonios hayan acabado siendo sustituidos por los estudios científicos o presentados como “efectos” de la pornografía (Boyle, 2000:188).

... la búsqueda de la causalidad exige “ciencia”, mientras una preocupación por el rol de la pornografía en la violación nos hace estar más abiertos a escuchar historias. Dado que la ciencia no tiene ninguna manera de responder a la pregunta, predeciblemente la búsqueda

da de la causalidad y el uso de la ciencia llevan a la mayoría a concluir que no sabemos suficiente para decirlo con seguridad. Pero un cambio en el énfasis y el método ofrece una manera no de exponer La Verdad (o concluir que todavía no sabemos La Verdad), sino una manera de contar historias reales y empezar a tomar decisiones morales y políticas dignas de confianza. (Jensen, 1998: 101)

Es importante diferenciar entre la teoría de la causalidad y las evidencias del daño causado por la pornografía. Si bien la ciencia no puede dar cuenta del ciclo de abuso de la pornografía, sí que se puede demostrar que una mujer ha sido dañada en la producción de pornografía, o forzada a consumirla o forzada a reproducir lo que la pornografía muestra.

Hay evidencias masivas de que la pornografía no es solo un síntoma de misoginia sino un agente activo en generar actos de odio a las mujeres y estatus de segunda clase para las mujeres. La pornografía sexualiza la desigualdad y el odio a las mujeres de manera que los hombres obtienen placer sexual de herir a las mujeres y menospreciarlas. Genera prejuicios y agresión. Desensibiliza a los hombres a la violación y otras formas de violencia sexual contra las mujeres de manera que ellos no reconocen la violencia como violencia, o que creen que las mujeres la provocaron y la disfrutaron. La pornografía se usa como plan de acción para el sadismo, la violación y la tortura. Es usada para forzar a mujeres y niñas a la prostitución. Es usada para coaccionar a niñas y niños a tener sexo. (Dworkin y MacKinnon, 1993: 83)

Trabajar con hombres que han ejercido violencia sexual contra las mujeres y con mujeres que han sido víctimas de esta violencia ha permitido dar cuenta de cómo la pornografía motiva a los hombres a ejercer violencia sexual contra las mujeres, de que les instruye sobre cómo hacerlo y de que justifica esos comportamientos (Wyre, 1992; MacKinnon, 1993; Jensen, 1994b; Jensen, 1998). Así, no es lo mismo probar la causalidad de forma científica que dar evidencias del daño, pruebas reales y existentes de cómo productores y consumidores han empleado la pornografía en la violencia que han ejercido contra las mujeres.

Las evidencias presentadas por las feministas antipornografía -junto a los testimonios de las mujeres heridas por la pornografía- eran sobre cómo los hombres que abusaban de ellas utilizaban el porno para prepararlas e instruirles en el comportamiento; sobre cómo los hombres con quienes ellas tenían relaciones íntimas usaban el porno para presionarlas a hacer actos no deseados; sobre cómo los clientes demandaban a las mujeres prostituidas que representaran las fantasías del porno; sobre el acoso sexual a mujeres trabajadoras a través del alarde del porno en el lugar de trabajo; y sobre el uso de la pornografía para preparar a los soldados para violar a las mujeres en la guerra. (Boyle, 2014: 221)

“El uso de testimonios personales tiene una larga historia dentro de la organización feminista y ha estado en la base sobre la cual gran parte de la teoría feminista ha sido construida” (Boyle, 2014: 221-222). Bronstein (2011) subraya cómo, en los grupos de autoconciencia, los testimonios que compartieron las mujeres sobre la cotidianeidad de la violencia sexual en sus vidas fueron cruciales para generar un conocimiento de

la prevalencia de esta violencia masculina. Desde ese momento, reconocer el poder de los testimonios de las mujeres y la importancia de dar voz a esas experiencias de abuso fue fundamental para el feminismo. Partiendo de ese conocimiento, las feministas comenzaron a criticar cómo la cultura normalizaba y presentaba como glamurosa la victimización de las mujeres y la agresividad masculina, afirmando que esto creaba un contexto que favorecía que los varones ejercieran violencia. Algunos de los testimonios más relevantes fueron los que compartieron aquellas mujeres que habían participado en las películas pornográficas, como el de Linda Boreman.

5.7.1.6. La invisibilización de los casos en que la pornografía ya es violencia

Cuando se limitan estas preguntas a la cuestión de si la pornografía *causa* violencia sexual, se invisibiliza que la pornografía en muchas ocasiones *es* violencia filmada o fotografiada; que, *de hecho*, al filmar o fotografiar pornografía, a veces se está filmando o fotografiando violencia sexual. En este sentido, no es lo mismo la pornografía escrita que la visual o la audiovisual: para que exista la pornografía fotografiada o filmada, tiene que haber mujeres, hombres, niñas y/o niños que participen en actos sexuales reales en frente de la cámara. En estos casos, la pornografía nunca es solo fantasía, puesto que hay una representación real de actos sexuales (Boyle, 2000: 189). Los testimonios de hombres y mujeres que han participado en esta actividad, publicados en *Public Hearings*, de 1983, o en *Attorney General's Commission on Pornography: Final Report*, de 1986, dan numerosos ejemplos del uso de la violencia en las grabaciones de pornografía (Russell 1993b: 113).

La investigación que se centra en los efectos de la pornografía tiende a dejar de lado la consideración del daño hecho a las mujeres en la propia producción de la pornografía. “Si una mujer es violada para que exista un artefacto particular, su realidad se ve oscurecida si nos preguntamos simplemente si el artefacto es la causa de alguna violencia más allá de esta” (Boyle, 2000: 189). El énfasis en si la pornografía *causa* violencia en las investigaciones que parten de la pornografía y se preguntan por sus efectos, genera una tendencia a ignorar la violencia que de hecho puede implicar su creación. Según afirma Boyle (2000: 192), “la producción de pornografía en que aparecen adultos fotografiada o grabada no es *necesariamente* abusiva, pero la existencia de este abuso está ampliamente documentada” (Lederer, 1980; Lovelace [Boreman] y McGrady 1980; MacKinnon, 1993; Russell, 1993b; Russell y Trocki, 1993).

Por todos estos motivos, no es conveniente para el feminismo antipornografía centrarse en las investigaciones que buscan establecer una conexión causal científica entre violencia y pornografía, lo cual no significa que no exista una conexión entre la pornografía y la violencia contra las mujeres (Boyle, 2000). Los testimonios de mujeres que han sido dañadas en la producción y a través del consumo de la pornografía demuestran que existe una fuerte conexión entre pornografía y violencia. Estos testimonios deben estar en la base de la política feminista antipornografía. Hablar de la relación entre pornografía y violencia como algo causal apela directamente a la necesidad de la ciencia (Jensen, 1998: 101), lo cual oscurece estas historias y niega la responsabilidad y la agencia del hombre que ejerce esa violencia.

Así, las feministas antipornografía, si bien en algunas ocasiones hacen referencia a los experimentos mencionados, no consideran que sea necesario mostrar el tipo de conexión causal que busca la ciencia para poder afirmar que la pornografía daña a las mujeres. A continuación, se profundiza en las relaciones que las feministas antipornografía establecieron entre pornografía y violencia, así como en las evidencias que ofrecieron para afirmar que la pornografía daña a las mujeres.

5.7.2. La pornografía colabora en la creación del deseo masculino de ejercer violencia sexual

La pornografía puede generar en los hombres el deseo de violar o intensificar ese deseo en los casos en que ya exista (Russell, 1993a: 129).

5.7.2.1. El condicionamiento masturbatorio

“La pornografía intenta producir un efecto; su finalidad es suscitar sentimientos y acciones sexuales en el consumidor” (Barry, 1987: 229). La pornografía está hecha para la masturbación masculina; la respuesta sexual del hombre ante su visualización suele ser la masturbación, una experiencia habitualmente solitaria en la cual el consumidor está bajo la influencia de la pornografía. No hay nada que se interponga entre el sujeto y la contemplación del material. Si resulta placentero, el contenido del material se connota eróticamente.

El consumidor no reflexiona sobre lo que ve representado o interpretado frente a él, sólo se limita a responder [...]. No tiene manera, ni quiere tenerla, de contrastar lo que está viendo con la realidad para determinar en qué punto ésta se confunde con la fantasía [...]. Fantasía y realidad se confunden y son experimentadas de forma aislada en un contexto de estimulación sexual. Las distorsiones que presenta la pornografía estimulan una respuesta sexual que a su vez refuerza el placer que proporcionan las distorsiones.

Finalizada la experiencia, el consumidor queda en libertad de decidir qué parte de lo que ha visto quiere creer e interpretar como real, qué parte atribuirá a la fantasía y qué parte llevará a la práctica. Podemos tener una relativa certeza de que estas decisiones se basarán en la consideración de los elementos que le han suscitado mayor estimulación sexual y, por consiguiente, se le han quedado más grabados. Esta es la parte de la experiencia pornográfica que se trasladará al plano del comportamiento sexual [...]. La experiencia pornográfica ha quedado inscrita en la memoria, donde podrán recuperarla para la fantasía y también para la acción. (Barry, 1987: 230)

La fantasía, por medio de la pornografía y la masturbación, se confunde con la realidad; la excitación que produce lo visualizado hace que el hombre pueda decidir llevarlo al plano del comportamiento sexual. Las fantasías son muy elásticas y flexibles, y es sencillo incorporar personajes, imágenes o ideas nuevas. Las fantasías distorsionan o exageran la realidad, y pueden contener principios contradictorios entre sí. Las fantasías sexuales están relacionadas con el total de la persona: parten de su emocionalidad y despiertan su

sexualidad, por lo que también están atravesadas por el género. Si bien se suele pensar que la fantasía revela ciertas verdades fundamentales innatas que se encuentran en el interior del sujeto, según afirma Barry (1987: 232), “es imposible evocar ningún símbolo, imagen o concepto en la fantasía sin un conocimiento previo de su existencia”. Así, “para que algo pueda incorporarse a nuestra vida imaginaria es preciso que previamente lo hayamos conocido a través de nuestra experiencia social” (Barry, 1987: 232). Las fantasías, ni son innatas, ni provienen de la naturaleza sexual del ser humano: son aprendidas en la interacción con el mundo social y también en la pornografía.

Barry (1987: 233) afirma que tanto si la experiencia pornográfica produce fantasías sexuales que son reproducidas en la práctica, como si no, los contenidos de la pornografía, las emociones y la respuesta sexual desarrolladas durante esa experiencia quedan incorporadas en la persona. Y, al igual que todas las experiencias, “contribuye a moldear la personalidad, a configurar el comportamiento, a definir los valores y a determinar las actitudes de la persona” (Barry, 1987: 233).

McGuire, Carlisle y Young denominaron “condicionamiento masturbatorio” (Cline, 1974: 210) al aprendizaje consistente en que, al masturbarse observando vídeos que muestran ciertos comportamientos, estos comportamientos quedan connotados como sexualmente excitantes. Este condicionamiento masturbatorio es una de las formas por las cuales se construye el deseo sexual.

Russell (1980: 233) explica que, pese a que un hombre no se excite en un primer momento con un vídeo pornográfico que muestra una violación, al masturbarse y llegar al orgasmo visualizándolo, se unen estos estímulos sexualmente excitantes con la representación de la violación. La masturbación durante la visualización de una violación puede generar la asociación entre violación y excitación sexual. El placer del orgasmo es un refuerzo excepcionalmente potente de esta asociación (Russell, 1993a: 129). La masturbación con la visualización de pornografía también enseña a vincular la excitación sexual con el dominio masculino y la sumisión femenina, así como la cosificación de las mujeres. Ambos factores colaboran con la reproducción de la violencia sexual.

5.7.2.2. La pornografía une la representación de la violencia con la representación del sexo y sexualiza la violación

Las feministas antipornografía constataron que “la pornografía habitualmente combina algún tipo de violencia con sexo” (Russell y Lederer, 1980: 26), y alertaron de que combinar imágenes de violencia contra las mujeres con imágenes que evocaban el placer sexual enseñaba a hombres y mujeres que la excitación sexual y la violencia eran compañeros naturales, reforzando los estereotipos que mostraban a los hombres como agresores sexuales y a las mujeres como víctimas por naturaleza o encantadas de serlo. Las feministas antipornografía afirmaron que los estereotipos que presentaba la pornografía reproducían la violencia (Bronstein, 2011: 4). MacKinnon (1995: 260), en su comparación entre *El informe Hite. Estudio de la sexualidad femenina* (Hite, 1977) y *Politics of Rape* (Russell, 1975), concluyó que existen muchas similitudes entre cómo hablan de la violación las víctimas y lo que la pornografía dice que es el sexo.

En la pornografía “se sexualiza la violación de los impotentes” (MacKinnon, 1995: 245-246). La pornografía aumenta el valor positivo de la agresión sexual asociándola con el placer sexual y la sensación de conquista (Malamuth, 1986: 4-5). Cuando los hombres se sienten sexualmente excitados viendo películas o imágenes pornográficas que representan la violación, asocian la violación con la excitación sexual; cuando no están sexualmente excitados al verlas, al masturbarse con ellas, por medio del condicionamiento masturbatorio, aprenden a crear esta misma asociación (Russell, 1980: 236). De esta manera, en el imaginario sexual masculino, la violación se convierte en algo excitante. Russell (1993a: 129-130), tras explicar un experimento realizado por Malamuth sobre esta cuestión, concluye:

Malamuth ha mostrado que hombres que previamente no encontraban la violación sexualmente excitante, generan ese tipo de fantasías tras estar expuestos a ejemplos típicos de pornografía violenta [...]. Y los hombres que tienen fantasías de violar es más probable que las representen que los que no las tienen. (Russell, 1993a: 135)

Russell (1993a; 1993b: 149) hace referencia a numerosos testimonios de hombres, desde estudiantes de secundaria hasta hombres adultos, que afirman haber imitado los actos sexuales de las películas pornográficas o bien unos días después de estar expuestos a las mismas o bien en algún momento a lo largo de su vida. “Existen abundantes evidencias testimoniales de que al menos algunos hombres deciden que les gustaría realizar ciertos actos sexuales a las mujeres después de ver pornografía en que se representan esos actos” (Russell, 1993a: 130). MacKinnon (1995: 255-256) constata que “ver un material sexual que contenga agresiones expresas contra la mujer hace a los hombres normales tener más ganas de agredir a las mujeres”. Bryant añade que el deseo de imitar lo que aparece en la pornografía “aumenta progresivamente según desciende la edad de los encuestados” (1985: 140).

La pornografía sirve para perpetuar la supremacía masculina y los crímenes de violencia contra las mujeres porque condiciona, entrena, educa e inspira a los hombres a despreciar a las mujeres, a usar a las mujeres, a herir a las mujeres. La pornografía existe porque los hombres desprecian a las mujeres, y los hombres desprecian a las mujeres en parte porque la pornografía existe. (Dworkin, 1980: 289)

En la pornografía, los hombres aprenden prácticas que, posteriormente, es habitual que deseen realizar (Barry, 1987: 234); entre ellas, se encuentra la violación, que es presentada como algo sexualmente excitante. Russell (1993b: 85), analiza algunos ejemplos en que esto se percibe con claridad:

Esta secuencia de tres fotos muestra una mujer en bondage cuyas bragas están siendo arrancadas, después llorando con expresión de verdadera agonía en su cara. La violación está implícita aunque no es mostrada. No hay manera de saber si esa mujer fue realmente violada ese día o no. Sería difícil creer que no se sintió degradada. Pero fuera lo que fuera que sintió, el objetivo del porno aquí parece ser excitar a los consumidores masculinos con la violación implícita.

Precisamente por el hecho de que la pornografía muestra la violación como sexualmente excitante, Morgan (1980: 139) afirmó que “la pornografía es la teoría, y la violación es la práctica”. Existe una simetría perfecta entre los valores y comportamientos de la pornografía y los actos de violencia sexual y maltrato (Dworkin, 1983: 207). Así, la pornografía alienta y promueve la violencia contra las mujeres como clase (Dworkin, 1983: 204) e infringe los derechos humanos de las mujeres como grupo al reproducir una cultura misógina e incitar a los consumidores a participar en actos de violencia real contra mujeres reales. No en vano, “un alto porcentaje de violadores y abusadores de menores no encarcelados han dicho que han sido incitados a cometer crímenes por la pornografía” (Russell, 1993b: 149); “es significativo que muchos delincuentes sexuales afirman que ver pornografía afectó a su comportamiento criminal” (Russell, 1993a: 149). Muchas mujeres en situación de prostitución han dado numerosos testimonios que confirman que han experimentado agresiones sexuales íntimamente relacionadas con la pornografía (Silbert y Pines, 1984; Everywoman, 1988; Russell, 1993a; Russell, 1993b: 149).

¿Cómo podemos acabar con la violación y el maltrato a las mujeres [...] cuando hay miles de cines, miles de publicaciones, un negocio multibillonario que promueve la idea de que la violencia y la violación de las mujeres es sexualmente excitante para los hombres, y que a nosotras nos gusta también? (Russell, 1980: 302-303)

El que la pornografía presente constantemente como sexualmente excitante la violencia sexual contra las mujeres, además, refuerza la idea de que los hombres tienen derecho a acceder a ellas para satisfacer sus deseos sexuales independientemente de que ellas no lo deseen (Chesler, 1980: 157).

5.7.2.3. La pornografía sexualiza el dominio masculino y la sumisión femenina

La pornografía sexualiza el dominio masculino y la sumisión femenina (Russell, 1993a: 131). MacKinnon (1995: 254-255) cita estudios en que se muestra cómo los hombres que ven pornografía regularmente tienden a reforzar la relación entre jerarquía de género y excitación sexual, y aprenden a excitarse con las diferencias de poder entre hombres y mujeres, es decir, con el dominio de estos y la sumisión de aquellas. Al mostrar constantemente esta sexualización del dominio y la sumisión, la pornografía aumenta la aceptación y la normalización de la dominación masculina en relaciones íntimas (Russell, 1993a: 139). La sexualización de la desigualdad de poder también juega un papel importante en la reproducción de la violencia sexual, pues la violencia sexual se basa, finalmente, en la erotización de dicha desigualdad, y reproduce estas relaciones de dominación y sumisión llevadas a un extremo.

Hay muchas formas en que hombres y mujeres han aprendido a sexualizar la dominación masculina y la sexualización femenina [...], incluyendo excitarse con la humillación femenina tanto sutil como descarada. Después de todo, vivimos en una sociedad patriarcal por lo que no debería sorprendernos que la mayoría de los hombres, e incluso algunas mujeres,

se sientan excitados por los materiales pornográficos que celebran el sexismo y el abuso de las mujeres. (Russell, 1993b: 20)

5.7.2.4. La pornografía sexualiza la cosificación de las mujeres y construye una sexualidad masculina cosificadora

Como afirmaron Russell y Lederer (1980: 24), incluso la pornografía socialmente no considerada violenta cosifica a las mujeres, las presenta como cosas y no como seres humanos, colaborando con que los hombres las perciban de esta manera; y esta cosificación forma parte de la cadena de eventos que lleva a la violencia sexual contra las mujeres. En este sentido, la pornografía socialmente no considerada violenta también colabora con que los hombres puedan desarrollar el deseo de violar o con que decidan satisfacer ese deseo al aprender a no percibir a las mujeres como personas (Russell, 1993a: 133). En la pornografía “se sexualizan las formas más suaves, la posesión y el uso, de las que la más suave de todas es la objetificación sexual” (MacKinnon, 1995: 245-246).

Además, las fantasías masculinas intervienen en la interacción sexual de los hombres con las mujeres de una forma muy particular:

Cuando la experiencia sexual con otra persona está determinada por la fantasía, esta pasa a ocupar el lugar de la realidad social-sexual de la otra persona. El grado en que en la interacción sexual con otra persona predomina la fantasía es el mismo grado en que la otra/el otro se ha convertido en objeto del placer sexual. Uno de los efectos de la difusión de la pornografía ha sido la introducción de películas, libros o fotografías como estimulante erótico para las relaciones entre dos personas reduciendo con ello la necesidad de una mutua relación de éstas entre sí.

Cuando las imágenes procedentes de la fantasía sexual que intervienen en la interacción son de carácter pornográfico, la forma de la fantasía, la objetificación de la otra persona que implica, se combinan con el contenido de la pornografía y la experiencia se convierte en un producto del sadismo cultural. En el caso extremo, pasa a ser la puesta en práctica literal de una fantasía privada impuesta por la fuerza a otra persona. (Barry, 1987: 233)

Así, cuando en la mente de un hombre existe una fantasía que quiere llevar a cabo, y eso es lo principal, la mujer se convierte en un objeto que él utiliza para poder realizar su fantasía, reforzando la cosificación. Lo principal es la fantasía a llevar a cabo, no la mujer con la que se lleve a cabo, ni sus deseos ni su consentimiento. “Los hombres mantienen relaciones sexuales con la imagen que tienen de una mujer” (MacKinnon, 1995: 360). Ella se ha convertido en un medio para el fin real: llevar a la práctica la fantasía deseada, en muchos casos, pornográfica. Una de las consecuencias de la revolución sexual es que, con la difusión y normalización de la pornografía, la sexualidad de los hombres se ha convertido en una sexualidad cosificadora en este sentido.

Los hombres practican sexo con la imagen que tienen de la mujer. La pornografía crea un objeto sexual al que es posible acceder, cuya posesión y cuyo consumo es la sexualidad

masculina, y ser poseída y consumida es la sexualidad femenina. No es porque la pornografía presente el sexo objetificado, sino porque crea la experiencia de una sexualidad que está en sí misma objetificada. (MacKinnon, 1995: 248)

5.7.3. La pornografía justifica, normaliza y legitima la violencia sexual contra las mujeres

La pornografía legitima y justifica la violencia sexual contra las mujeres transmitiendo diversas ideas que disminuyen las posibles inhibiciones internas que tengan los hombres con respecto a la puesta en práctica de su deseo de violar y, en este sentido, también colabora con que los hombres decidan ejercer violencia sexual contra las mujeres (Russell, 1993a: 135).

5.7.3.1. La cosificación de las mujeres

Por medio de la pornografía, incluso de la socialmente no considerada violenta, las mujeres son mostradas como objetos sexuales cuyo objetivo es satisfacer el deseo sexual de los hombres. Esta cosificación y sexualización de las mujeres hace que los hombres dejen de percibir las mujeres como seres humanos y pasen a verlas como cuerpos o trozos de cuerpos (Russell, 1993a: 135). La pornografía, además, les dice a los hombres que tienen derecho a acceder a esos cuerpos para satisfacer sus deseos sexuales. Estas ideas legitiman y justifican la violencia sexual contra las mujeres.

La cosificación sexual es otra característica común de la pornografía. Se refiere a la representación de seres humanos —habitualmente mujeres— como objetos sexuales deshumanizados, como “ tetas, coño y culo”, y no como los seres humanos polifacéticos que merecen los mismos derechos que los hombres. (Russell, 1993b: 7)

Tanto es así que, en la pornografía, “el acceso constante a la garganta, el ano y la vagina es el propósito de las formas en que se coloca a las mujeres” (Dworkin y MacKinnon, 1993: 79). La pornografía, por un lado, deshumaniza a las mujeres que aparecen en la misma; por otro, contribuye a y promueve la deshumanización de todas las mujeres (Dworkin, 1983: 204). Esta cosificación, que las feministas antipornografía conceptualizaron como una forma sutil de violencia (MacKinnon, 1995: 245-246), permite que se sexualicen formas de violencia más extremas: “cuando hablamos de la pornografía que cosifica a las mujeres, estamos hablando de la sexualización del insulto, de la humillación; insisto en que también estamos hablando en la sexualización de la crueldad” (Dworkin, 1993b).

La cosificación sexual u objetificación sexual no aparece únicamente en la pornografía. También, como afirma Russell (1993b: 7), aparece en películas no pornográficas, en anuncios, en portadas de discos, en canciones, en revistas, en la televisión, en el arte, en los dibujos animados, en la literatura, en los posters de modelos... El hecho de que esta cosificación esté tan presente influye en la manera que tienen los hombres de ver a las mujeres y a las niñas (Russell, 1993b: 7).

Así, diversas manifestaciones de la cultura de la supremacía masculina, especialmente la pornografía, convierten a las mujeres en objetos sexuales, en productos (Dworkin, 1983: 203), en cosas que se adquieren y se usan (MacKinnon, 1995: 359). La exposición a la pornografía aumenta el alcance de la deshumanización y objetificación de las mujeres por parte de los hombres (MacKinnon, 1995: 352-353), y esta deshumanización colabora con la supresión de las inhibiciones que estos puedan tener con respecto a la puesta en práctica de su deseo de violar.

5.7.3.1.1. La cosificación de las mujeres es esencial en el mantenimiento de la supremacía masculina

“La supremacía masculina depende de la habilidad de los hombres para ver a las mujeres como objetos sexuales” (Dworkin, 1989: 113). Reduciendo a las mujeres a la condición de objetos sexuales, deshumanizándolas, se mantiene su estatus de segunda clase, se las mantiene como grupo inferior, perpetuado el sistema de supremacía masculina. El estatus de objeto de las mujeres es un hecho histórico que se mantiene en el terreno de la sexualidad.

El uso de las mujeres como objetos en Playboy es parte de cómo Playboy ayuda a crear un estatus de segunda clase para las mujeres. Las mujeres en Playboy son deshumanizadas siendo usadas como objetos sexuales y productos, sus cuerpos son fetichizados y vendidos. (Dworkin y MacKinnon, 1993: 79)

La pornografía enseña a los hombres a cosificar a las mujeres, pero incluso los hombres que no ven pornografía aprenden a cosificar a las mujeres por medio de las distintas manifestaciones culturales que refuerzan esta cosificación (Longino, 1980: 46).

Si bien la pornografía habla de los hombres, por medio de ella los hombres están, en cierto sentido, definiendo a las mujeres. Según MacKinnon, “estar sexualmente objetificada significa tener un significado social impuesto al propio ser que nos define como algo que puede ser utilizado sexualmente” (1995: 248). Las mujeres quedan definidas por los hombres como objetos sexuales responsables de prestarles servicios sexuales, lo cual reproduce su esclavitud sexual (Barry, 1987: 136). “Sugerir, como hace la pornografía, que el propósito principal de las mujeres es proporcionar placer sexual a los hombres es negar que las mujeres son humanas independientemente o tienen un estatus igual al de los hombres” (Longino, 1980: 47). Esta negación es especialmente importante en una sociedad jerárquica en que los hombres obtienen beneficios en su ego por sentirse superiores a las mujeres. Los hombres en un patriarcado tienen un gran interés en mantener la creencia en la inferioridad de las mujeres, de manera que, independientemente de las condiciones en que ellos se encuentren, siempre podrán sentir que están por encima de otra categoría de individuos: las mujeres. La pornografía, con su conceptualización de las mujeres como hechas para el uso sexual de los hombres, sirve directamente a este interés (Longino, 1980: 47).

5.7.3.1.2. La mujer como objeto y su uso

Dworkin retoma la idea de la presunción de acceso fálico y la mirada arrogante de Frye y afirma que, para el hombre, todo lo existente el mundo exterior, todo lo que no es él mismo, es visto como el mundo de los objetos. El hombre aprende que no debe tratar a otros hombres como objetos ni dejar que otros hombres le traten como un objeto; y aprende, por el contrario, que sí puede ver y tratar a las mujeres como objetos. Ahora bien: ¿qué tipo de objetos son, desde esta perspectiva masculina las mujeres?

La ideología de la dominación sexual masculina postula [...] que la voluntad sexual de los hombres define adecuada y naturalmente los parámetros del ser sexual de una mujer, que es su identidad al completo. La metafísica de la dominación sexual masculina es que las mujeres son putas. (Dworkin, 1989: 203-204)

Esta metafísica de la dominación sexual masculina que define a las mujeres como un tipo muy concreto de objetos -como putas⁴⁶- aparece con claridad en la pornografía.

Todo objeto existe para algo concreto: está hecho para ser usado de una forma específica, tiene una función. El uso de un objeto nunca deja de ser apropiado si dicho uso responde a la naturaleza o la función para la que este ha sido creado (Dworkin, 1989: 112-113). En el caso de las mujeres, convertidas en objetos y definidas metafísicamente como putas, su función, su naturaleza, su uso correcto, es servir para que los hombres puedan satisfacer sus deseos y obtener placer. Es así como las mujeres son usadas en la pornografía.

Las mujeres, en tanto que objetos, “se usan en su fabricación y se hacen en su uso” (Dworkin, 1989: 112-113). Ellas son responsables de que se las use para lo que los hombres las usan en la pornografía: “el objeto provoca su uso. Provoca su uso debido a su forma” (Dworkin, 1989: 111). Las mujeres, una vez han sido definidas de esta manera, pueden ser objeto de innumerables abusos físicos y psicológicos que quedan justificados con el argumento de que eso es lo que ellas merecen, para lo que ellas sirven (Barry, 1987: 234). La pornografía dice que usar a las mujeres como putas es adecuado porque responde a su naturaleza erótica (Dworkin, 1983: 203).

¿Qué ocurre en este contexto con la violencia sexual? Si las mujeres son putas y su función como tal es ser utilizadas por los hombres para que estos satisfagan sus deseos sexuales, la conclusión es que una mujer no puede ser violada.

Uno no viola algo usándolo para lo que es: ni la violación ni la prostitución es un abuso de las mujeres porque en ambas la mujer está cumpliendo con su función natural; por eso la violación es absurda e incomprensible como fenómeno abusivo en el sistema masculino, así como la prostitución, que es considerada voluntaria incluso cuando la prostituta es golpeada, amenazada, drogada o encerrada. (Dworkin, 1989: 203-204)

Según esta definición masculina de las mujeres, no existe la violación: la función de las mujeres es servir para lo que los hombres quieran hacer sexualmente con ellas.

⁴⁶ Desde esta mirada masculina, la *puta* no es una mujer, sino un objeto cuya función es ser usado sexualmente.

Una mujer, definida como puta en el sistema de supremacía masculina, no puede ser violada: solo usada de acuerdo a su función (Dworkin, 1989: 204). La violación pasa a ser simplemente una manera de usar ese objeto que responde a la función del mismo (Dworkin, 1989: 205). Así, se desactiva la posibilidad de que las mujeres sean consideradas víctimas de una violación, pues este es su destino y, por tanto, la violación no es violencia contra ellas sino una actualización de su ser. La fuerza desaparece como motivo real de la sumisión de las mujeres, siendo reemplazada por esta naturaleza de víctima metafísica postulada por los hombres (Dworkin, 1989: 147). “Si la naturaleza de prostituta de la mujer es su verdadera naturaleza, entonces nada que desvele o revele esa naturaleza es ni violación ni victimización” (Dworkin, 1989: 138).

Que las mujeres existen para ser usadas por los hombres es, simplemente, el punto de vista común, y lo relacionado con este punto de vista, inexorablemente unido a él, es que la violencia usada contra las mujeres para forzarlos a cumplir nuestras denominadas funciones naturales no es realmente violencia en absoluto. (Dworkin, 1993a: 200)

La pornografía refuerza la idea de que la función de las mujeres en el terreno del sexo es, como afirmó Bataille, “ser disueltas”. Los grandes filósofos y científicos de la sexualidad (Kinsey, Havelock Ellis, Reich, Freud, Bataille) han coincidido en esta idea (Dworkin, 1980: 287). Por ello, históricamente, la violencia contra las mujeres ha sido justificada como una necesidad sexual o ha sido ignorada como si no tuviera importancia (Dworkin, 1983: 200).

5.7.3.1.3. La cosificación y la fetichización de las mujeres

La palabra fetiche hace referencia en primer lugar a un objeto mágico y simbólico. En el significado sexual, la magia del fetiche es su poder de causar y mantener una erección. Ese objeto, el fetiche, se convierte en muchos casos en algo necesario en la vida sexual de alguien, en algo sin lo cual la satisfacción sexual es incompleta o imposible (Dworkin, 1989: 123). En estos casos, el fetiche no es valorado por sí mismo, sino por su capacidad de provocar y mantener una erección: el fetiche es usado para experimentar el propio placer sexual. Este uso, cuando se dirige a objetos, se considera anormal; pero cuando se dirige a las mujeres, a las que se cosifica reduciéndolas a sus cuerpos o a trozos de sus cuerpos, principalmente pechos, nalgas o genitales, se considera apropiado, está completamente normalizado. (Dworkin, 1989: 124). En el sistema de supremacía masculina, en lo relativo a la excitación de los hombres con las mujeres, “se da por sentado que una respuesta sexual es una respuesta cosificadora: es decir, una respuesta despertada por un objeto con atributos específicos que en sí mismos provocan deseo sexual” (Dworkin, 1989: 113). Así, el uso de un objeto, el fetiche, para experimentar la propia sexualidad, se considera problemático; pero la reducción de las mujeres a objetos que se convierten en fetiches y pasan a ser usados para experimentar la propia sexualidad se considera aproblemático.

El fetichismo se ve como una reducción inapropiada de la capacidad de respuesta sexual; la cosificación se ve como una reducción apropiada de la capacidad de respuesta sexual.

Las dos no son realmente distintas en absoluto; revelan un continuo de incapacidad. (Dworkin, 1989: 123)

La cosificación de las mujeres es un tipo de fetichización: reduce a las mujeres a objetos que son usados por el hombre para experimentar la propia excitación sexual y obtener placer sexual. Kinsey categoriza el fetichismo como un fenómeno masculino prácticamente de manera exclusiva (Dworkin, 1989: 125). El fetichismo, al ser parte de la sexualidad masculina, se dignifica como signo de condición humana (Dworkin, 1989: 123). Así, en la cultura masculina,

[...] la cosificación es natural, normal, fomentada; el fetichismo es antinatural, anormal, rechazado. Pero ciertamente el fetichismo procede lógicamente de la cosificación: y si la percepción de personas como objetos no es un crimen contra la persona así percibida, entonces no hay ningún crimen, porque toda violación de la mujer procede de este fenómeno denominado normal. Y, en el análisis final, debe ser reconocido que el fétiche es la mujer, no solo objeto sino encanto mágico, cargado con un significado simbólico: es la cosa hecha que más consistentemente provoca una erección. (Dworkin, 1989: 127)

Dworkin (1989: 124-125) resalta que no hay ninguna parte del cuerpo femenino u objeto asociado a las mujeres que no haya sido fetichizado por algún hombre en algún lugar. Los hombres han fetichizado todo lo que tiene que ver con las mujeres. Los fetiches comunes de los hombres determinan la moda femenina. (Dworkin, 1989: 125).

En la pornografía, el cuerpo de la mujer y sus partes se convierten en fetiches sexuales en y con los que el hombre se masturba. Los pornógrafos fetichizan todas las partes de los cuerpos de las mujeres: “la pornografía muestra a las mujeres como partes de sus cuerpos, como genitales, como agujeros vaginales, como pezones, como culos, como labios, como heridas abiertas, como piezas” (Dworkin, 1983: 203). Se considera que la obsesión masculina por ciertos objetos sexuales (los cuerpos de las mujeres o partes de los mismos) es una respuesta natural a las cualidades de esos objetos, debido principalmente a su forma. Los hombres se encargan de dejar constancia de qué formas provocan su lujuria (Dworkin, 1989: 113).

Los hombres, buscando constantemente justificar su búsqueda constante de objetos que les lleven a experimentar su propio deseo convertido en poder, pretenden especialmente amar la belleza como tal; y bajo ese formidable aspecto de devoción estética, la cosificación es defendida o presentada como reconocimiento de la belleza. (Dworkin, 1989: 115)

La sexualidad masculina es en sí misma una forma de dominación, se excita por medio de su propio poder. Por tanto, “podría argumentarse que para que los hombres tengan placer sexual con las mujeres, tenemos que ser inferiores y estar deshumanizadas” (Dworkin, 1993b). Sin la mujer como fétiche, “el hombre, incluyendo al hombre homosexual, sería incapaz de experimentar su propia individualidad, su propio poder, la presencia de su propio pene y su superioridad sexual” (Dworkin, 1989: 128). La sexualidad masculina, íntimamente ligada al poder, necesita para su excitación que las mujeres estén fetichizadas, deshumanizadas, convertidas en objetos. De esta manera, una relación

sexual heterosexual es una relación de poder, una relación sujeto-objeto: la que se da entre una persona (el hombre) y la cosa que usa (la mujer reducida a su cuerpo).

5.7.3.1.4. La deshumanización y la degradación de las mujeres

La deshumanización de las mujeres está íntimamente ligada a la construcción del género en el sistema de supremacía masculina. En la pornografía, las mujeres aparecen completamente deshumanizadas.

La aceptación del propio respeto y evitar el dolor como valores [...] permite la erotización de su negativo –degradación y tortura– en la pornografía. Solo en la medida en que cada uno de estos valores se aceptan socialmente como humanos dentro de una cultura determinada, su negación se convierte en una cualidad del sexo y se erotiza en y como “mujer”. Solo cuando el propio respeto se acepta como humano se hace sexy y femenina la degradación; sólo cuando evitar el dolor se acepta como humano se hace sexy y femenina la tortura. De esta forma, la sexualidad de la mujer según se expresa en la pornografía hace precisamente negativo su estado humano. Pero hay más: exactamente lo que se define como degradante para un ser humano, sea cual sea su definición social, es lo que resulta sexualmente excitante para el punto de vista masculino en la pornografía, igual que a quien se le hace es la chica, independientemente del sexo. De esta forma, son específicamente las mujeres a las que la pornografía identifica con y por la sexualidad –una sexualidad dolorosa y degradante de tortura, una sexualidad de humillación y de uso– cuando lo erótico se iguala a lo deshumanizante. (MacKinnon, 1995: 384)

La sexualidad femenina que presenta la pornografía incluye las características opuestas a lo que se ha definido como lo humano y a lo que los hombres han denominado como lo masculino. Las mujeres quedan definidas por todo aquello que se considera opuesto a lo humano; lo que se considera sexy en ellas, también.

“Deshumanizar a los grupos oprimidos [...] es un mecanismo importante para facilitar el comportamiento brutal contra miembros de esos grupos” (Russell, 1993a: 136). Una vez se ha convertido a las mujeres en objetos, los hombres pueden hacerles cualquier cosa que les plazca: ellas ya no son personas, sino cosas. Así, la cosificación, fetichización y deshumanización de las mujeres justifican y legitiman la violencia contra ellas.

De cualquier manera, la deshumanización de las mujeres que ocurre en la pornografía no es habitualmente reconocida por su disfraz sexual y su omnipresencia. Y es importante darse cuenta de que la cosificación de las mujeres es tan común en la pornografía no violenta como en la pornografía violenta. (Russell, 1993a: 136)

La deshumanización de las mujeres en la pornografía está completamente normalizada. Esta normalización tiene consecuencias reales en las vidas de las mujeres. “La deshumanización es real. Ocurre en la vida real; les ocurre a personas estigmatizadas. Nos ocurre a nosotras, las mujeres.” (Dworkin, 1993b).

5.7.3.2. El “sadismo cultural”

La pornografía legitima y justifica la violencia sexual contra las mujeres transmitiendo diversas ideas propias de lo que Barry denominó la ideología del sadismo cultural. Barry (1987: 225) define el sadismo cultural como:

[...] el conjunto de las prácticas sociales que favorecen y propugnan la violencia sexual, incorporándola a la noción de lo que se define como comportamiento normal. Estas prácticas aparecen integradas en el tejido cultural y, en este sentido, el sadismo cultural tiene su propia evolución histórica y cuenta con una ideología de apoyo que lo legitima y lo justifica. (Barry, 1987: 225)

5.7.3.2.1. La historia del sadismo cultural

Barry afirma que el primer autor que dio forma al sadismo cultural fue Sade, que basó el derecho a ejercer violencia física y sexual contra las mujeres en la supuesta superioridad física de los varones y, por tanto, en la naturaleza. Sade proponía que hubiera centros donde diversas criaturas, de todos los sexos y edades, se ofrecieran con placer a los caprichos de los libertinos, y que su norma de actuación fuera la más completa subordinación; pero consideraba que esto debía suceder en un contexto libre de esclavitud. El problema que encontró Sade, analiza Barry (1987: 244), es que no se podía conseguir que las mujeres se ofrecieran a los libertinos sexuales subordinándose de la manera más absoluta desde su libertad. Sade resuelve este “inconveniente” afirmando que la propia naturaleza ha concedido a los hombres el derecho a saciar sus deseos con las mujeres y a someterlas (aunque no de manera exclusiva), así como a establecer leyes que obliguen a las mujeres a someterse a los deseos de los hombres; y que, siendo la violencia resultado de ese derecho natural, los varones pueden recurrir legalmente a ella. La naturaleza ha dotado a los hombres de la fuerza necesaria para obligar a las mujeres a someterse a sus deseos, por lo que Sade concluye que ha sido la naturaleza quien les ha concedido ese derecho. Así, Sade justifica la violencia sexual contra las mujeres afirmando que ejercerla para obligar a una mujer a satisfacer sus deseos es un derecho natural de los hombres.

Posteriormente, diversos sexólogos del siglo XIX dieron una justificación teórica más extensa al sadismo cultural.

Tanto Krafft-Ebing como Ellis basaron sus planteamientos en dos supuestos principales. El primero era que todos los tipos de conducta sexual son instintivos. El instinto lleva a una persona al sadismo, el masoquismo, la homosexualidad o el fetichismo. El segundo era que el placer emana directamente del comportamiento instintivo, que el instinto determina la adopción de un rol o de una pauta sexuales particulares. Definir la sexualidad como un instinto es el primer paso para la incorporación de la noción externa de naturaleza de Sade a la esencia misma de la persona, pero al mismo tiempo continúa manteniéndose el razonamiento de Sade al seguir presentando a la sexualidad como un factor determinante del comportamiento. Ya no es el mundo natural el que dicta las prácticas sexuales, que ahora deben tener claras raíces en el mundo innato, interior de cada hombre. La naciente

ideología del sadismo cultural necesitaba el apoyo de un determinismo sexual en virtud del cual las conductas vendrían impuestas desde lo más profundo de la naturaleza humana. (Barry, 1987: 246)

Freud aportó este determinismo sexual. El concepto de inconsciente le permitió introducir en la psique humana todo comportamiento sexual, incluido el sadismo. Según Freud, el comportamiento sexual responde al instinto, que responde al inconsciente, que es una parte inaccesible de la naturaleza humana. Así, el comportamiento sexual ya no responde a una naturaleza externa, sino a una naturaleza interna, individual.

Según Freud, el primer objeto del instinto sexual del niño es la madre, y el objetivo de ese instinto no puede realizarse debido al tabú del incesto. El niño aprende a disociar el instinto sexual de los sentimientos de amor, de manera que “en su vida posterior, el hombre no podrá satisfacer sus necesidades sexuales si ama y respeta a su objeto sexual” (Barry, 1987: 247). Solamente podrá satisfacer sus deseos sexuales con un objeto sexual inferior, que cumpla necesariamente la condición de estar degradado. Así, Freud establece para los hombres la separación del amor y de la sexualidad, vinculando esta última a la degradación de la mujer.

Freud afirmó que los orígenes de toda conducta sexual (sadismo incluido) formaban parte de la naturaleza humana y estaban en el inconsciente. Esta afirmación no es verificable, pues el propio Freud afirma que el inconsciente es inaccesible. “Además, el sadismo no aparecía ya como la perversión de unos pocos sino como una característica psicosexual básica de todas las personas” (Barry, 1987: 248). Según Freud, la sexualidad de la mayoría de los hombres incluye un elemento de agresión, una propensión a someter que tiene una función biológica: *superar la resistencia* del objeto sexual por medio de acciones que van más allá del cortejo.

Freud también explicó la aceptación del dolor remitiéndolo al inconsciente. Afirmó que “el sadismo consiste en el ejercicio de la violencia o el poder sobre otra persona escogida como su objeto” (Barry, 1987: 248), y que todo sádico es también masoquista, haciendo al sádico y a la víctima elementos de la misma dinámica.

Las teorías de Freud sobre la sexualidad y el sadismo son totalmente deterministas: las personas actúan movidas por un instinto indefinible y un inconsciente imposible de conocer, determinado en la infancia por pulsiones sexuales que no se recuerdan. La responsabilidad por la conducta queda transferida así del individuo al instinto y al inconsciente. Los comportamientos sádicos y masoquistas se definen ambos en términos de necesidades instintivas inconscientes. El concepto del instinto inconsciente excluye toda posible intervención de la moralidad y separa la psicología de los conceptos de víctima o atacante. La situación o entorno social, las condiciones que originan la violencia sexual quedan reducidas a un debate sobre los mecanismos psicológicos internos. (Barry, 1987: 249)

Así, cualquier comportamiento sexual (violencia sexual incluida) se remite a la naturaleza humana, que ahora toma forma de mecanismos psicológicos internos del inconsciente.

El sadomasoquismo se convierte así en una dinámica psicosexual básica y Freud, a diferencia de Sade, justifica tanto el papel del objeto del sadismo como las actuaciones de su perpetrador como consecuencias inevitables (aunque no necesariamente deseables) de los procesos psicológicos. (Barry, 1987: 249)

Este determinismo apunta al comportamiento individual, pero crea una realidad social. La teoría de Freud no mira al mundo para tratar de interpretarlo, sino que genera una realidad nueva que luego verifica. Aceptada la teoría, no es relevante que las definiciones de la realidad escapen a la lógica, la coherencia o los hechos. La reificación del inconsciente se incorpora a la cultura y se emplea para redefinir los comportamientos creando nuevas realidades que ocultan las condiciones sociales y políticas que los conforman. Así, por ejemplo, se afirma que cuando una mujer se queda junto a su maltratador es porque en su inconsciente necesita ser castigada. Como ella no tiene acceso a su inconsciente, no puede hacer más que aceptar las interpretaciones que otras personas hacen de su conducta, y estas interpretaciones acaban formando parte de la experiencia real de la mujer. El problema principal de la situación, el hombre y el maltrato que ejerce, quedan en un segundo lugar, dejan de ser el centro del análisis.

Stoller, profesor estadounidense de psiquiatría del siglo XX, afirma que la hostilidad, ya sea abierta o encubierta, es lo que genera e intensifica la excitación sexual; y que en caso de que no exista hostilidad, solo hay indiferencia sexual. Considera que la excitación sexual reside en el deseo de causar daño a alguien. Entre los factores que generan esa excitación por medio de la hostilidad destaca la venganza, el riesgo, la ilusión, la transformación de un trauma o frustración en un triunfo... Define la sexualidad como un campo de batalla y el acto sexual como una guerra.

Según Stoller, la deshumanización es clave para la excitación sexual. El fetiche, que pasa a ocupar el lugar de la persona, sustituyéndola, puede ser un objeto, un animal, una parte de una persona o la totalidad de esa persona percibida ya no como lo que es, ya no como una persona concreta, sino como una abstracción de la misma, o como representante de un grupo y no como persona individual. MacKinnon relata que algunos violadores convictos afirman que la violación fue “una forma de vengarse o de castigar a todas las mujeres o a un grupo o a una mujer en concreto” (1995: 259) y que muchos hombres que violaron por estos motivos declaran que la violación les hizo sentirse mejor. Desde la interpretación de Stoller, cuando un hombre viola a una mujer, haciendo de ella un objeto para su hostilidad, en realidad no está violando a una mujer, sino convirtiéndola en un fetiche. Su humanidad ha sido neutralizada y ha dejado de ser relevante a un nivel consciente. La tortura de ese objeto es más placentera cuanto más se le degrada a una condición no humana.

La capacidad de reducir a las mujeres a la condición de objetos, de someterlas a tratos crueles e inhumanos, de suponer que solo existen para la gratificación de los hombres, es justo a lo que nos referíamos las feministas cuando comenzamos a denunciar hace años la transformación de las mujeres en objetos sexuales, lo que llamamos “objetuación sexual”. Stoller ha cogido esa misma dinámica y la ha revestido de la ideología del sadismo cultural, confiriendo a la objetuación sexual una calidad mítica, especial, con lo cual en vez de

aparecer como un exceso de la voluntad, queda agazapada en el impenetrable pero siempre presente laberinto de las motivaciones inconscientes. (Barry, 1987: 252)

“La violencia sexual es simplemente inevitable —es parte de la naturaleza- dijeron Sade y luego Freud, y ahora repite Stoller” (Barry, 1987: 253).

La dominación sexual de las mujeres se mantiene a través de la ideología del sadismo cultural. Esta ideología, basada en el interés personal de los hombres en el mantenimiento del poder patriarcal, cosifica a las mujeres y las convierte en algo distinto de lo que son: en unos objetos sexuales masoquistas por naturaleza el único fin de cuya existencia es servir y satisfacer sexualmente a los hombres [...]. En la medida en que se representa a la mujer como una persona ávida de ser objeto del sadismo sexual, la agresión sexual violenta de los hombres se equipara al amor y al romance, a la vez que se confunde con ellos [...]. La falsa conciencia resultante es un elemento necesario para la ideología del sadismo cultural. (Barry, 1987: 237)

Esta falsa conciencia incluye contradicciones, pues no responde a la realidad, sino que trata de oscurecerla. Es impermeable a las críticas y a las pruebas en su contra pues su objetivo es mantenerse, inspirada por el interés de los hombres, que tienen el poder, sobre las mujeres, que quedan cosificadas.

5.7.3.2.2. La pornografía y el sadismo cultural

Uno de los principales mecanismos por los cuales se mantiene y se difunde la ideología del sadismo cultural es la pornografía. “La pornografía sirve de vehículo para la sistematización del contenido de la falsa conciencia y su estructuración en la ideología del sadismo cultural. Es la ‘cristalización’ explícita de la violencia y la cosificación sexuales que la preceden y la acompañan” (Barry, 1987: 238). En la pornografía, las mujeres son los objetos y los hombres los consumidores, y el tema principal es, según Barry (1987: 225) el menosprecio absoluto hacia las mujeres y su degradación sexual. Además, “el sadismo, explícito [...] o bajo formas más sutiles, es un tema dominante en la pornografía y actúa como mecanismo principal de creación de fantasías y de entretenimiento” (Barry, 1987: 228).

Por medio de la pornografía, la violencia sádica de los hombres y la esclavización sexual de las mujeres se muestran como formas aceptables de comportamiento y dejan de ser fenómenos aislados o remotos, incorporándose a la vida cotidiana de las personas (Barry, 1987: 224-225). Así, además de ser una manifestación práctica del sadismo cultural, la pornografía hace que el sadismo cultural se integre en las prácticas sexuales individuales (Barry, 1987: 225). La ideología del sadismo cultural influye tanto en los modos de pensar y las actitudes que sus consecuencias son asumidas como normales o incluso como biológicamente determinadas (Barry, 1980: 308).

La pornografía ya no describe únicamente las actividades sexuales que se desarrollan entre las prostitutas y sus clientes. La liberación sexual ha introducido en los hogares muchas de las extravagancias sexuales que los hombres tradicionalmente exigían de las prostitutas. La pornografía no describe solo lo que puede hacerse con una prostituta, sino también con la amante, la esposa o incluso con la propia hija. A través de la pornografía comienzan a

hacerse borrosas las distinciones consagradas por la sociedad y se va colmando rápidamente la brecha entre amor y violencia. (Barry, 1987: 224)

Según afirma Barry (1987: 234), el sadismo cultural propio de la pornografía se ha infiltrado en la sociedad en la gran cantidad y diversidad de representaciones de relaciones heterosexuales (en novelas, películas u otros formatos transmitidos por los medios de comunicación) que muestran distintos tipos de esclavitud sexual como parte de un “romance”.

Por el procedimiento de separar a las mujeres y a la sexualidad de su contexto real, aplicándoles unas fantasías preseleccionadas, se consigue redefinir la realidad de la experiencia femenina de la sexualidad: el sadismo aparece entonces como fuente de placer para las mujeres, el sadomasoquismo se considera enraizado en la naturaleza humana. (Barry, 1987: 238)

Así, la cosificación y degradación de las mujeres, y el papel sexual del hombre como agresor poderoso y cosificador, se integran en las vidas de las personas. Las mujeres quedan convertidas en objetos que desean la agresividad masculina, que disfrutan con ella, y el sadismo masculino aparece como parte de la forma de los hombres de mostrar amor.

La lectura o la contemplación del material pornográfico no explica todos los actos de violencia y esclavización sexuales; su influencia va mucho más allá de sus efectos directos sobre sus consumidores. Pero la pornografía también es una cristalización del sadismo cultural y para que este se traduzca en la práctica desde este estado cristalizado es condición imprescindible que también esté ampliamente extendido en el conjunto de la sociedad. (Barry, 1987: 234)

La pornografía es una concreción del sadismo cultural que influye en los comportamientos sexuales; pero esto solo es posible en un contexto social en que se da esta ideología del sadismo cultural.

Los valores expresados en la pornografía son los valores expresados en los actos de violación y maltrato, en el sistema legal, en la religión, en el arte y en la literatura [...]. La pornografía no es un tipo de expresión separado y diferente del resto de la vida; es un tipo de expresión en armonía absoluta con cualquier cultura en que florece. (Dworkin, 1980: 289)

5.7.3.3. El supuesto masoquismo natural de las mujeres

Otra idea que transmite la pornografía (aunque no solo se transmite en la pornografía) que justifica y legitima la violencia sexual contra las mujeres es la idea de que las mujeres desean que los hombres ejerzan violencia contra ellas, la idea de que a las mujeres les excita esa violencia. Así, la pornografía no solo afirma que ser usadas es su función, una función en que ellas son meros objetos pasivos; sino que afirma que ellas desean, de manera activa, ser usadas, incluso si ese uso incluye la violencia. La idea de que las mujeres disfrutan de la violación y la encuentran sexualmente excitante justifica y legitima la violencia sexual, a la vez que mina las inhibiciones de los hombres de cara a cometer violaciones (Russell, 1993a: 136).

Las feministas del movimiento antipornografía afirmaron que una de las ideas más peligrosas que transmitían las imágenes que unían la violencia contra las mujeres con

el placer sexual de las mismas era que a las mujeres les excita sexualmente el maltrato y la violencia (Bronstein, 2011: 4).

A lo largo de la historia, principalmente desde Freud, las mujeres han sido definidas como masoquistas por naturaleza. La idea de que el masoquismo es sinónimo de la femineidad normal tiene una función política: forma parte de “la ideología que justifica la fuerza contra las mujeres, y al mismo tiempo hace esa fuerza invisible” (Dworkin, 1989: 149). Si las mujeres son masoquistas por naturaleza, la fuerza está ahí porque ellas la quieren, por lo que esa fuerza deja de entenderse como violencia y pasa a ser algo deseado por ellas (Dworkin, 1989: 149).

La idea del masoquismo femenino implica tanto la provocación como la sumisión posterior (Dworkin, 1989: 149). Se considera que la mujer provoca el sadismo del hombre y luego se somete a él. Así, a veces se admite que existe una tendencia social a degradar a las mujeres pero se afirma que, cuando eso ocurre, es porque ellas lo han elegido, provocándolo y sometiéndose; y, que si una mujer no quisiera ser degradada, podría no provocarlo o no someterse, resistirse a ello. Esto elimina la responsabilidad masculina y niega la importancia de la fuerza ejercida sobre las mujeres (Dworkin, 1989: 151).

En la pornografía, “la hostilidad no aparece nunca, por tanto, como una respuesta femenina típica ante la violencia sexual” (Barry, 1987: 227). Más bien, se muestra a la mujer como sexualmente excitada por la violencia. “Esta presentación de una mujer inicialmente reacia que pasa a estar excitada e incluso a tener orgasmos cuando es violada (de hecho, ¡a tener un orgasmo simultáneo con el del varón!), es uno de los escenarios más populares en la pornografía” (Russell, 1993b: 68). La pornografía dice, a hombres y a mujeres, que el deseo de las mujeres es ser abusadas, y que eso les encanta (Dworkin, 1983: 207).

La pornografía es un asunto esencial porque la pornografía dice que las mujeres quieren ser dañadas, forzadas y abusadas; la pornografía dice que las mujeres quieren ser violadas, maltratadas, secuestradas, mutiladas; la pornografía dice que las mujeres quieren ser humilladas, avergonzadas, difamadas; la pornografía dice que las mujeres dicen “no” pero quieren decir “sí”- sí a la violencia, sí al dolor. (Dworkin, 1983: 203)

La heterodesignación de las mujeres como masoquistas aparece de manera muy clara en la pornografía. “Las mujeres en la pornografía se excitan al ser humilladas y al sentir el dolor como placer. Lo queremos, lo pedimos, lo conseguimos” (MacKinnon, 1995: 384). En las películas más sádicas, “las mujeres son representadas como disfrutando de ser violadas, azotadas o golpeadas; atadas, mutiladas o esclavizadas” (Russell y Lederer, 1980: 27). Pero este mensaje no solo se transmite en la pornografía socialmente considerada *hardcore*: incluso el material sexualmente explícito que socialmente se considera no violento presenta a las mujeres respondiendo de forma entusiasta a todas las exigencias sexuales del hombre, que la ultraja verbalmente, la domina, la degrada y la trata como un objeto sexual. “En las películas menos sádicas, las mujeres son representadas como excitándose y satisfechas sexualmente haciendo cualquier cosa y todo lo que los hombres las ordenan hacer” (Russell y Lederer, 1980: 27). Esto

colabora con que los hombres vean a las mujeres como objetos válidos solo para el sexo, como inferiores a lo humano, como objetos culpables de la violación, como objetos que desean ser violados (MacKinnon, 1995: 256-257). Muchos hombres cuyos trabajos han tenido una gran influencia en la sociedad y en la cultura, han incorporado los valores de la pornografía que consumían en el arte, en la religión, en la ley, en la literatura, en la filosofía, en el cine, en la psicología...

En la pornografía, la distorsión de la realidad es un acto político, “un intento de crear una imagen de las mujeres que concuerde con la visión que de ellas quieren tener y el uso que de ellas quieren hacer los hombres” (Barry, 1987: 228). Barry afirma que hay tres distorsiones de la realidad que son temas habituales y centrales en la pornografía.

En la primera, el sadismo sexual se presenta como una fuente de placer sexual para las mujeres. La fantasía masculina insiste en que los golpes, la violación, la humillación y el dolor resultan excitantes para las mujeres. Pero el dolor no excita sexualmente a las mujeres. [...]

En la segunda, se presenta el sadismo como una cara de la dualidad sadomasoquista de la naturaleza humana. La pornografía parte del supuesto de que ambos participantes en la supuesta dualidad intervienen voluntariamente en el acto y que la persona golpeada detenta el mismo poder que la que golpea. El sadomasoquismo es una forma de encubrir el acto de forzar sexualmente a una mujer contra su voluntad y sirve para crear un entorno libre de culpabilidades para los aficionados a este pasatiempo. (Barry, 1987: 228)

El sometimiento y la disciplina aparecen en la pornografía: se recurre a golpes o vejaciones para quebrantar a la mujer psicológicamente y hacerla responder a los deseos de los hombres. (Barry, 1987: 227). “Las mujeres, inmovilizadas con cuerdas y cadenas y amordazadas, son atadas en posiciones que las dejan totalmente vulnerables y a su merced” (Barry, 1987: 227-228). Russell (1993b: 76) analiza distintos ejemplos de pornografía en que se transmite este mensaje, como unas fotografías de bondage de *Penthouse* de agosto de 1983 cuyo pie de foto dice lo siguiente:

Primero asegúrate de marcarme con tu señal... deja al mundo entero saber que soy tuya. Mientras sea golpeada y violada en tu nombre, no soy más que tu pensamiento, que tu deseo, que tu obsesión. Eso, creo, es lo que querías. Bueno, yo te quiero y eso es lo que quiero también.

“Esas representaciones de mujeres esposadas siendo torturadas supuestamente representan nuestras más profundas aspiraciones eróticas” (Dworkin, 1980: 289). Este tipo de fotografías siguen la tradición abierta por *Historia de O*: afirman que a las mujeres les excita la violencia cuando en realidad, esto es lo que los hombres desean que las mujeres deseen.

Entre los ejemplos que analiza Russell (1993b), se encuentra otra imagen que muestra una mujer con uno de los orificios nasales enormemente dilatado, debido a que ha sido penetrada nasalmente, sonriendo y transmitiendo la idea de que le encanta servir al placer de los hombres aunque sea doloroso y humillante (Russell, 1993b: 41). Se encuentran también unas imágenes acompañadas de un texto donde se narra

que un hombre ha entrado por la fuerza en la casa de una mujer (un ama de casa presentada como aburrída) y ha comenzado a violarla. A esta narración le acompaña la afirmación de que esto era algo que ella necesitaba. La mujer es mostrada como sucumbiendo a la excitación sexual producida por la violación. Se afirma que no hay nada que ella no estuviera dispuesta a hacer si él le ponía una presión suficiente. Ella no deseaba responder sexualmente a la agresión pero no podía evitarlo: en lo más profundo de su interior, debido a su naturaleza masoquista, la violación le excitaba. (Russell, 1993b: 86).

En muchos casos, la pornografía niega que lo que está presentando sea una violación. Afirma que, aunque pareciera que no, la mujer en el fondo deseaba lo que le está ocurriendo, y muestra que finalmente lo disfrutó. (Russell, 1993b: 9). “Cuando se representa la violencia sexual, frecuentemente se sugiere que, quitando la resistencia inicial, la víctima secretamente deseaba el tratamiento abusivo y eventualmente obtuvo placer de él” (Malamuth, 1986: 6). “En general, el sexo [...] al principio es forzado, pero al final la mujer aparece como ávida de continuar” (Barry, 1987: 228). Por ello “a veces se interpreta que el ‘consentimiento’ existe. Más habitualmente, se percibe que la mujer tiene un deseo activo de ser usada por el hombre en sus propios términos” (Dworkin, 1989: 205). La pornografía invisibiliza la violencia sexual presentándola como algo deseado por las mujeres y, por tanto, como sexo y no como violencia, lo que aumenta la aceptación de la violencia contra las mujeres (Malamuth, 1986: 4-5; Russell, 1993a: 139)

En la tercera distorsión, el sadismo incluye golpes que laceran, rompen y desgarran la piel y dejan un rastro de moretones; sin embargo, excepto en los asesinatos sexuales de carácter ritual, la pornografía pone gran cuidado en no mostrar ninguna señal, rastro de sangre o hematomas sobre el cuerpo de la mujer. (Barry, 1987: 228-229)

Así, las descripciones gráficas de palizas vienen acompañadas de fotografías en que los cuerpos de las mujeres están intactos y se presentan como sexualmente atractivos. En las películas, cuando hay contactos sexuales violentos o palizas se suprime el sonido de las escenas, se pone música y no se muestra la cara de la mujer para evitar mostrar la expresión de dolor.

El sadista sexual puede disfrutar así de lo mejor de ambos mundos: la belleza y la violencia aunadas en un mismo acto sexual. Mientras la víctima queda reducida a la invisibilidad, el consumidor puede gozar de la brutalidad del sadismo sin ninguna culpabilidad, puesto que no tendrá que enfrentarse en ningún momento con sus consecuencias. (Barry, 1987: 229)

En muchos de estos casos, la narración de esta pornografía la hace una mujer, que cuenta cómo esa fuerza, ese dolor y esa sumisión, le permiten experimentar la femineidad trascendental. Ella es quien manda, quien pide la fuerza, la violencia, el dolor; ella se muestra a sí misma como insaciable y disfruta con las degradaciones más abyectas, donde encuentra su verdadera naturaleza femenina. En estos casos,

[...] la fuerza se reconoce como real porque ella la pide. En este contexto, la violación o el maltrato no pueden existir como violaciones de la voluntad femenina porque son vistas como expresiones de la voluntad femenina. Es a través de la celebración de la fuerza—supuestamente

de su celebración de esta- como la violación se convierte solo en un polvo de mejor calidad y el maltrato se convierte en un excelente preliminar. (Dworkin, 1989: 164)

Así, aunque el grado de fuerza no tenga límite, nada de lo que se haga a la mujer puede ser una violación porque ella es quien está pidiendo la violencia y el dolor: ella está dando connotación sexual a la fuerza. Para alcanzar la feminidad por medio de la sumisión es necesaria la fuerza masculina; esa fuerza implica ejercer violencia y producir dolor a la mujer (Dworkin, 1989: 165).

No importa qué fuerza sea usada contra las mujeres como clase o como individuos, la convicción universal es que las mujeres quieren (o buscan o asienten) cualquier cosa que les pase, por horrible, peligroso, destructivo, doloroso o humillante que sea [...]. Una víctima metafísica nunca es forzada, solo se actualiza su condición. (Dworkin, 1989: 146)

La pornografía presenta a las mujeres como deseando el sadismo sexual masculino, y como disfrutando de la fuerza y la violencia ejercida por ellos. Además, afirma que tanto la mujer como el hombre, desde su propia naturaleza, están accediendo libremente a ese acto, por lo que la fuerza y la violencia dejan de ser comprendidas como tal, como algo que ejerce el varón contra la mujer, para pasar a ser algo provocado y deseado por ella. Esa fuerza y esa violencia dejan de tener un componente político, dejan de implicar la existencia de una relación de poder. Como se afirma que es la mujer la que provoca esa violencia y la que se somete a ella voluntariamente porque ese es su deseo, implicando esto que podría no hacerlo si no quisiera, se elimina la responsabilidad masculina.

La norma de la feminidad según se manifiesta en las mujeres normales es el masoquismo. La fuerza actualiza la feminidad. La violencia es sexo. El dolor es placer para la mujer. La presunción pornográfica es que la mujer normal pide la fuerza, la violencia, el dolor. Esta presunción pornográfica es precisamente reiterada en los trabajos de los más distinguidos filósofos sexuales, quienes, como proveedores de la supremacía masculina, necesariamente comparten los valores implícitos en esta. Esta presunción pornográfica da cuenta del hecho de que los hombres en general no creen que la violación o el maltrato sean violaciones de la voluntad femenina. (Dworkin, 1989: 165)

Así, la pornografía normaliza y celebra la fuerza. “La fuerza, hecha invisible o insignificante en otros casos de degradación femenina, es aquí el punto y el propósito del sexo. La fuerza es sexo. La mujer que quiere sexo quiere fuerza.” (Dworkin, 1989: 164). El consumo de pornografía lleva a muchos hombres a no considerar que la violación o el maltrato vayan en contra de la voluntad femenina, pues “la más duradera verdad sexual en la pornografía [...] es que la violencia sexual es deseada por la mujer normal, necesitada por ella, sugerida o pedida por ella” (Dworkin, 1989: 166-167). En el contexto de la supremacía masculina se considera que toda mujer debería poder salir de un intento de violación de manera indemne, y que si no lo hace es porque ha sido cómplice de la violación de alguna forma, por lo que no es una víctima.

Cada víctima de violación es tratada como una sociología completa de por qué los hombres hacen a las mujeres lo que les hacen. No es necesario tomar en cuenta ninguna otra explicación de las fuerzas sociales o del comportamiento masculino. Nada fuera de ella misma, ni siquiera su atacante, es la causa de la violación. Ese es el paradigma de la violación. (Barry, 1987: 54)

Así, se culpa o responsabiliza a las mujeres de la violencia sexual que han sufrido, a la vez que se quita la responsabilidad a los varones de la violencia que han ejercido sobre las mujeres. De estas ideas derivan gran parte de las justificaciones de situaciones de violencia o abuso que ponen la responsabilidad de las mismas sobre las mujeres. Se afirma que si las prostitutas no abandonan a sus proxenetas, las mujeres a sus maridos maltratadores o las víctimas de incesto a sus familias, es porque ellas, de alguna manera, quieren estar ahí. “Al convertir a la víctima en responsable de su victimación, la declaramos causante de su propia angustia” (Barry, 1987: 55).

La apariencia de elección o consentimiento, con su atribución a la naturaleza inherente, es crucial para ocultar la realidad de la fuerza. El deseo de la violación, llamado entre otras cosas masoquismo y consentimiento femeninos, llega a definir la sexualidad femenina, legitimando este sistema político al ocultar la fuerza en la que está basado. (MacKinnon, 1995: 248-249)

Ser usadas sexualmente no es solo la función de las mujeres, sino que es lo que ellas merecen, es lo que ellas desean (Barry, 1987: 234). La pornografía transmite que las mujeres desean ser violadas por los hombres (Morgan, 1980: 135); y, “si un hombre puede persuadirse de que a las mujeres realmente *les gusta* ser violadas, de que ellas realmente no quieren decir ‘no’, entonces ¿qué razón hay para la culpa?” (Russell, 1980: 234).

El mensaje más pernicioso que difunde la pornografía es que las mujeres son la presa sexual natural de los hombres y les encanta, que son congruentes la sexualidad y la violencia y que, para las mujeres, el sexo es esencialmente masoquista, la humillación placentera, y el abuso físico, erótico. (Rich, 1996: 27-28)

5.7.3.3.1. Justine y Julieta: las mujeres pueden aprender a disfrutar de la violencia sexual masculina

Dworkin analiza los personajes de las dos mujeres principales de las obras de Sade: Justine y Julieta. Considera que “Justine y Julieta son las dos figuras femeninas prototípicas en la pornografía masculina de todo tipo” (Dworkin, 1989: 95).

Julieta es una mujer emancipada que sabe vivir la mutilación y el asesinato como los viven los personajes masculinos de Sade. Ella se deleita en lo que los hombres le hacen: a ella siempre le gusta, independientemente de qué sea. “Ella es quien sabe cómo obtener placer, cómo transformar el dolor en placer, la esclavitud en libertad” (Dworkin, 1989: 94). Justine, por el contrario, cuando es violada y torturada, sufre, y “cuanto más sufre, más provoca a los hombres para que la hagan sufrir. Su sufrimiento es excitante; cuanto más sufre, más se excitan sus torturadores. Ella, entonces, se hace responsable de su sufrimiento, ya que lo invita sufriendo” (Dworkin, 1989: 95). Justine es violada y torturada, y no “sabe” disfrutarlo, lo que la convierte en víctima y, a la vez, en

responsable de la violencia que recibe, pues ella es quien la provoca con su sufrimiento; Julieta es violada y torturada y esto le encanta, lo que la hace libre (Dworkin, 1989: 94).

Sade no se pregunta por qué los hombres violan o torturan: presenta esto simplemente como un hecho y muestra que las mujeres, ante este hecho, tienen dos opciones: pueden elegir vivirlo de manera que les haga sufrir o pueden elegir vivirlo de manera que les haga disfrutar. Sade transmite la idea que afirma que “si no puedes hacer nada para evitarlo, relájate y disfruta”: las mujeres pueden decidir vivir la violación y la tortura como la viven los hombres, es decir, como sexo, como placer (Dworkin, 1989: 94). Así, que una mujer sea o no una víctima ya no depende de si los hombres ejercen violencia contra ella, sino de la actitud con que ella reciba esa violencia.

En Sade, la “actitud” [...] de la que depende el estatus de víctima o dominante es la actitud hacia el poder masculino. La víctima en realidad se niega a aliarse con el poder masculino, a asumir sus valores como propios. Ella grita, se niega. Los hombres conceptualizan esta resistencia como una conformidad con nociones femeninas ridículas acerca de la pureza y la bondad; mientras que, de hecho, la víctima se niega a aliarse con quienes exigen su complicidad en su propia degradación [...]. Incapaz de manifestar su resistencia como poder, la mujer que sufre lo manifiesta como pasividad, excepto por el grito. (Dworkin, 1989: 95)

5.7.3.4. La negación del derecho de las mujeres a negar a los varones el acceso a sus cuerpos

5.7.3.4.1. Tanto la “puta” como la “santa” desean la violencia sexual masculina

Dworkin considera que aunque suele verse la clasificación buena mujer/mala mujer como si fuera una cuestión de polos opuestos, en realidad, en la ideología masculina, los elementos de “santa” y “puta” se aplican simultánea o sucesivamente en distintas proporciones a cualquier mujer en cualquier circunstancia. Ambos polos están siempre presentes, aunque cambien las proporciones o el orden (Dworkin, 1989: 147-148). En la pornografía, “las mujeres son vistas como provocadoras sexuales (rameras) o sumisas sexuales o combinaciones de estas” (Dworkin, 1989: 147).

Según Dworkin (1989: 178), la imagen de la mujer como provocadora sexual, que tanto repite la pornografía, goza de menos credibilidad que la idea de que las mujeres no necesitan sexo o de que a las mujeres no les gusta el sexo. A la primera imagen se hace referencia principalmente para negar o justificar casos de violación o abuso sexual. La segunda, según afirma Dworkin, es bastante comprensible al preguntarse hasta qué punto puede gustarles a las mujeres lo que los hombres quieren hacerles (1989: 179). Podría parecer que estas dos imágenes se contradicen, pero en realidad se complementan:

La zorra provoca porque ella quiere ser forzada (sexo intrínsecamente definido como con-quistista). ¿Cómo tiene uno sexo con una mujer real que tan a menudo expresa reticencia, aversión, aburrimiento, rechazo, desdén [...]? Uno la fuerza. El sistema es infalible. La mujer que lo quiere, quiere fuerza. Ella expresa este deseo de fuerza resistiendo, lo que

provoca la fuerza, que es lo que ella quiere. La mujer que no quiere debe ser forzada. Una vez que la mujer que no quiere ha sido forzada, ella es indistinguible de la mujer que resistió porque ella sí quería. (Dworkin, 1989: 179)

Así, estas dos imágenes se complementan a la perfección, legitimando, en todos los casos, la fuerza masculina: la mujer que provoca al hombre, será forzada porque ella así lo ha deseado; la mujer que finge rechazo, será forzada y se dirá que en el fondo, su naturaleza femenina masoquista así lo estaba deseando. Los destinos de ambas mujeres son el mismo: recibir la agresividad sexual masculina.

La mujer nunca tiene derecho a no querer sexo. La fuerza usada contra ella cuando ella rechaza el sexo está siempre garantizada porque nunca está justificado que ella no quiera sexo, ni se toma en serio. Nunca ha habido una auténtica integridad física femenina que ella pueda tener o reivindicar. La fuerza no la viola ni la victimiza porque es la forma natural de darle a ella lo que realmente quiere. La fuerza es la victoria de la naturaleza sobre las restricciones de la civilización. La fuerza es intrínseca a la sexualidad masculina, y la fuerza usada contra la mujer no la victimiza; la actualiza. Científicos objetivos y pornógrafos están de acuerdo: ella lo quiere duro, ella lo quiere agresivo, ella lo provoca porque a ella le gusta. (Dworkin, 1989: 198)

5.7.3.4.2. La resistencia de las mujeres como provocación consciente

La idea de que las mujeres, cuando rechazan una insinuación sexual masculina, realmente no están oponiéndose a dicha insinuación sino fingiendo ese rechazo para tratar de atraer al hombre, para provocar un aumento del deseo masculino y ceder finalmente al mismo, ha aparecido en muchos pensadores a lo largo de la historia. Para Havelok Ellis, por ejemplo, la resistencia es una forma de provocación cuyo fin es rendirse. Según Dworkin (1989: 148), esta es la primera conceptualización moderna de los valores sexuales masculinos. Ellis afirma que la fuerza masculina es necesaria para conquistar la “modestia”, característica femenina principal. Esa “modestia” de las mujeres se traduce en una resistencia física, activa o pasiva, a las insinuaciones sexuales masculinas, y permite a la mujer poner a prueba la cualidad más importante del hombre, que es la fuerza. Resistiéndose, lo que intenta la mujer es poner a prueba la fuerza del varón.

Esto significa que la mujer por naturaleza se resiste a la fuerza porque quiere ser conquistada por ella. Significa que la violencia a la que ella resiste es finalmente lo que ella valora. Significa que es responsable de dar a la violencia un valor sexual seleccionando al hombre más violento. Exige que uno crea que cuando el hombre violento la ha capturado a ella, es ella quien ha seleccionado, es ella quien ha hecho la elección. Este es el destino de la víctima metafísica: ser vista como responsable de la violencia que ha sido usada contra ella. Ella lo quiere, todas lo quieren. La violencia usada contra ella nunca es una medida de su auténtica resistencia. Su sumisión final no es vista como el triunfo del terrorismo; es vista como su naturaleza, su elección – su plan. La simple, evidente ecuación entre la fuerza del agresor y la voluntad de la víctima –que la fuerza significa una violación de la voluntad- nunca es plau-

sible cuando la violada es una mujer [...]. A la mujer le gusta el dolor que inevitablemente se le causa por la violencia sexual del hombre. (Dworkin, 1989: 148-149)

La idea de que cuando una mujer dice que no desea mantener relaciones sexuales lo hace, no porque no quiera mantener relaciones sexuales, sino porque sí que quiere y está intentando aumentar el deseo del varón, niega a las mujeres el derecho a negar a los hombres el acceso sexual a sus cuerpos.

5.7.3.4.3. El “no” de las mujeres como muestra de represión

Dworkin y MacKinnon denuncian que Kinsey y sus seguidores, basándose en la ecuación de la liberación sexual masculina que hacía equivaler “más sexo” a “más libertad”, banalizaban los casos de violencia sexual. Interpretaban el rechazo de cualquier mujer a mantener relaciones sexuales como si esta se debiera a una “inhibición” o “represión” sexual; es decir, que cuando una mujer decía que no quería mantener relaciones sexuales era porque estaba reprimida. Esto llevaba a la consideración de que la negativa de las mujeres al sexo no era un derecho legítimo: si no querían sexo, era porque tenían un problema. Además, pensaban que las mujeres eran culpables de las terribles restricciones sociales, no naturales, impuestas a los hombres en lo relativo a la sexualidad: esa supuesta represión de las mujeres limitaba injustamente la actividad sexual natural de los hombres (Dworkin, 1989: 183-184).

5.7.3.5. La normalización de la violencia sexual contra las mujeres

5.7.3.5.1. La normalización de la violencia de la pornografía y la búsqueda de material cada vez más violento

MacKinnon (1995: 254-255) afirma que los hombres que consumen pornografía de manera regular se acostumbran al componente violento del material e interiorizan ese componente violento como lo sexualmente excitante. Esto hace que el material sexual no violento les resulte cada vez menos excitante, y que, según se acostumbran al componente violento y lo normalizan, cada vez necesitan material sexual más violento para conseguir excitarse. Así lo afirmaron también Zillmann y Bryant (1984: 127): “el gran consumo de formas comunes de pornografía fomenta el apetito de materiales más fuertes”. Russell (1993a: 135) coincide con esta idea: “la pornografía puede transformar a un hombre que no estaba previamente interesado en tipos de pornografía más abusivos, en uno que se excita con ese material”.

Cada vez se ha hecho necesaria una violencia mayor para mantener excitado al cada vez menos sensibilizado consumidor con la ilusión de que el sexo (y él) son atrevidos y peligrosos. Practicar el sexo con los desposeídos de poder [...] es una forma de seguir “teniéndolo” definida como acto de poder, afirmación de jerarquía, que sigue haciéndolo sexy en un sistema sexual en el que la jerarquía es sexy. (MacKinnon, 1995: 363)

Esta demanda de contenido sexual cada vez más violento se ha visto reflejada en la evolución de la propia pornografía. Para explicar esto, es necesario detenerse a analizar la división entre la pornografía *hardcore* y la pornografía *softcore*.

5.7.3.5.2. La diferencia entre pornografía *hardcore* y pornografía *softcore*: una anticipación de la pornificación de la cultura

Antes de que la pornografía se convirtiera en una industria tan poderosa, la diferencia entre pornografía *hardcore* y *softcore* era que en la pornografía *hardcore* aparecían penes erectos, ya fueran de hombres o de animales. Más adelante, cuando la pornografía se normalizó y se convirtió en algo legalmente protegido, se comenzó a utilizar el término *hardcore* para hacer referencia a pornografía que socialmente era considerada violenta o degradante y *softcore* para hacer referencia a pornografía que socialmente era considerada no violenta ni misógina, sino con contenido simplemente sexual. *Playboy* y *Penthouse*, por ejemplo, se consideraron pornografía *softcore*.

El análisis de las feministas antipornografía fue diferente: “incluso la llamada pornografía suave y la publicidad muestran a las mujeres como objetos de apetito sexual carentes de contexto emocional, sin significado ni personalidad individuales, esencialmente como mercancía sexual para el consumo de hombres” (Rich, 1996: 27-28). Esto, en opinión de las feministas antipornografía, ya colabora con la reproducción de la violencia sexual. La posición de las feministas antipornografía al respecto era clara: consideraron que la pornografía socialmente catalogada como *softcore*, como en el caso de *Playboy* y *Penthouse*, ya mostraba violencia contra las mujeres y promovía la violación y el abuso sexual a menores. Afirmaron que esta clasificación no tenía en cuenta cómo eran usadas las mujeres en la pornografía ni cómo la pornografía era usada contra mujeres y menores (Dworkin y MacKinnon, 1993: 78-79).

Lo que ha ocurrido a raíz de que haya aumentado la demanda de un contenido cada vez más violento es que “la pornografía se ha vuelto cada vez más violenta con los años” (Russell, 1993a: 125). Esto ha tenido consecuencias muy graves, pues ha llevado a la normalización de dicha violencia. La pornografía transmite que la agresión sexual es normativa y culturalmente aceptable (Malamuth, 1986: 4-5). La tolerancia social a la violencia en el sexo ha aumentado considerablemente, de manera que “lo que era considerado *hardcore* en el pasado se ha convertido en *softcore* en el presente” (Russell, 1993b: 151); es decir, que ciertas imágenes que eran consideradas violentas, han pasado a considerarse exentas de violencia. La pornografía está cambiando dónde se sitúa socialmente la línea que separa lo que se considera sexo violento y lo que se considera sexo no violento (Russell, 1993a: 125).

Otra consecuencia del aumento y la normalización de la violencia en la pornografía ha sido que la pornografía que ha pasado a considerarse *softcore* ha salido de los medios que hacían pornografía específicamente *hardcore* y se ha integrado en los medios comunicación de masas (Lederer, 1980: 18), pasando a normalizarse por ejemplo, como afirmó Rich (1996: 27-28), en la publicidad.

Estos fenómenos culturales identificados por las feministas antipornografía, relativos a la evolución de la pornografía y a su normalización en la sociedad, son el origen del proceso que más adelante será conceptualizado como “pornificación de la cultura”.

5.7.3.5.3. La desensibilización a la violencia sexual

La pornografía, al normalizar la violencia sexual contra las mujeres, aumenta la trivialización de la violación; desensibiliza a los hombres ante la violación y ante la violencia contra las mujeres; aumenta la insensibilidad masculina ante la violencia sexual y ante la hostilidad hacia las mujeres (Russell, 1993a: 139; MacKinnon, 1995: 352-353) y reduce las reacciones emocionales negativas ante actos sexualmente agresivos (Malamuth, 1986: 4-5). “La pornografía adormece la consciencia, hace a uno crecientemente insensible a la crueldad, a la inflicción de dolor, a la violencia contra las personas, a la humillación y degradación de las personas, al abuso de mujeres y niñas y niños” (Dworkin, 1983: 204). Los hombres que encuentran sexualmente placenteras las fantasías de la violación idealizadas por la pornografía son mucho más capaces de minimizar o de ignorar el dolor y el horror que las mujeres experimentan al ser violadas (Chesler, 1980: 155).

MacKinnon (1995: 255-256) constata que ver repetidamente un material sexual que contenga agresiones expresas contra las mujeres hace a los hombres ver a las víctimas de violación como menos humanas y más cosificadas, como menos dañadas y más culpables del daño sufrido. La pornografía hace tanto al hombre como a la mujer menos capaces de percibir la violación como tal, de comprender los relatos de violación como relatos de violación, de diferenciar lo que es violencia sexual de lo que no lo es (MacKinnon, 1995: 352-353).

5.7.3.6. La mujer: responsable de la excitación masculina y de lo que haga el hombre desde esa excitación

Si bien son los hombres quienes tienen el poder en el sexo, una idea ampliamente difundida por ellos es que ese poder lo tienen las mujeres. “La ideología patriarcal ha intentado tradicionalmente convencer a las mujeres de que el hecho de que los varones las desearan las hacía poderosas, a pesar de sus desventajas sociales. Las feministas han negado este razonamiento” (Jeffreys 1996: 92-93). Esta idea niega un aspecto fundamental de la sexualidad: que es un terreno político donde se reproduce la desigualdad de poder entre hombres y mujeres.

Las feministas radicales y las lesbianas políticas ya habían criticado la ideología que presenta el deseo sexual masculino como una fuerza imparable. En palabras de Rich (1996: 32), existe una ideología universal que habla “de la primacía y de lo incontrolable del impulso sexual masculino”. Densmore (1973: 114) afirmaba:

No es que el sexo sea malo y destructivo por su naturaleza, sino que no es una necesidad física absoluta: la idea de que es una necesidad física absoluta es mala, y los patrones de comportamiento que nacen de esa idea son destructivos.

La afirmación de que las mujeres son quienes tienen el poder en el sexo se apoya tanto en la idea de que el deseo sexual masculino es imparable como, según explica Dworkin (1989: 22), en la idea de que la erección masculina es involuntaria y es provocada por las mujeres. El planteamiento es el siguiente: la mujer provoca la erección en el hombre, por lo que ella tiene el poder de hacerlo, y si lo hace, es responsable de la excitación masculina y de lo que suceda después; el hombre no es responsable de lo que haga movido por esa excitación, pues lo hace respondiendo a su naturaleza, porque su excitación sexual es imparable, y lo hace porque la mujer provocó su excitación en primer lugar. Ella causa la erección y, por tanto, ella tiene el poder.

En realidad, ella no es responsable de la erección masculina. Si ella causa la erección es porque es vista por los hombres como sinónimo de sexo, porque ellos la han cosificado y fetichizado. En muchas ocasiones, la simple existencia y presencia de una mujer es suficiente para que el hombre tenga una erección. “Él la fuerza a convertirse en esa cosa que causa la erección, después dice que es indefenso y que no tiene poder cuando se siente excitado por ella” (Dworkin, 1989: 22). Si la mujer, posteriormente, no responde a esa fetichización realizada por el hombre, que le ha llevado a tener una erección, como el hombre desearía, él responde con agresividad y con ira. ¿Por qué? Porque cuando un hombre se siente atraído por una mujer, aunque sea simplemente por su presencia, siente que ella ha hecho algo para provocarlo, por lo que siente que ella debería responder a la excitación de él como él desea. Según esta lógica, si la mujer es quien provoca la excitación en el hombre, y el hombre se siente excitado por la mujer, es porque la mujer ha decidido excitarle. El que un hombre se haya sentido atraído por una mujer es suficiente para afirmar que fue ella quien hizo algo para atraerle (Dworkin, 1989: 151).

Haga lo que haga el hombre que tiene esa erección, será justificado diciendo que, en primer lugar, lo hizo por esa “provocación” de la mujer y, en segundo lugar, lo hizo porque está en su “naturaleza” responder a ella: él no puede hacer nada por evitarlo (Dworkin, 1989: 22). “La presunción de los hombres de que las mujeres tienen poder sexual (causan erecciones), protege convenientemente a los hombres de la responsabilidad de las consecuencias de sus actos, especialmente de sus actos de conquista sexual” (Dworkin, 1989: 24).

En este contexto, además, las mujeres aprenden a verse a sí mismas como objetos sexuales. Las mujeres interiorizan el supuesto derecho de acceso sexual de los hombres a sus cuerpos y se ven presionadas para aceptar la responsabilidad de la excitación sexual masculina (Boyle, 2019). “El deseo del hombre se interpreta como forma de poder de la mujer porque ella puede despertarlo y denegar su satisfacción. A la mujer se atribuyen la causa de la iniciativa del hombre y la negativa a su realización” (MacKinnon, 1995: 312).

La pornografía transmite y refuerza estas ideas, eliminando la responsabilidad del hombre agresor y culpando a la víctima (Malamuth, 1986: 4-5). La pornografía enseña a los hombres a fetichizar a las mujeres y refuerza la idea de que, cuando a un hombre le excita una mujer, tiene derecho a acceder sexualmente a ella. En la pornografía se afirma que los hombres tienen derecho a acceder a las mujeres a las que desean, o bien porque esas mujeres se presentan como deseando dicho acceso o bien porque ellos

ejercen algún tipo de violencia para poder acceder sexualmente a sus cuerpos; violencia que queda, por medio de todos los mecanismos explicados, legitimada y sexualizada.

5.7.4. La pornografía como método de presión empleado por los hombres para que las mujeres accedan a realizar prácticas que no desean

Diversas feministas del movimiento antipornografía hicieron hincapié en un uso particular que los hombres dan a la pornografía: el de emplearla como mecanismo de presión de algún tipo para que las mujeres accedan a realizar las prácticas que aparecen en ella aunque ellas no deseen realizarlas.

Como afirman Dworkin y MacKinnon, la propia pornografía está construyendo la sexualidad, por lo que las prácticas que aparecen en ella se normalizan y se integran en la misma. Morgan (1980: 139) conecta la presión sentida por las mujeres, procedente de sus novios o maridos, para actuar sexualmente de la manera presentada por la pornografía, con el aumento de la exaltación, en diversos medios de comunicación de masas, de las virtudes del sexo anal, del “*fist-fucking*” y otras prácticas. Russell (1980: 228) resalta cómo la *idea* de realizar ciertos actos proviene de la visualización de la pornografía; cómo la pornografía legitima esos actos (incluyendo los que son agresivos contra las mujeres) en la mente de los hombres; y cómo los hombres, finalmente, la utilizan para conseguir que las mujeres hagan lo que ellos quieren. Los hombres, afirma MacKinnon, insisten a las mujeres para hacer lo que han visto en la pornografía, lo que constituye finalmente “la imposición sistemática de la sexualidad pornográfica a las mujeres” (1995: 359). “Cientos de mujeres han testificado en público sobre cómo han sido victimizadas por la pornografía” (Russell, 1993b: 149), sobre cómo los hombres han utilizado la pornografía para presionarlas para que accedieran a realizar las prácticas que aparecen en ella, aunque ellas no lo desearan (Russell, 1980; Russell, 1993a; Russell, 1993b; Senn y Radtke, 1986).

“Se sabe que las mujeres sufren una brutal coacción para someterlas a las representaciones pornográficas” (MacKinnon, 1995: 378). Los hombres usan la pornografía para disminuir la negación de las potenciales víctimas a realizar actos sexuales que no desean (Russell, 1993a: 144). Los estudios muestran que la mayoría de las veces que las mujeres consumen pornografía lo hacen al lado de un hombre. Las feministas antipornografía, basándose en numerosos testimonios, afirman que esto significa que la mayoría de las mujeres que consumen pornografía lo hacen porque un hombre quiere que lo hagan (Senn, 1992). “A cuanta más pornografía eran expuestas las mujeres, tenían más probabilidades de ser forzadas o coaccionadas en una actividad sexual que no querían” (Senn, 1992). Cuando se enseña estos materiales a las mujeres, se sienten más obligadas a realizar actos sexuales no deseados porque tienden a creer que son actos sexuales normativos (Russell, 1993a: 144).

La pornografía no se limita a crear un clima en el cual resultan intercambiables el sexo y la violencia; amplía la gama de conductas consideradas aceptables para los hombres en la relación heterosexual, conductas que una y otra vez despojan a las mujeres de su auto-

mía, dignidad, potencial sexual, incluido el potencial de amar y ser amadas por mujeres en la reciprocidad y la integridad. (Rich, 1996: 27-28)

Los hombres también utilizan la pornografía cuando quieren abusar de menores: les hacen visualizarla para minar su resistencia y aumentar su vulnerabilidad a la violación (Russell, 1993a: 143). “La pornografía se usa más habitualmente para tratar de convencer a una mujer o menor de que se meta en ciertos actos, para legitimar los actos y para disminuir su resistencia, rechazo [...] de estos actos” (Russell, 1993a: 143).

5.7.5. La pornografía es violencia contra las mujeres que aparecen

Una idea muy relevante que desarrollaron las feministas antipornografía, fundamentalmente Dworkin, fue la de que la pornografía es violencia real contra las mujeres que aparecen en ella. La pornografía ha pasado de estar escrita o dibujada a estar grabada o fotografiada con cámaras, por lo que se necesitan mujeres reales al otro lado de estas, contra las que se ejerce una violencia real. Antiguamente, no había actos sexuales reales ni mujeres reales en la pornografía (Dworkin, 1983: 231); pero, con la llegada de la cámara, mujeres reales son reducidas a sus cuerpos, productos fotografiados o filmados para ser vendidos (Dworkin y MacKinnon, 1993: 84).

“Las primeras víctimas de la pornografía son las mujeres que aparecen” (Dworkin y MacKinnon, 1989: 42). “Mujeres reales son atadas, presionadas, colgadas, folladas, violadas en grupo, azotadas, golpeadas, y piden más. En las fotografías y películas, mujeres reales son usadas como *porneia* y mujeres reales son descritas como *porneia*” (Dworkin, 1989: 201-202). El poder, la crueldad, el sadismo y la subordinación de las mujeres en la pornografía son reales. La fuerza es real y la degradación, intrínseca al objetivo de la pornografía, es real (Dworkin, 1989: 201). Las películas e imágenes pornográficas son evidencias de crímenes políticos reales (Dworkin, 1989: xxxvii).

Así, la pornografía, en sí misma, ya es violencia contra las mujeres (contra las que aparecen en la pornografía), ejercida para el placer y la diversión masculinas. En la pornografía también se explota a niños y niñas, especialmente a niñas, contra quienes se ejerce y promueve la violencia (Dworkin, 1983: 204).

Hustler y *Playboy* muestran el bondage como método de control de las mujeres y como método de castigo, afirmando que hay que atarlas para poder violarlas más fácilmente si ellas no desean mantener relaciones sexuales (Russell, 1993b: 72). La inmovilización, en su origen, servía para que los hombres pudieran controlar a las mujeres incluso en sus movimientos (Russell, 1993b: 78). Russell (1993b: 87) analiza una imagen en que aparece una mujer atada, inmovilizada, con las piernas abiertas, acompañada de un texto que explica que esa mujer rechazó al hombre que la ha atado y que, como esa no es la función de las mujeres, él ha decidido inmovilizarla en esa postura para poder violarla. En este tipo de escenas, afirma Russell (1993b, 87-94), no es posible saber si las mujeres están siendo violadas; pero sí es posible saber que están en situaciones en que no podrían defenderse si los hombres que aparecen decidieran violarlas. Otra imagen (Russell, 1993b: 94) muestra una mujer tumbada en el suelo, desnuda, siendo lamida por un oso: su vida está siendo puesta en un riesgo real para el entretenimiento masculino.

Estoy diciendo algo que nadie debería tener que decir; que es simplemente que uno no hace a un ser humano lo que se les hace a las mujeres en la pornografía. ¿Y por qué se hacen estas cosas a las mujeres en la pornografía? Las razones que los hombres dan son estas: entretenimiento, diversión, expresión, sexo, placer sexual, y porque las mujeres lo quieren. (Dworkin, 1983: 232)

La situación que vivió Boreman en *Garganta Profunda*, permitió a las feministas antipornografía afirmar que:

*No se debe asumir que la violencia ocurre solo cuando se hace pornografía violenta. Por ejemplo, aunque mucha gente clasificaría la película *Garganta Profunda* como pornografía no violenta porque no representa la violación ni otras violencias, sabemos por los dos libros de Linda (Lovelace) Marchiano (*Ordeal*, 1980 y *Out of Bondage*, 1986), así como por su testimonio público (por ejemplo, *Public Hearings*, 1983), que esta película es de hecho un documental de su violación desde el principio hasta el final. (Russell, 1993b: 114)*

Así, la pornografía puede ser violencia contra las mujeres aunque no se estén representando actos que incluyan violencia.

Solo porque la mujer de la pantalla muestre disfrutar lo que se le está haciendo, no significa que lo esté disfrutando (es representación), pero igualmente eso se le está haciendo y esto tiene efectos literales en su cuerpo (es realidad) así como un impacto social en sus relaciones simbólicas y reales a la posición de las mujeres en la sociedad. La pornografía, en sus formas actuales, no podría existir en una sociedad donde hubiera igualdad de género. (Boyle, 2014: 217)

Dworkin y MacKinnon (1993: 80), analizan el caso de *Playboy*, fundada por Hugh Hefner en 1953. Afirman que Hefner mantiene relaciones sexuales con las mujeres que aparecen en *Playboy*: las usa y las vende. La pornografía usa mujeres reales, compra y vende a mujeres reales (Dworkin, 1983: 203). Pero, como afirman Dworkin y MacKinnon, él no las recluta: las mujeres llegan a él por medio de proxenetas menores. “La explotación sexual de las mujeres es lo que es la revista, lo que hace, lo que vende y cómo se produce” (Dworkin y MacKinnon, 1993: 80). “La pornografía está hecha por hombres que aprueban, usan, celebran y promueven la violencia contra las mujeres” (Dworkin, 1983: 204). Esto disminuye el miedo de los hombres que la consumen a la desaprobación social de otros hombres.

Diversos estudios afirman que entre el 65% y el 75% de las mujeres que aparecen en la pornografía y de las mujeres prostituidas han sido víctimas de abusos sexuales en su infancia, aunque las personas que trabajan con ellas creen que el porcentaje es más alto (Dworkin y MacKinnon, 1993: 80-81). Estas mujeres, habitualmente pobres, son captadas por proxenetas que las introducen en la industria pornográfica.

La pornografía no es solo violencia simbólica contra las mujeres. Es parte del tráfico internacional de esclavas que opera como una corporación multinacional, donde nuestros cuerpos son el producto, habitualmente conseguidos de manera forzada y siempre abusados. (Bunch, 1980: 93)

En una entrevista a Russell y Lederer (1980: 28) se les pregunta: si las mujeres eligen actuar en las películas pornográficas o ser modelos para fotografías, ¿cómo se puede decir que estén siendo abusadas y explotadas? Ellas responden, primero, que hay que considerar el efecto de la pornografía en todas las mujeres, no solo en las que aparecen en la misma; y, segundo, que no todas las modelos lo escogen: algunas no tienen otro modo de sobrevivir, otras acceden bajo coacción... Y una vez dentro, la vulnerabilidad a los abusos físicos es absoluta.

Muchas personas se engañan a sí mismas con que las mujeres que ven en las páginas de pornografía están contentas de estar haciendo ese tipo de trabajo; que las violaciones, palizas y otras formas de tortura presentadas son solo simuladas; que las mujeres en el bondage nunca son beridas o humilladas mientras posan para la cámara y nunca son agredidas antes de ser liberadas de las ataduras; y/o que las mujeres han elegido hacer ese trabajo de manera que la cuestión del daño es irrelevante [...]. Pero incluso aunque estos puntos de vista fueran correctos, esto no sería motivo para subestimar el daño causado por los mensajes misóginos expresados por estos materiales. (Russell, 1993b: 18)

Russell (1980: 303) afirma que el problema principal no es el rol de las mujeres en la pornografía. Destaca la confusión que provoca la idea de que la pornografía, como la prostitución, permite a las mujeres sobrevivir económicamente, cuando son los hombres principalmente los que se lucran con ella y los que la consumen; por tanto, los que deben ser señalados. Añade que no se puede apoyar automáticamente cualquier institución que dé dinero a las mujeres, sino que hay que considerar si esa institución está siendo destructiva para las mujeres como grupo.

El análisis de la prostitución de las feministas antipornografía siguió las mismas bases teóricas. MacKinnon consideró que la idea de que las mujeres quieren ser prostitutas responde al mismo mito del consentimiento. Una mujer puede decidir entrar en la prostitución porque necesita dinero, pero el daño físico y psicológico al que se enfrenta es tan grande que hablar de libertad de elección en este terreno es, cuanto menos, sospechoso (Bronstein, 2011: 213-214). Para las integrantes de WAP, la prostitución era muestra de la desigualdad patriarcal, una esclavitud sexual que había que abolir en la lucha por la libertad y la igualdad. Consideraban que la prostitución reducía a las mujeres a sus cuerpos, lo cual les hacía daño a ellas y a las mujeres en general, reforzando su cosificación y la violencia contra ellas. Para ello decidieron intentar introducir su posición en la ley, aunque pareciese que esto iba contra la libertad individual (Bronstein, 2011: 214).

5.8. El movimiento antipornografía como movimiento antiviolencia

El feminismo antipornografía, como teoría y como movimiento, fue un feminismo fundamentalmente antiviolencia. Considerar los orígenes del movimiento antipornografía, con sus protestas contra *Snuff* y *Black and Blue*, permite dar cuenta de que la motivación central de este feminismo fue criticar los estereotipos de género y las representaciones que unían el sexo y la violencia porque promovían, justificaban, legitimaban, naturalizaban y normalizaban la violencia sexual contra las mujeres. Cuando, en la evolución del movimiento, las feministas terminaron centrándose en

la pornografía, lo hicieron desde la misma motivación: la pornografía mostraba esos mismos estereotipos de género, así esas mismas representaciones que unían sexo y violencia, solo que de una manera más explícita. La crítica a la pornografía de estas feministas vino motivada por lo que la pornografía tenía de violencia en el sexo, no por lo que tenía de sexo en sí mismo.

Bronstein (2011: 11) considera que es importante restaurar la historia completa del movimiento feminista antipornografía. Al analizar la evolución del movimiento hacia la crítica a la pornografía, queda claro que se sus protestas se basaron en la crítica feminista radical a las diferencias de género socialmente construidas que presentan a hombres y mujeres como dos especies distintas (una pasiva y víctima de la otra, agresiva por naturaleza) y al refuerzo constante que hacían los medios de comunicación de estos estereotipos que, en último término, promovían y legitimaban la violencia contra las mujeres. Lo que ha preocupado a las feministas sobre la pornografía es cómo representa a las mujeres y a los hombres y, por tanto, qué ideas transmite sobre el género, el sexo y el poder (Boyle, 2014: 215).

En los libros, revistas y películas pornográficas, las mujeres son representadas como pasivas y servilmente dependientes de los hombres. El rol de los personajes femeninos está limitado a la provisión de servicios sexuales a los hombres. En la medida en que el placer sexual de las mujeres es representado, está subordinado al de los hombres y nunca es un fin en sí mismo como el placer sexual de los hombres. Lo que da placer a las mujeres es el uso de su cuerpo para satisfacer los deseos masculinos. Mientras la cosificación sexual de las mujeres es común a toda la pornografía, las mujeres reciben un tratamiento incluso peor en la pornografía violenta, donde los personajes femeninos son asesinados, torturados, violados en grupo, mutilados, inmovilizados, y abusados, como medio de proporcionar placer a los personajes masculinos. (Longino, 1980: 42)

Para las feministas antipornografía, el problema principal de la pornografía no era que mostrara sexo explícito, sino la conexión que establecía con la violencia sexual (Boyle, 2014: 216); el hecho de que, en palabras de Dworkin, “la pornografía es la propaganda del terrorismo sexual” (1983: 201).

El problema de la pornografía, entonces, es su retrato degradante y deshumanizador de las mujeres (y no su contenido sexual). La pornografía, por su propia naturaleza, requiere que las mujeres estén subordinadas a los hombres y sean meros instrumentos para el cumplimiento de las fantasías masculinas (Longino, 1980: 45).

“Lo que es criticable de la pornografía, entonces, es su retrato abusivo y degradante de las mujeres y de la sexualidad femenina, no su contenido sexual o el hecho de que sea un contenido sexual explícito” (Russell, 1993b: 5). Este hecho es de especial importancia porque, como va a analizarse a continuación, el debate sobre la pornografía ha sido redefinido por los grupos propornografía como si fuera un debate sobre sexo, y no sobre violencia, en que estos grupos se han autodenominado “prosexo” y han denominado a las feministas antipornografía “antisexo” (Assiter y Carol, 1993). Esta autodenominación genera una dicotomía falsa: al nacer como oposición al movimiento

antipornografía y autodenominarse “prosexo”, se genera la idea de que el feminismo antipornografía era “antisexo”; acusación que no solo utilizaron desde los grupos pro-pornografía en aquel momento, sino que todavía se utiliza contra quienes coinciden con las ideas analizadas en este capítulo. Denominar al feminismo antipornografía “antisexo” es, tal y como se ha analizado, una mala interpretación del mismo.

Al estudiar con detenimiento la teoría y el movimiento antipornografía, se constata que sus esfuerzos por erradicar los estereotipos de género, las imágenes de violencia sexual de los medios de comunicación y la pornografía iban enfocados al objetivo final de acabar con las violaciones, el acoso sexual y otras formas de violencia sexual contra las mujeres (Bronstein, 2011: 11). Acabar con la violencia sexual y con las presiones impuestas sobre las mujeres a raíz de la revolución sexual permitiría a las mujeres disfrutar de su derecho a una sexualidad libre de violencia e imposiciones patriarcales. Como argumentó MacKinnon, la violencia contra las mujeres en el sexo se ha normalizado e invisibilizado, y está incluida en muchas de las manifestaciones de la sexualidad que los hombres comprenden como sexo, y no como violencia. Lo que hizo el movimiento antipornografía fue señalar esa violencia, analizando cómo se invisibiliza, normaliza y justifica por medio de la pornografía, para poder generar estrategias que permitieran acabar con ella.

La pornografía es la propaganda de la misoginia. Para disipar su poder, debemos descubrir y reevaluar no solo la pornografía, sino también la cultura que refuerza. La batalla contra la pornografía es un proceso de reeducación cuyo resultado final tiene que ser un cambio esencial en nuestras costumbres culturales. Como mujeres debemos destruir la imagen pornográfica para ser vistas y tratadas como seres humanos completos. (LaBelle, 1980: 178)

La propia MacKinnon (1995: 261) afirma que es comprensible que se critique al movimiento antipornografía acusándolo de ser antisexual si se considera que ciertos tipos de violencia contra las mujeres son simplemente sexo. Desde la mirada que afirma que esa violencia normalizada contra las mujeres en el sexo no es violencia, sino simplemente sexo, se puede decir que las feministas antipornografía eran “antisexo”. Pero esa perspectiva, en tanto que acepta que esa violencia normalizada en el sexo no es violencia, sino solo sexo, defiende un sexo que incluye violencia contra las mujeres. Efectivamente, las feministas antipornografía estaban en contra de un sexo en que se había normalizado la violencia contra las mujeres, pasando a considerarse esa violencia simplemente sexo; estaban en contra de ese tipo de sexo precisamente porque incluía y normalizaba esa violencia. Estaban en contra de ese tipo de sexo porque luchaban por un sexo en que la violencia contra las mujeres estuviera radicalmente ausente, y estaban en contra de la pornografía porque erotizaba ese sexo en que se normalizaba la violencia contra las mujeres. La pornografía era, en palabras de MacKinnon:

[...] sexo forzado sobre mujeres de carne y hueso para poder venderlo por dinero y obligar a otras mujeres de carne y hueso; cuerpos de mujer manejados y mutilados y violados y convertidos en cosas que se dañan y se obtienen y se usan, y esto presentado como naturaleza de la mujer; la coacción visible y la coacción que se ha hecho invisible; esto y más constituyen la base de la preocupación feminista por la pornografía. (MacKinnon, 1995: 351)

Por mucho que posteriormente se haya acusado a las feministas antipornografía de estar en contra del sexo⁴⁷, una de las perores acusaciones posibles en el contexto posterior a la revolución sexual, la crítica feminista a la pornografía no fue por lo que la pornografía tenía de sexo, sino por sus relaciones con la violencia contra las mujeres. El movimiento antipornografía es profundamente antiviolencia, y profundamente prosexo: *pro-un-sexo* libre de violencia.

La objeción feminista a la pornografía está basada en nuestra creencia de que la pornografía representa el odio a las mujeres, de que el propósito de la pornografía es humillar, degradar y deshumanizar el cuerpo de las mujeres para el propósito de la estimulación erótica y el placer. Nosotras nos oponemos inalterablemente a la presentación del cuerpo femenino siendo desnudado inmovilizado, violado, torturado, mutilado y asesinado en nombre del entretenimiento comercial y la libertad de expresión. (Brownmiller, 1980: 254)

⁴⁷ Descalificaciones como “mojigatas” y “puritanas” siguen escuchándose en este debate, lo que da paso a la mala interpretación del feminismo antipornografía que lo equipara con posturas católicas o conservadoras.

CAPÍTULO 6

Los enfrentamientos de las Guerras del porno y el origen de la teoría queer

6.1. La “revolución sexual” lésbica: la erotización de la desigualdad de poder en el lesbianismo

Las feministas radicales, al poner en el centro el análisis de la violencia sexual, se centraron en cómo se había reproducido el patriarcado en el terreno de la sexualidad. Esto les permitió desafiar, desde el lesbianismo político y desde el feminismo anti-pornografía, dos “códigos morales sexuales muy arraigados: el código heterosexual, y el código pornográfico y prostitucional – es decir, la normativa que sostiene que los hombres tienen derecho a satisfacer su deseo sexual por medio del acceso a los cuerpos de las mujeres” (Favaro y De Miguel, 2016). Ambos códigos eran parte de la reproducción de la opresión de las mujeres, tanto a nivel simbólico como a nivel material (Favaro y De Miguel, 2016).

Durante la década de 1970, la comunidad lésbica estaba fuertemente unida en torno al feminismo radical y al proyecto del lesbianismo político. Las lesbianas políticas consideraban que la heterosexualidad era un pilar fundamental para el patriarcado, una de sus instituciones políticas básicas, dado que en las relaciones heterosexuales los varones obtenían gran parte de sus privilegios. Afirmaron que la heterosexualidad no es la orientación naturalmente mayoritaria, sino que existen diversas presiones que llevan a las mujeres a la heterosexualidad. Siguiendo la corriente teórica del feminismo radical, analizaron en profundidad cómo la sexualidad masculina se había construido como una forma de dominación, cómo el coito heterosexual era una parte fundamental de la reproducción de la opresión femenina y cómo se enseñaba a las mujeres a connotar eróticamente su propia subordinación.

Las lesbianas políticas consideraban que el lesbianismo era, en primer lugar, una estrategia política de lucha contra el patriarcado pues, al no establecer relaciones con los hombres, no reproducían los privilegios que estas relaciones les otorgaban. Si todas las mujeres elegían esta posición política, el patriarcado se vería seriamente amenazado.

Las lesbianas políticas consideraron que el lesbianismo era, en segundo lugar, una posición política de resistencia a la heterosexualidad (que, según las lesbianas políticas, oprime necesariamente a las mujeres) y, por tanto, una opción positiva para las mujeres: el lesbianismo ofrecía a las mujeres la posibilidad revolucionaria de establecer vínculos afectivo-sexuales sin jerarquías, algo que no podía ocurrir en la heterosexualidad.

Desde esta perspectiva, reivindicaron el lesbianismo como una posibilidad positiva para cualquier mujer que permitía construir, tanto en la sexualidad como en otros terrenos, relaciones que no hubiera desigualdad de poder. Las lesbianas políticas rechazaron firmemente la desigualdad de poder en las relaciones lésbicas. Esta visión del lesbianismo de las lesbianas políticas es una visión opuesta a la que había dado la sexología.

En la década de 1980 hubo una revolución sexual lésbica y tuvo lugar una profunda polémica sobre el significado del lesbianismo. En esta polémica se enfrentaron la definición de lesbianismo del feminismo lesbiano y la de la sexología, basada en una supuesta “diferencia sexual”. A raíz de esta revolución y de esta polémica, en la década de 1980, muchas lesbianas reivindicaron la visión del lesbianismo que ofrecía la sexología. Esto les llevó a unirse a la política y a las prioridades desarrolladas por el movimiento gay que, como ha sido estudiado, entraba en contradicción con las ideas del feminismo lesbiano (Jeffreys, 1996: 12-14). De esta perspectiva nació la que más adelante sería denominada teoría *queer*. A raíz de esta polémica, la comunidad lesbiana quedó fragmentada. Esta división, fundamental en las Guerras del porno, continúa en la actualidad.

6.1.1. El lesbianismo según la sexología

La definición sexológica del lesbianismo se basa en la categoría de diferencia sexual. Esta definición se desarrolló a finales del siglo XIX⁴⁸, cuando apareció la idea de que la “lesbiana” era un tipo esencialmente diferente de mujer. Los sexólogos consideraron el lesbianismo como uno de los comportamientos sexuales que se desviaban de la norma sexual, entre los que incluyeron la homosexualidad masculina, la pedofilia, la transexualidad y el fetichismo. Esta política de la diferencia sexual, que agrupa a diversos colectivos que se apartan de la norma, se recuperará, como será analizado más adelante, en los textos fundacionales de la teoría *queer* (Jeffreys, 1996: 26); en concreto, en “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, capítulo escrito por Rubin (1989) en la obra *Placer y peligro*.

¿Cuáles son las características del lesbianismo según la sexología? En primer lugar, la sexología atribuye al lesbianismo, al igual que a la homosexualidad masculina, un origen innato. Esta idea permitió a los hombres gays reivindicar el fin de su discriminación con el argumento de que ellos nacían así, de que no podían hacer nada para evitarlo, y de que no debían ser castigados por algo de lo que no eran culpables; argumento que, como ha sido estudiado, fue criticado por las lesbianas políticas. Los varones gays “no tienen necesidad de luchar contra su condición sexual de clase” (Jeffreys, 1996: 47); las mujeres lesbianas, sí. La segunda característica que la sexología atribuyó al lesbianismo está íntimamente relacionada con esta última observación: la sexología presentaba a la lesbiana como una mujer con actitudes feministas, de autoafirmación e independencia.

⁴⁸ Como afirman diversas historiadoras lesbianas y feministas, como Faderman o Smith-Rosenberg, al igual que la idea de que el hombre homosexual es un tipo esencialmente distinto de persona fue desarrollada en el siglo XIX (Foucault, 1998: 28), la idea de que la lesbiana es un tipo esencialmente distinto de mujer no se desarrolló hasta finales del siglo XIX, con el auge de la sexología. Previamente, se consideraba que cualquier persona podía tener prácticas homosexuales sin que esas prácticas dijese nada sobre la “esencia” de esa persona.

Así, en 1890, muchas mujeres que tenían estas actitudes fueron acusadas de “invertidas”. La acusación de lesbiana se convirtió en un castigo social para las mujeres que no se adaptaban a los roles femeninos tradicionales y para las mujeres feministas. Los sexólogos asociaron el lesbianismo con el feminismo y usaron la etiqueta de lesbiana para atacar a las mujeres feministas.

La tercera característica que la sexología atribuyó al lesbianismo fue la de que los roles masculino y femenino eran parte intrínseca de las relaciones lésbicas. Los sexólogos confirmaron la existencia de dos tipos de mujeres homosexuales: “por una parte, estaban las invertidas ‘congénitas’, de orientación masculina, y por otra, las ‘seudolesbianas’, que podrían haber sido heterosexuales de no haber sucumbido a las artimañas de la verdadera invertida” (Jeffreys, 1996: 31). Esta división entre lesbianas masculinas o “de nacimiento”, y femeninas o “convertidas” son el origen de los roles *butch* y *femme*.

En la década de 1980, muchas lesbianas recuperaron la definición del lesbianismo de la sexología, rompiendo con el lesbianismo político de la década de 1970. Si bien algunas historiadoras lesbianas y feministas como Faderman y Smith-Rosenberg consideran que la influencia de la sexología fue nociva porque estigmatizó las amistades pasionales entre mujeres, socavando la fuerza del feminismo y dañando al lesbianismo, otras historiadoras como Newton y algunos historiadores gays como Weeks sostienen que las categorías de la sexología fueron positivas porque ofrecieron un modelo identitario en torno al cual fue posible organizarse para reclamar derechos. Como ha sido analizado, para los varones gays, adaptarse al modelo de la sexología podía ser una estrategia política adecuada; pero, según las lesbianas políticas, esta estrategia despolitizaba el lesbianismo.

6.1.2. La “revolución sexual” lésbica de la década de 1980 y la “industria del sexo” lésbico

En la década de 1980 tuvo lugar la “revolución sexual” lesbiana. De manera similar a lo que sucedió en la etapa conocida como “revolución sexual”, la “revolución sexual” lesbiana, afirma Jeffreys (1996: 50), trajo consecuencias negativas para las lesbianas. La sexualidad lésbica había conseguido quedar al margen de la industria de la explotación sexual que se había ido desarrollando desde la década de 1970. En la década de 1980, a raíz de esta revolución sexual lesbiana, apareció la “industria del sexo lesbiano” (Jeffreys, 1996: 50). Esta industria incluía terapias sexuales, *sex shops*, pornografía para lesbianas, prostitución para lesbianas... Para que esta industria fuera lucrativa, y las lesbianas se convirtieran en consumidoras de productos y de mujeres convertidas en productos en la pornografía y la prostitución, era necesario conseguir que la sexualidad lésbica se adaptara al modelo de sexualidad que había hecho que la industria de la explotación sexual triunfara, en su versión heterosexual, entre los hombres: una sexualidad que cosificara a las mujeres, que connotase eróticamente la desigualdad de poder y la sumisión de las mujeres. Esta era la única manera de que las lesbianas consumieran lo que la industria quería venderles.

¿En qué consistió, en concreto, esta supuesta revolución sexual lésbica?

6.1.2.1. La introducción de la connotación erótica de la desigualdad de poder en el lesbianismo

Las lesbianas “no estaban sujetas al poderoso control sexual de la supremacía masculina que determinaba la configuración del placer sexual. No siempre se dedicaban a connotar eróticamente su propia subordinación, constituyendo así un peligro potencial para el sistema sexual del heteropatriarcado” (Jeffreys, 1996: 50).

Jeffreys (1996: 91) relata que, a raíz de la “revolución sexual” lésbica, se introdujo en las relaciones entre mujeres ese deseo al que Jeffreys denomina “deseo heterosexual”, es decir, la connotación erótica de la desigualdad de poder. Quienes acogieron este “deseo heterosexual” afirmaron que “la exaltación erótica del dominio y de la sumisión es inofensiva, privada, personal e individual” (Jeffreys, 1996: 60); ahora bien, “el interés que manifiesta la sexología por la entrega sexual de las mujeres demuestra la relevancia política de los sentimientos sexuales” (Jeffreys, 1996: 60). Los sexólogos han considerado que la aceptación voluntaria de la sumisión sexual debilitaba la posición de las mujeres tanto en lo personal como en lo político. En la revolución sexual lesbiana, desde la sexología, se intentó hacer lo mismo que se había hecho con las mujeres heterosexuales: enseñarlas a connotar eróticamente la desigualdad de poder y su propia subordinación. Un análisis político feminista radical de la sexualidad y de la construcción del deseo sexual no puede pasar por alto que hay y ha habido un gran interés en que las mujeres aprendiesen a sentir placer en la entrega y la sumisión en las relaciones sexuales. La “industria del sexo” lésbico colaboró en esta tarea, mostrando las prácticas que erotizaban la desigualdad de poder como transgresoras. Finalmente, se introdujo la connotación erótica del desequilibrio de poder en las relaciones entre mujeres (Jeffreys, 1996: 49-50).

Para Jeffreys, el hecho de que esas diferencias de poder se dieran entre mujeres no las hacía menos dañinas. El “deseo homosexual” o connotación erótica de la igualdad es, para las lesbianas políticas, lo verdaderamente revolucionario, dado que la liberación de las mujeres no será posible mientras su subordinación siga considerándose algo sexy.

Un factor necesario para introducir la erotización de la desigualdad de poder en la sexualidad lésbica fue despolítizar el sexo; es decir, anular el análisis feminista radical de la sexualidad y la crítica a la desigualdad de poder que la atraviesa según la plantearon feministas radicales y lesbianas políticas. La “revolución sexual” lésbica generó un enorme rechazo hacia el análisis político de la sexualidad y de la construcción del deseo sexual. En lo relativo al terreno de la sexualidad, muchas lesbianas que habían sido feministas adoptaron un liberalismo profundo; y quienes continuaron con la línea de análisis de las radicales, analizando desde una perspectiva política la sexualidad y las nuevas situaciones que ofrecía la “industria del sexo” a las lesbianas, fueron tachadas de reprimidas y represoras, de erotóforas y “antisexo”. En palabras de Jeffreys: “la práctica sexual es el único caso en el que el análisis político es tildado normalmente de moralista” (1996: 52); “el sexo se sigue considerando un asunto privado, individual y consensuado, un tabú para el análisis político” (1996: 54).

Las feministas están de acuerdo en el carácter político de la violencia sexual que ejercen los varones contra las mujeres; la mayoría también están de acuerdo en que la heterosexualidad tiene una función política. Ambas herramientas del patriarcado se basan en la connotación erótica de la desigualdad de poder o “deseo heterosexual”. La crítica a la desigualdad de poder y a su erotización no puede limitarse a la violencia sexual masculina. Si la sexualidad es política, las prácticas que reproduzcan la desigualdad de poder, la cosificación de las mujeres o la erotización de su subordinación no pueden considerarse inocuas (Jeffreys, 1996: 60).

6.1.2.2. La terapia sexual lesbiana

Los cambios que trajo la “revolución sexual” lésbica se introdujeron en las relaciones cotidianas entre mujeres, en parte, de la mano de las terapeutas sexuales. La terapia sexual lésbica, componente fundamental de la “industria del sexo” para lesbianas, colaboró en la creación de la nueva política sexual lesbiana. Las terapeutas sexuales tomaron como modelo la sexualidad heterosexual y trataron de construir un tipo de sexualidad lésbica que se asemejaba en gran medida a la sexualidad heterosexual (Jeffreys, 1996: 97); un tipo de sexualidad en que se erotizaban las diferencias de poder, el dominio, la sumisión y la cosificación de las mujeres.

Los sexólogos, durante la etapa conocida como “revolución sexual”, afirmaron que las mujeres heterosexuales daban menos importancia al sexo (en concreto, al coito) de la que deberían. En las terapias sexuales lésbicas se introdujo la misma idea: que la práctica sexual era necesaria para la salud y que las lesbianas le daban menos importancia de la que deberían darle. Es relevante pararse a pensar en el concepto de “necesidad” sexual que tantas veces se ha empleado a lo largo de la historia para acusar a las mujeres de tener problemas con la sexualidad. Las terapeutas sexuales lésbicas se habían formado en los mismos centros que los terapeutas sexuales heterosexuales que pretendían hacer que las mujeres heterosexuales aprendieran a connotar eróticamente su propia subordinación, a encontrar placer en su sumisión sexual a un varón.

Todos los profesionales de la terapia sexual participan de la idea de que el sexo no debe someterse a un análisis político. En su opinión, la práctica sexual es una cuestión totalmente individual y privada, sin relación alguna con el mundo más allá de la alcoba. La importancia vital de esta idea para la sexología machista resulta obvia. La actual construcción del sexo sirve a los intereses de los varones y cualquier cuestionamiento pone estos intereses en peligro. (Jeffreys, 1996: 98-99)

En estas terapias sexuales lésbicas se consideraba que el sexo no debía estar sometido a un análisis político y que no era conveniente que las lesbianas analizaran qué las excitaba o se preguntasen por qué eso las excitaba. Las prácticas sexuales fueron comprendidas como algo individual y privado y volvieron a descontextualizarse, como si no tuvieran relación con el contexto social y las estructuras de desigualdad. “A quienes pensamos que el sexo debe someterse a un análisis feminista riguroso, como cualquier otro campo de actividad humana, se nos considera enemigas del sexo y hasta de la propia liberación lesbiana” (Jeffreys, 1996: 99).

6.1.2.2.1. La acusación de “erotofobia”

“En la actualidad, la palabra ‘erotofobia’ se ha convertido en un término genérico para señalar la disconformidad de una mujer con cualquier tipo de actividad sexual” (Jeffreys, 1996: 103). Este nuevo término sería el equivalente al de frigidez o inhibición, empleado por los sexólogos varones en referencia a las mujeres heterosexuales. Con la creación de esta nueva “patología”, se estigmatiza la actitud de una mujer consistente en no desear una práctica sexual y, desde esa estigmatización o patologización, se justifica la presión para que esa ausencia de deseo hacia una práctica cambie. La solución recomendada para la erotofobia es precisamente realizar esa práctica que no se desea (Jeffreys, 1996: 103). El objetivo del término erotofobia es “minar la oposición a una práctica sexual no deseada” (Jeffreys, 1996: 103). Así, se considera que acceder a prácticas sexuales no deseadas es un beneficio para la relación (Jeffreys, 1996: 104). Una vez más, el derecho humano de las mujeres a decir “no” a una proposición sexual es negado, en este caso estigmatizando o patologizando a las mujeres que lo hacen.

Desde esta perspectiva, cuando una mujer no quería realizar una práctica sexual, en lugar de aceptarlo y respetar su derecho humano a no realizar prácticas sexuales no deseadas, se decía que esa mujer tenía un problema de erotofobia que debía ser solucionado; es decir, que si no quería realizar esa práctica era porque tenía un problema y que había que modificar su comportamiento para solucionar ese problema y que ella accediese a realizar esa práctica que no deseaba. Esta patologización de la negación de una mujer a realizar una práctica sexual no deseada va en contra de uno de los principios básicos del feminismo: el derecho de las mujeres a poner límites al acceso sexual de otros a sus cuerpos.

Desde la terapia sexual lésbica se criticaba el lesbianismo político: como las lesbianas políticas criticaban la erotización de la desigualdad de poder en las prácticas sexuales, se las acusaba de causar erotofobia en las mujeres. Las terapeutas sexuales lesbianas afirmaron que el feminismo lésbico estaba desexualizando el lesbianismo. Desde la perspectiva de la “revolución sexual” lésbica, que afirmaba que la desigualdad de poder era necesaria para la excitación sexual, la crítica política a esa desigualdad de poder se consideraba “antisexo”, y no, como realmente era, “antidesigualdad” en el sexo.

6.1.2.3. Los roles *butch* y *femme*

La construcción del denominado por Jeffreys “deseo heterosexual” se basa en la idea de que la igualdad no puede ser excitante (Jeffreys, 1996: 102); en la “revolución sexual” lésbica se asumió que la desigualdad de poder era necesaria para despertar el deseo sexual. Ahora bien: como las lesbianas no pertenecen a diferentes clases sexuales, para crear esta desigualdad de poder y erotizarla fue necesario hacer uso de los roles *butch* y *femme*. Se asumió, como había afirmado la sexología, que todas las lesbianas eran o *butch* o *femme* de manera identitaria y que era necesario que cada lesbiana descubriese de qué tipo era y se aceptara a sí misma.

Así, de la mano de la “revolución sexual” lésbica, se asumieron los principios sexológicos que afirmaban que había “invertidas congénitas”, las “verdaderas” lesbianas, que eran masculinas, y “seudolesbianas”, que eran femeninas y que podían haber

sido heterosexuales en otro momento de su vida y haber sido “contagiadas” por las “verdaderas invertidas”. De esta clasificación nacen los roles *butch* y *femme*: *butch* sería la lesbiana masculina que, en la relación, tiene la posición que tendría un hombre en una relación heterosexual, la posición masculina, la posición de poder; *femme* sería la lesbiana femenina que, en la relación, tiene la posición que tendría siendo mujer en una relación heterosexual. Así, se reproducen los roles heterosexuales establecidos por el patriarcado para hombres y mujeres, con la diferencia de que, en este caso, en el lugar del hombre está una lesbiana *butch*. El funcionamiento de estas categorías implica que, en las relaciones lésbicas, se empareja una lesbiana *butch* con una lesbiana *femme*.

Una lesbiana butch es una lesbiana que encarna, social y privadamente, el rol masculino, y su aspecto, su indumentaria, su forma de comportarse, etcétera, son percibidas como masculinas. Una lesbiana femme es lo contrario: una lesbiana femenina, el contrapunto de una buch [...]. Son categorías que, al amparo de la posmodernidad y de la teoría y el activismo queer, vienen a reinterpretar a política de dos géneros sobre la que se asienta el heteropatriarcado y a la que siempre nos hemos opuesto las feministas lesbianas. (Gimeno, 2007: 265)

Si el lesbianismo es algo innato, y todas las lesbianas son *butch* o *femme* también de manera innata, la conclusión es que los juegos de roles son una parte ineludible de las relaciones lésbicas.

Las feministas lesbianas de la década de 1970 se opusieron a este modelo de lesbianismo: en primer lugar, porque encasillaba a las mujeres lesbianas en uno de estos dos estereotipos; en segundo lugar, porque consideraron que este esquema seguía reproduciendo las relaciones de poder que se establecen en el patriarcado en las relaciones heterosexuales asignando a una de las lesbianas el papel masculino y a otra el papel femenino. Si bien la crítica feminista a estos roles estereotipados había sido una parte imprescindible del feminismo lesbiano de la década de 1970, en las décadas de 1980 y 1990 algunas lesbianas volvieron a abrazar estos estereotipos sexológicos.

6.1.2.4. La introducción de la cosificación de las mujeres en la sexualidad lesbiana

La cosificación es uno de los mecanismos principales por los cuales se reproduce la desigualdad y la violencia contra las mujeres en el terreno de la sexualidad. En palabras de Jeffreys, la cosificación es “una forma de sexualidad que constituye la base del abuso y de la explotación sexual” (1996: 110). La industria de la explotación sexual, en lo relativo a la pornografía y la prostitución, parte de la cosificación de las mujeres, a las que convierte en objetos de consumo para el placer de los hombres. Para que la industria de la explotación sexual funcionase con las lesbianas, estas tenían que aprender a cosificar a otras mujeres.

Dado que la sexualidad es una construcción social, las mujeres pueden aprender a cosificar. Por otra parte, que las mujeres cosificasen eficazmente a los varones resultaría imposible, ya que en un sistema heterosexual el atractivo de los varones reside precisamente en su poder y en su condición de clase dominante. (Jeffreys, 1996: 80)

En un sistema de supremacía masculina, no es posible cosificar a los varones, dado que su posición implica precisamente la imposibilidad de ser cosificados: solo es posible cosificar al grupo dominado (Jeffreys, 1996: 81). Ahora bien: las mujeres pueden aprender a cosificar a otras mujeres sin que esto suponga una amenaza para el sistema de supremacía masculina.

Durante mucho tiempo las feministas han criticado la pornografía masculina por cosificar a las mujeres, es decir, por convertirlas en objetos de consumo para los varones. Estas aprenden a considerar a las mujeres como meros objetos que sirven para la escenificación de sus fantasías. Los varones pueden cosificar a las mujeres porque estas constituyen la clase subordinada y viven en un estado de subordinación, convirtiéndose así en las víctimas de la pornografía y de la prostitución, de la violación y de los abusos sexuales. En el ejercicio de la cosificación los miembros de la clase opresora consiguen desestimar cualquier elemento de la común condición humana que los une a sus víctimas y que podría llevarlos a identificarse con ellas. (Jeffreys, 1996: 108)

La industria de la explotación sexual para lesbianas trató de construir una sexualidad lésbica que cosificase a las mujeres. En las terapias sexuales, se recomendó a las lesbianas ver pornografía y desarrollar fantasías que, posteriormente, representarían con sus amantes, tal y como las feministas antipornografía afirmaron que hacen los hombres. En opinión de las lesbianas políticas, una sexualidad que cosifica a las mujeres no puede ser considerada revolucionaria.

A mi modo de ver, cualquier intento de sanear la industria sexual lesbiana está abocado al fracaso. Seguramente es correcto el análisis feminista que califica el trato de las mujeres como objetos sexuales de abuso de poder. Nuestra dignidad y nuestro orgullo como lesbianas exigen la transformación de la sexualidad, con el fin de reconciliar la práctica sexual con una vida lesbiana ética. (Jeffreys, 1996: 84)

También se animó a las lesbianas a separar la sexualidad de la emocionalidad (Jeffreys, 1996: 110) para que no establecieran vínculos con las mujeres con quienes tuvieran relaciones sexuales esporádicas, colaborando con que pudieran cosificarlas. En la “revolución sexual” lesbiana se afirmó que las lesbianas eran sexualmente deficientes comparadas con los varones, ya fueran gays o heterosexuales (Jeffreys, 1996: 111).

6.1.2.5. La pornografía para lesbianas

La entrada del lesbianismo en la industria de la explotación sexual fue paulatina. En Estados Unidos, en primer lugar, apareció la pornografía lésbica, que fomentaba la capacidad de las mujeres de cosificar a otras mujeres. Después, se comercializaron juguetes sexuales para lesbianas, que se vendían en sex shops. Las nuevas revistas pornográficas para lesbianas contenían anuncios de líneas telefónicas para que estas mantuvieran conversaciones con prostitutas lesbianas, anuncios de estriptis para lesbianas y de prostitución para lesbianas...

Hay que crear nuevas necesidades nunca imaginadas por las mujeres, para poder vender estos artículos. Y entretanto se construye una nueva sexualidad lesbiana. Ésta es casualmente una fiel copia de los preceptos de los pornógrafos masculinos y de los fundadores de la sexología. No se parece a la tradicional práctica sexual lesbiana ni a una visión de diferentes posibilidades revolucionarias. (Jeffreys, 1996: 69)

La pornografía para mujeres lesbianas se basaba, al igual que la hecha para hombres heterosexuales, en erotizar la desigualdad de poder; la diferencia es que, en el primer caso, las relaciones de poder se daban entre mujeres. Las defensoras de esta pornografía afirmaban que había habido un cambio novedoso e importante: la presentación de las mujeres como “lascivas, calientes y agresivas en lugar de pasivas y sumisas” (Jeffreys, 1996: 63).

En la nueva erótica las mujeres pueden elegir entre dos papeles: pueden asumir el lugar de los varones y dejarse excitar por la cosificación, la fetichización y la humillación de otras mujeres; o pueden adoptar los viejos papeles sumisos, igualmente disponibles en esta erótica. De manera que las mujeres pueden elegir si dejarse excitar por el papel dominante o por el sumiso en su relación con otra mujer. (Jeffreys, 1996: 63-64)

Smith (1988), autora británica de erótica, afirma:

La pornografía para lesbianas es excepcional por presuponer una mirada femenina e incluso lesbiana. Presupone una sexualidad femenina activa. Preconiza el goce sexual soberano de la mujer. Si bien continúa presentando a las mujeres como objetos, lo hace a través de los ojos y para los ojos de otras mujeres como sujetos. Adopta imágenes estereotipadas, subvirtiéndolas por completo tanto en su intención como en su contexto, a veces con un toque de humor. La pornografía para lesbianas nos retrata al menos tal y como somos, en todo el espectro de nuestro ser mujeres: fuertes, sexualmente exigentes y realizadas, activas, pasivas y siempre afirmativas.

Aunque se afirme que esto es revolucionario porque permite a las mujeres encarnar roles tradicionalmente reservados para los varones, lo que no es revolucionario es la cosificación de las mujeres y su conversión en objetos y productos sexuales, ni la presentación de la desigualdad de poder entre lo masculino y lo femenino como una desigualdad erótica. “El sexo como representación, el sexo en público, el sexo para excitar a un público: todo eso son formas propias de la industria del sexo. Ha sido siempre el papel histórico de las mujeres. No es una revolución” (Jeffreys, 1996: 92).

Las teóricas feministas antipornografía han luchado activamente contra la cosificación a través de la pornografía. Según nuestra argumentación, esta cosificación somete a la persona cosificada, y construye y refuerza una sexualidad de dominio y de sumisión, sobre todo de las mujeres. En opinión de las feministas antipornografía, la cosificación representa el mecanismo fundamental en que se basa la violencia sexual masculina. (Jeffreys, 1996: 64)

6.1.3. Las consecuencias de la “revolución sexual” lésbica

La “revolución sexual” lésbica transformó la sexualidad de muchas lesbianas: si bien las lesbianas políticas habían reivindicado la sexualidad lésbica como revolucionaria precisamente porque permitía escapar de las diferencias de poder propias de la sexualidad heterosexual, ahora se pretendía que la configuración del placer sexual lésbico siguiera los patrones que eran propios de la heterosexualidad; es decir, los basados en la connotación erótica de las relaciones de dominio y de sumisión, de las diferencias de poder. El potencial revolucionario del lesbianismo, consistente en erotizar el “deseo homosexual” (Jeffreys, 1996), en erotizar las relaciones de igualdad, quedaba desactivado al integrar el “deseo heterosexual” o la connotación erótica de la desigualdad de poder en las relaciones lésbicas. “La revolución sexual lesbiana no nace del espacio independiente que las feministas lesbianas han intentado crear desde principios de los 70. Está impregnada de la misoginia propia de los anticuados valores patriarcales” (Jeffreys, 1996: 98).

La “revolución sexual” que ha sido estudiado previamente fue narrada por los grandes autores masculinos como una etapa en que se amplió la libertad sexual; fueron las feministas radicales quienes señalaron que esa supuesta revolución sexual no solo no había traído libertad a las mujeres, sino que había traído nuevas formas de opresión, pues no había sido una revolución sexual feminista. De modo paralelo, la interpretación de la “revolución sexual” lésbica que hacen los estudios lesbianos-y-gays⁴⁹ la presenta como una revolución que trajo mayor libertad sexual para las lesbianas; fueron las lesbianas políticas las que, manteniendo la perspectiva feminista radical y su análisis político de la sexualidad, afirmaron que esta supuesta revolución sexual no estaba siendo positiva para las mujeres lesbianas, que era un ajuste de cuentas del patriarcado que pretendía desactivar el potencial revolucionario del lesbianismo haciendo que este se adaptara a patrones heterosexuales. Según Jeffreys, a raíz de esta supuesta revolución sexual lésbica, “la lucha política de las lesbianas se desvía hacia una falsa liberación que, a mi modo de ver, resultará tan engañosa para las lesbianas como lo fue la libertad sexual de los sesenta y setenta para las mujeres heterosexuales” (1996: 51).

La interpretación de esta “revolución sexual” lésbica hecha por los estudios lesbianos-y-gays, empleó el lenguaje del liberalismo y el argumentario individualista de la libertad de elección. Todas las nuevas posibilidades que el mercado ofreció a las lesbianas, desde dildos hasta pornografía y prostitución, se presentaron como fuentes de placer y diversión que las lesbianas podían elegir libremente y se afirmó que, si el mercado se las ofrecía y ellas podían elegir las, era porque había habido una liberación sexual: ahora las mujeres lesbianas tenían más opciones. Desde la perspectiva lesbiana-y-gay se dijo que estas novedosas posibilidades para el placer y la diversión de las lesbianas eran positivas y que cada una, a nivel individual, era libre de elegir lo que quería

⁴⁹ Jeffreys utiliza este término para designar una corriente teórica que no hace distinción entre las mujeres lesbianas y los varones gays; es decir, que no incluye la perspectiva de género propia del feminismo. Esta corriente clude “los hallazgos feministas respecto de las distintas clases sexuales de mujeres y hombres, homogeneizando la experiencia de ambas, con el fin de crear una teoría gay universal donde la condición específica de las lesbianas queda oculta” (Jeffreys, 1996: 51).

y lo que no quería hacer. Así, se interpretó que la introducción de las lesbianas en dicho mercado había supuesto una liberación sexual para ellas, dado que este les ofrecía nuevas opciones y alternativas, pero no se analizaba a costa de quienes aparecían estas alternativas ni qué consecuencias políticas tenían. “El lenguaje liberal se ha utilizado en defensa de todos los recientes acontecimientos de la revolución sexual lesbiana. Las palabras clave son ‘consentimiento’ y ‘libre elección’” (Jeffreys, 1996: 84). La ideología liberal sacó el lesbianismo del terreno político y lo volvió a introducir en lo personal y estrictamente privado.

Desde el lesbianismo político se mantuvo la posición estudiada: se criticaron los intentos de esta supuesta revolución sexual lesbiana de volver a conceptualizar la sexualidad como algo individual y privado en que las relaciones de poder eran consideradas inocuas y eran erotizadas. Este análisis político de la sexualidad se criticó desde la retórica del liberalismo, desde la cual se tachó a las lesbianas políticas de reprimidas y represoras.

6.2. Los primeros enfrentamientos de las Guerras del Porno

6.2.1. El enfrentamiento sobre el BDSM entre WAVPM y Samois

Los choques entre WAVPM y los grupos de lesbianas practicantes de BDSM a finales de la década de 1970 fueron la primera anticipación de las Guerras del Porno.

Las lesbianas políticas, partiendo del análisis de la violencia sexual del feminismo radical, plantearon que la sexualidad de los hombres se había construido como una forma de dominación y reivindicaron una sexualidad que se alejase de la construcción de la sexualidad masculina y del esquema de la sexualidad patriarcal. Este esquema consistía, principalmente, en erotizar la desigualdad de poder: era el esquema de la dominación masculina y la sumisión femenina. Las lesbianas políticas hicieron un análisis político de la sexualidad y una crítica profunda a la erotización de la desigualdad de poder, a la cosificación y a la subordinación de las mujeres en este ámbito.

Desde la perspectiva del lesbianismo político, parte del potencial revolucionario del lesbianismo reside en que se practica entre mujeres, por lo que no incluye las diferencias de poder existentes en el patriarcado entre hombres y mujeres. El lesbianismo ofrecía a las mujeres la posibilidad de rechazar la heterosexualidad, que siempre implicaba su propia subordinación, y la posibilidad de establecer relaciones en condiciones de igualdad. Las lesbianas políticas propusieron crear relaciones en que no se dieran las desigualdades de poder propias de una relación heterosexual, la cosificación, la reproducción de los roles de dominación y de sumisión, la masculinidad ni la feminidad. La pornografía, el sadomasoquismo y los roles sexuales estereotipados eran absolutamente incompatibles con el proyecto político del feminismo lesbiano (Jeffreys, 1996: 15). Mientras la heterosexualidad fuera una institución básica del patriarcado, el lesbianismo seguiría siendo una subversión política. Desafiar la supremacía masculina implicaba alejarse del universo simbólico del patriarcado y de la erotización de la desigualdad de poder y de los roles subordinados de las mujeres que perpetuaban la heterosexualidad como ideología.

La introducción en el lesbianismo de los roles *butch* y *femme*, de los roles masculinos y femeninos, hizo que esas diferencias de poder se integrasen en las relaciones entre mujeres. El primer enfrentamiento de las Guerras del Porno estuvo relacionado precisamente con un tipo de prácticas sexuales basadas en la erotización de la desigualdad de poder: el BDSM. Las lesbianas políticas

[...] rechazaron todas las formas de sexualidad que perpetuaban una distribución desigual del poder entre parejas y las prácticas sexuales que se basaban en la cosificación sexual. Esto incluía el SM, que dividía a las parejas en los roles de dominante (amo) y sumiso (esclavo) e incluía infligir y recibir dolor y el intercambio ritual de poder; y butch/femme, un tipo de erotismo lesbiano que imitaba las divisiones de género de la vida heterosexual, con un compañero sexualmente agresivo cuya apariencia física y vestimenta era masculina (butch), y una compañera sexualmente pasiva que era tradicionalmente femenina en su estilo de vestir y en su presentación (femme). (Bronstein, 2011: 283)

Las lesbianas políticas consideraban que las relaciones de dominio y sumisión del BDSM entre mujeres, así como los roles *butch* y *femme* reproducían las relaciones de desigualdad de poder propias del patriarcado. Para las feministas antipornografía, la dinámica relacional del BDSM se adaptaba a la sexualidad de la supremacía masculina, basada en la erotización de la desigualdad de poder. Como refleja MacKinnon, quienes defienden el BDSM lo describen “como aquella sexualidad en la que ‘la dinámica básica... es la dicotomía del poder’” (1995: 251): en el BDSM lesbiano, se obtiene placer a través del éxtasis de dominar sexualmente a una mujer; de torturarla físicamente y producirle dolor; de intimidarla psicológicamente; de humillarla o degradarla por medio de las prácticas sexuales; de la hipocresía bipolar en que el amo disfruta del servicio sexual y el esclavo de la voluntad de agrandar... (MacKinnon, 1995: 252). Desde el punto de vista del lesbianismo político, esto era incompatible con el proyecto feminista de construir una sexualidad igualitaria y libre de violencia contra las mujeres. Las lesbianas políticas consideraban que la asunción de los roles sexuales de amo y esclavo y de los roles masculinos y femeninos *butch* y *femme* imitaban las relaciones de poder heteronormativas (Bronstein, 2011: 285), y que erotizar este desequilibrio de poder era reforzar la política sexual patriarcal.

A finales de la década de 1970, WAVPM criticó que desde la publicidad se hiciera tanto uso del imaginario del BDSM, considerando que era una de las formas en que se transmitía a los varones el mensaje político de que a las mujeres les excitaba que ejercieran violencia contra ellas. Afirmaron que el BDSM mostraba la unión entre sexualidad y violencia como algo erótico y que incluía prácticas violentas contra las mujeres que eran incompatibles con los principios del feminismo y con la lucha por construir una sexualidad igualitaria. Pat Califa y Gayle Rubin criticaron esta visión del BDSM diciendo que era conservadora y puritana. A raíz de esto fundaron Samois⁵⁰, un grupo que se autodenominó lesbiano y feminista que luchaba por los derechos de las lesbianas que practicaban BDSM. Samois estuvo activo en San Francisco entre 1978 y 1983. Las integrantes de Samois afirmaban que el BDSM lesbiano era feminista y que sus practicantes querían explorar el concepto de poder por medio del juego.

⁵⁰ “Samois” era el nombre de una lesbiana dominatrix del libro *Historia de O*.

Para WAVPM, el BDSM no podía ser feminista aunque se practicase entre mujeres, pues se basaba en la asunción de roles de poder dominantes y sumisos, lo que reproducía la jerarquía sexual que oprimía a las mujeres. Desde Samois consideraban que las feministas antipornografía no tenían derecho a juzgar sus prácticas sexuales y que el movimiento antipornografía había generado una censura interna con respecto a la sexualidad de las mujeres, cuando lo que estas necesitaban no eran restricciones, sino estímulos y oportunidades para explorar su sexualidad (Bronstein, 2011: 23-24). Quienes defendían el BDSM rechazaron el análisis político que las lesbianas políticas habían realizado de la sexualidad y dijeron que el feminismo tenía que rechazar cualquier análisis teórico o juicio que estigmatizara a las minorías sexuales. No aceptaron la crítica que afirmaba que el BDSM perpetuaba los roles dominantes masculinos consistentes en ejercer violencia y tener el control y los roles femeninos sumisos y carentes de poder. Afirmaron que el BDSM era una práctica consentida entre compañeras que eran iguales y que pretendían darse placer sexual la una a la otra por medio de una práctica sexual terapéutica y catártica que, además, permitía a las mujeres explorar posiciones de poder que les eran negadas en una sociedad dominada por hombres.

Desde WAVPM no aceptaron que defender el BDSM fuera algo feminista porque consideraban que atentaba directamente contra los principios del feminismo. Consideraron que era necesario reflexionar sobre el hecho de que las mujeres son socializadas para ser sumisas y para erotizar su propia subordinación, y sobre cómo ambas cosas podían hacer que el BDSM se convirtiera en una práctica sexualmente excitante para ellas. El hecho de que las mujeres disfrutaran sexualmente de su propia subordinación no significaba, desde la perspectiva de WAVPM, que no hubiera que realizar un análisis político de dichas prácticas y de por qué resultaban sexualmente excitantes; más aún, en un contexto patriarcal en que se entrena a las mujeres desde pequeñas para acomodarse a su propia opresión e incluso para disfrutar de ella.

Además de las críticas de WAVPM, diversos grupos de mujeres negras dijeron que el hecho de que se pretendiera sexualizar el rol de mujer esclava trivializaba el sufrimiento de quienes realmente se habían visto sometidas a condiciones de esclavitud, y que era ofensivo e insultante (Bronstein, 2011: 291-292).

Los enfrentamientos entre Samois y WAVPM se extendieron durante años. Esta fue la primera muestra de las Guerras del Porno.

6.2.2. El posicionamiento de NOW contra la pornografía y el BDSM (1980)

En 1980, NOW se posicionó en contra de la pornografía, del BDSM, del sexo en público y de la pederastía (Bronstein, 2011: 292). Desde los grupos que defendían la pornografía y el BDSM se respondió que se estaba negando a las mujeres la posibilidad de explorar su sexualidad por medio de la pornografía, el BDSM y otros comportamientos estigmatizados. NOW se había pronunciado contra la pornografía y el BDSM porque los consideraba asuntos de violencia, y no de sexo, a diferencia del lesbianismo, que era una cuestión de preferencia afectiva o sexual. Los grupos de lesbianas

practicantes de BDSM dijeron que desde NOW estaban atacando una práctica sexual consensuada, y que eso no era feminista e iba en contra de la libertad sexual de las mujeres (Bronstein, 2011: 293).

6.2.3. Heresies y *The Sex Issue* (1981)

En 1981, Heresies publicó *The Sex Issue* (VVAA, 1981). Fue la primera publicación en que se trataba sobre el deseo, el placer y la diversidad sexual dejando absolutamente de lado el problema de la violencia sexual contra las mujeres. En *The Sex Issue* no había ni rastro del análisis político feminista de la sexualidad, ni de cómo influía el género o las desigualdades de poder entre hombres y mujeres. Esta publicación fue un duro golpe para las feministas antipornografía (Bronstein, 2011: 297).

6.2.4. La Conferencia Barnard (1982)

Un momento clave en el desarrollo de las Guerras del Porno fue la Conferencia Barnard, que tuvo lugar en 1982 bajo el título de “Hacia una política de la sexualidad”. Esta fue la primera gran reunión de los grupos que estaban en contra de las feministas antipornografía, en que construyeron su cuerpo teórico, solidificaron sus argumentos y reclamaron presencia en el escenario nacional. Ninguna de las feministas antipornografía fue invitada. Estas mostraron su indignación por haber sido excluidas de una conferencia que, se suponía, pretendía representar todas las posturas del debate. Las organizadoras de la Conferencia Barnard respondieron que las habían dejado al margen porque el debate estaba dominado por las feministas antipornografía. Argumentaron que su objetivo en la conferencia era explorar la sexualidad, y que las feministas antipornografía no eran tolerantes en ese terreno. La conferencia iba a estar centrada en el placer y la sexualidad, y las organizadoras dijeron que WAP no tenía nada que decir al respecto, que no estaban interesadas en esa discusión (Bronstein, 2011: 300). Vance, una de las organizadoras del evento, consideró que la conferencia había sido un éxito por “expandir los términos del discurso feminista. Posibilitó que puntos de vista distintos se manifestaran, a pesar de los esfuerzos por censurar la discusión” (Vance, 1989: 216); censura que atribuye a las feministas antipornografía, pese a haberlas excluido de la conferencia.

En la Conferencia Barnard se pretendía pensar en la sexualidad desde la dualidad del placer y el peligro. La intención de las organizadoras, relata la propia Vance, “no era debilitar la crítica del peligro sexual. Más bien, deseábamos ampliar el análisis del placer [...] para crear un movimiento que hablara tan poderosamente en favor del placer sexual como lo hacía contra el peligro sexual” (1989: 12).

Las feministas antipornografía se habían centrado en la opresión de las mujeres en el terreno de la sexualidad y en cómo en este terreno se reproducían el poder masculino y la violencia sexual. En la Conferencia Barnard se afirmó que las feministas antipornografía consideraban que no se podía hablar del placer hasta que el problema del peligro, de la violencia sexual, no estuviera resuelto. Partiendo de esta interpretación, se posicionaron en contra del feminismo antipornografía y afirmaron que ya era hora

de hablar de sexualidad sin la intimidación de dichas feministas⁵¹ y que había llegado el fin de su monopolio (Bronstein, 2011: 304).

Desde WAP criticaron la Conferencia Barnard porque consideraron que estaba silenciando a la mayor parte del feminismo (a las feministas radicales, a las lesbianas políticas y a las feministas antipornografía) para dar voz a la minoría que defendía el BDSM, a las organizaciones que producían y apoyaban la pornografía y al lobby de organizaciones pedófilas que pretendían eliminar las leyes que protegían a niños y niñas de los abusos sexuales de los adultos (Bronstein, 2011: 303); es decir, por apoyar instituciones patriarcales y valores sexuales que oprimían a las mujeres. La propia Vance afirma que las feministas antipornografía “criticaban la conferencia por promover valores patriarcales antitéticos a los principios básicos del feminismo” (1989: 206). En la conferencia, las mujeres afirmaron que la pornografía podía representar a las mujeres como víctimas pasivas, pero también como pidiendo placer, como agresivas y como poderosas. Su idea principal sobre la pornografía era que, aunque la pornografía fuera misógina, podía ayudar a las mujeres a descubrir sus deseos sexuales.

En la Conferencia Barnard se hablaba de la sexualidad de las mujeres pero había desaparecido por completo el asunto de la violencia sexual masculina y del funcionamiento de la sexualidad patriarcal.

6.3. *Placer y peligro: el origen de la Teoría queer*

En 1984 se publicó *Placer y peligro*, una compilación de textos realizada por Vance donde aparecen muchas de las ideas que serán fundamentales en el desarrollo posterior de la teoría *queer*. En este apartado se explican las críticas que se hicieron desde esta perspectiva al feminismo antipornografía, muchas de las cuales permiten comprender el origen de la mala interpretación de este feminismo como “antisexo”. También se analizan sus propuestas principales, en especial las que se han mantenido en el desarrollo posterior de la teoría *queer*.

6.3.1. El placer y el peligro en la sexualidad femenina

El subtítulo de *Placer y peligro* es *Explorando la sexualidad femenina*. Las autoras parten de la idea de que la sexualidad femenina se mueve constantemente entre el terreno del placer y el terreno del peligro.

⁵¹ Una estrategia que emplean, como va a ser estudiado, las autoras de *Placer y peligro*, y que va a ser heredada por las autoras de la teoría *queer*, es responsabilizar al feminismo radical y antipornografía de generar un daño en las mujeres que en realidad es responsabilidad del patriarcado. En este caso, responsabilizan a las feministas antipornografía de la intimidación que sufren las mujeres en el terreno de la sexualidad; intimidación que es precisamente contra lo que las feministas antipornografía luchaban y que es responsabilidad del sistema patriarcal. Es relevante no confundir el hecho de que las feministas antipornografía señalaran esta intimidación (que ya existía), la conceptualizaran, y plantearan estrategias para acabar con ella, del hecho de que en su acto de señalarla fueran ellas quienes la estuvieran creando. Señalar la existencia de un problema no es crear dicho problema: el problema ya existía antes de ser señalado, y no señalarlo no solo no hace que deje de existir, sino que impide que se busquen estrategias para acabar con él.

En la vida de las mujeres la tensión entre el peligro sexual y el placer sexual es muy poderosa. La sexualidad es, a la vez, un terreno de constreñimiento, de represión y peligro, y un terreno de exploración, placer y actuación. (Vance, 1989: 9)

Tanto Vance (1989: 9-10) como DuBois y Gordon (1989: 52) consideran que el feminismo ha heredado, con respecto a esta dicotomía, dos tradiciones en conflicto a la hora de entender la sexualidad femenina. La tradición más fuerte, dicen, viene del siglo XIX y se centra en los peligros del sexo. “Para algunas, los peligros de la sexualidad (la violencia, la brutalidad y la coacción, manifestadas en la violación, el incesto forzado y la explotación, además de en la crueldad y la humillación cotidianas) hacen palidecer los placeres” (Vance, 1989: 9-10). Estas, entre las que sitúan a las feministas antipornografía, han intentado proteger a las mujeres de la agresión masculina, dando por hecho que “o bien la sexualidad de las mujeres es intrínsecamente pasiva, o bien que no puede florecer hasta que no se consiga una mayor seguridad” (Vance, 1989: 10). En la introducción de esta obra, Oliván y Garaizábal (1989: 6), afirman que esta primera tendencia entronca con el puritanismo del siglo XIX; y que el hecho de que se centrara en las mujeres como objeto de deseo y no como sujeto activo ha llevado a una desexualización de las mujeres y a la desconsideración de su placer.

Según estas autoras, la segunda tradición, menos desarrollada, comienza en el siglo XX: se centra en el placer y anima a las mujeres a explorar su sexualidad de formas más atrevidas (Vance, 1989: 10). Para esta tradición,

[...] las posibilidades positivas de la sexualidad (la exploración del cuerpo, la curiosidad, la sensualidad, la intimidad, la aventura, la emoción, el contacto humano, el disfrute de lo infantil y lo no racional) no sólo valen la pena, sino que proporcionan un apoyo de energía vital. (Vance, 1989: 10)

Oliván y Garaizábal (1989: 6) consideran que esta tradición ha insistido en la importancia de reivindicar una sexualidad femenina activa y diversa, afirmando que:

[...] la denuncia de la violencia sexual no puede ser una excusa para la no reivindicación del deseo sexual femenino. Se muestra contraria a cualquier intento de dictar normas o preceptos sobre lo correcto o incorrecto de la sexualidad y exige respeto hacia la variedad y la disidencia en la sexualidad.

Las autoras de *Placer y peligro* se sitúan a sí mismas en esta segunda tradición. Estas autoras se están definiendo como oponiéndose a no reivindicar el deseo sexual femenino, como oponiéndose a dictar normas o preceptos sobre lo correcto o incorrecto de la sexualidad, y como exigiendo respeto hacia la variedad en la sexualidad; y a la vez, están afirmando que pertenecen a la corriente opuesta al feminismo antipornografía. Así, están dando a entender que las feministas antipornografía no reivindicaban el deseo sexual femenino, pretendían dictar normas o preceptos sobre lo correcto o incorrecto de la sexualidad y no exigían respeto a la variedad sexual. En realidad, las feministas antipornografía no dictaban normas sobre lo correcto o incorrecto en la sexualidad, sino que se posicionaban en contra de la violencia contra las mujeres en la sexualidad; y no estaban en contra de la “variedad” en la sexualidad, sino de la

violencia contra las mujeres en la sexualidad. En el fondo de este debate está la cuestión de dónde se sitúa la línea que separa el sexo de la violencia. Las críticas de las autoras de *Placer y peligro* a las feministas antipornografía son comprensibles si se tiene en cuenta que parten de una posición desde la que consideran que ciertas formas de violencia contra las mujeres, si son “libremente elegidas” por estas, no son violencia sino simplemente sexo.

6.3.1.1. La crítica al peligro como supuesto argumento para no reivindicar el placer de las mujeres

Las autoras de *Placer y peligro* consideraron que las feministas antipornografía habían dejado de lado el tema del placer, centrándose en el peligro (Vance, 1989: 19) y que estaban en contra de la reivindicación del deseo, del placer y de la sexualidad de las mujeres. Afirmaron que “los intentos feministas de reivindicar el placer son especialmente peligrosos; se encuentran atacados no solo por los hombres, sino también por las mujeres” (Vance, 1989: 48). Estas autoras consideran que, desde las ideas del feminismo antipornografía, “el peligro sexual define de tal manera la vida de las mujeres que excluye toda consideración del placer” (Echols, 1989: 95). Desde su perspectiva, las feministas antipornografía habían afirmado que “vale más dejar las discusiones y exploraciones del placer para un momento más seguro” (Vance, 1989: 18); es decir, que hasta que no se hubiera terminado con el asunto de la violencia sexual (el peligro), no se podía hablar sobre el placer.

Nuestro miedo colectivo a los peligros de la sexualidad nos ha empujado a una posición en la que hemos creado una teoría a partir de todo el daño que se nos ha hecho. Hemos delimitado un espacio sexual para las feministas cada vez más y más pequeño, y hemos reducido la variedad de sentimientos físicos considerados “correctos”. (Hollibaugh, 1989: 200)

Las feministas antipornografía reivindicaban el derecho de las mujeres a una vida sexual libre de violencia en que no hubiera riesgos para las mujeres; las autoras de *Placer y peligro* reivindicaban “el derecho a correr riesgos sexuales sin arriesgar por ello nuestro derecho a un lugar seguro dentro de la comunidad feminista” (Hollibaugh, 1989: 203). Así interpreta Hollibaugh la pretensión de las feministas antipornografía:

Al reconocer los peligros que nuestras propias circunstancias entrañaban, hemos dicho “no hay forma de ser mujer en esta cultura y ser además sexual. Viviré primero con la rabia y esperaré a que podamos cambiar el mundo lo suficiente para que las mujeres que vengan detrás de mí puedan sentirse lo bastante seguras para follar”. (Hollibaugh, 1989: 200)

Autoras como DuBois y Gordon incluso responsabilizan al movimiento antipornografía de tener “un papel importante en la organización e incluso en la creación del sentimiento de peligro sexual de las mujeres en los últimos ciento cincuenta años” (DuBois y Gordon, 1989: 54). Aquí se puede observar de nuevo la estrategia de responsabilizar a las feministas antipornografía de cuestiones que responden al patriarcado; en concreto, del “sentimiento de peligro sexual” de las mujeres. Las feministas

antipornografía no erotizaban la violencia contra las mujeres, ni mantenían la subordinación de las mujeres amenazando con el uso de la misma, ni ejercían violencia sexual contra ellas: ellas señalaron que esto estaba sucediendo e hicieron un análisis para averiguar el origen de esta situación y poder avanzar hacia su desaparición.

La afirmación de estas autoras, que pretenden oponer a las ideas de las feministas antipornografía, es que “la sexualidad no puede esperar mientras se resuelven otros problemas más ‘legítimos’” (Vance, 1989: 224). Las autoras de *Placer y peligro*, tal y como ocurrió en la Conferencia Barnard, están cambiando los términos del debate: el feminismo antipornografía era fundamentalmente un movimiento antiviolencia sexual masculina; estas autoras están criticándolas por dejar de lado el placer femenino. Las feministas antipornografía criticaban la violencia sexual, el deseo sexual masculino que llevaba a los hombres a ejercer violencia sexual contra las mujeres y la violencia que se había normalizado como sexo en la construcción de la sexualidad patriarcal. Estas autoras afirman estar reivindicando el derecho de las mujeres a explorar “libremente” su sexualidad, afirmando que esta posición es opuesta a la que tenían las feministas antipornografía; pero las feministas antipornografía entendían que la construcción patriarcal de la sexualidad impedía a las mujeres desarrollar libremente su sexualidad, y luchaban contra ella para que las mujeres alcanzaran una liberación sexual real, la misma que reivindicaron las feministas radicales en su crítica a la denominada “revolución sexual”. Para las feministas antipornografía, la liberación sexual de las mujeres no llegaría dentro de una estructura social que las mantiene sexualmente subordinadas; por ello luchaban contra dicha estructura.

6.3.1.2. La pornografía como herramienta para que las mujeres descubran su placer

Una de las principales críticas que estas autoras hicieron al movimiento antipornografía fue la de que estaba dejando a las mujeres muy pocas opciones para encontrar su placer. La sexualidad de las mujeres había estado negada durante mucho tiempo y, desde esta perspectiva, se consideró que era problemático que las feministas antipornografía criticasen tantas manifestaciones de la sexualidad (en concreto, a las que reproducían los privilegios masculinos y la subordinación de las mujeres), pues impedían a las mujeres explorarlas. Estas autoras afirmaron que lo verdaderamente revolucionario era que las mujeres exploraran su placer sexual; que, para ello, las mujeres tenían que tener más acceso a contenido sexualmente explícito y que la pornografía, aunque fuera misógina, podía ayudar a las mujeres a descubrir su placer y su sexualidad. Consideraron que la pornografía enseñaba a hombres y a mujeres comportamientos sexuales diversos, apoyando la visibilidad de las minorías sexuales, y que era una fuente de afirmación del placer sexual de las mujeres. Prohibirla supondría negar a las mujeres la posibilidad de explorar su sexualidad ayudándose con ella.

Las autoras de *Placer y peligro* consideraron que las restricciones que las feministas de WAP pretendían poner a la pornografía iban a limitar la posibilidad de las mujeres de reivindicar su derecho a una vida sexual activa. Afirmaron que prohibir la pornografía era una manera de intentar proteger a las mujeres de la sexualidad y de hacer

que temieran el sexo y lo vieran como algo peligroso en vez de como algo positivo (Bronstein, 2011: 195-196). Como ha sido estudiado, lo que pretendían las feministas antipornografía con su crítica a la pornografía no era proteger a las mujeres de la sexualidad, sino avanzar hacia la desaparición de la violencia sexual para que las mujeres pudieran disfrutar de su sexualidad sin exponerse a sufrir dicha violencia. Desde esta mala interpretación del feminismo antipornografía, estas autoras afirmaron que las feministas antipornografía estaban en contra de la sexualidad y en contra de la libertad sexual de las mujeres, que las mujeres debían reclamar su sexualidad y descubrir sus auténticos deseos lejos del control masculino y del control de estas feministas y que la pornografía era una buena herramienta para llevar a cabo ese descubrimiento (Bronstein, 2011: 195-196).

6.3.2. La supuesta normativización de la sexualidad y la supuesta censura de la sexualidad femenina en el feminismo antipornografía

6.3.2.1. La confusión del análisis político feminista radical de la sexualidad con la normativización

En *Placer y peligro* se critica que las feministas antipornografía realizasen un análisis político de la sexualidad y que “subordinaran la sexualidad a la política”. Estas autoras consideran que, con ello, las feministas antipornografía estaban poniendo normas sobre qué era y qué no era feminista en la sexualidad, y que esto impedía a las mujeres explorar su propio placer. “Los peligros del análisis político, que ha pasado de ser una visión iluminadora a ser un dogma estéril, acechan especialmente a todo lo que afecta a la sexualidad” (Vance, 1989: 44).

La búsqueda de un comportamiento sexual políticamente adecuado ha llevado a lo que Alice Echols llama “actitud normativa”, la tendencia a transformar principios generales, como la igualdad, la autonomía y la autodeterminación, en modelos rígidos y específicos a los que se espera que se adapten todas las feministas. Hay una frontera muy fina entre hablar de sexo y establecer normas; la traspasamos con mucha facilidad, dada nuestra ignorancia de la diversidad, nuestro miedo a la diferencia y nuestra ingenua suposición de que a todas les gusta lo mismo que a nosotras. (Vance, 1989: 43)

Según Vance, “la teoría de la construcción social ha tropezado con algunas interpretaciones erróneas. Algunas dan a entender que, si la sexualidad es algo constituido a nivel cultural, entonces puede construirse o reconstruirse con facilidad a nivel social o personal. No necesariamente” (1989: 22). En la misma línea, Echols considera que esta supuesta normativización de la sexualidad “da por hecho que se nos puede y se nos debe considerar responsables de nuestros deseos” (1989: 96), y que esto significa que cada mujer debe transformar todos los aspectos de su vida en un reflejo sin fisuras de su actitud política para tener cabida en el feminismo (Echols, 1989: 96). En opinión de Rubin, las feministas antipornografía “han condenado la práctica totalidad de las variantes de expresión sexual, tachándolas de antifeministas” (1989: 171). Hollibaugh

considera que las feministas antipornografía estaban “creando un movimiento político al que ya no podemos pertenecer si sentimos que nuestros deseos no encajan en un modelo de sexo feminista correcto” (1989: 195), y que la sexualidad no debe estar definida desde ninguna perspectiva política, incluyendo la feminista (1989: 203).

Nunca abriremos nuevos futuros a las mujeres si censuramos el peligroso material de este debate antes, incluso, de empezar. Estamos en grave peligro si excluimos de nuestro análisis a todas aquellas mujeres cuyas historias sexuales no se corresponden con una idea “correcta” del sexo feminista. A estas alturas ya hemos ido más allá de simplemente obviar las experiencias y personas que no se ajustan a nuestra imagen del universo sexual; hemos intentado además calumniar y silenciar a aquellas mujeres cuyas ideas difieren o desafían a las actitudes dominantes sobre el sexo en el movimiento de mujeres. Aquellas de nosotras que hemos contribuido a crear un movimiento feminista no solo para resistir a la violencia sexual contra las mujeres, sino también al estigma sexual, a la censura y a la represión, todas las que hemos peleado por ampliar el número de opciones sexuales para las mujeres nos hemos encontrado situadas fuera de “los convencionalismos, integridad política y autoridad moral feministas”. (Hollibaugh, 1989: 194)

Vance (1989: 205-218) considera que las feministas antipornografía han dado una única versión válida de la sexualidad feminista, oprimiendo a todas aquellas mujeres cuya sexualidad no encajaba en ese modelo. Por este motivo, Rubin (1989: 176) se refiere al feminismo antipornografía como “fascismo antiporno”. Debido a esta supuesta nueva normativa, cada vez menos mujeres sientan que pueden reconciliar sus deseos sexuales con sus creencias políticas (Hollibaugh, 1989: 201). “Esta advertencia de que nuestra sexualidad debe reflejar nuestras convicciones políticas puede haberse originado con las feministas radicales, pero con las culturales⁵² se ha convertido en la justificación de una normativa sexual destructiva” (Echols, 1989: 103). Las feministas antipornografía, además, habrían fomentado “el examen minucioso del comportamiento personal más que de las ideas,” (Echols, 1989: 86), contribuyendo “al desarrollo de unos patrones de comportamiento ‘liberado’” (Echols, 1989: 86). “Es muy fácil avergonzar a las mujeres con respecto a lo sexual, y el movimiento antipornografía hace posibles nuevas formas de avergonzarlas”, afirma Vance (1989: 18), que responsabiliza a las feministas antipornografía de hacer que las mujeres se avergüencen de su placer sexual (1989: 19). Hollibaugh llega a comparar el miedo de las mujeres a la violencia sexual masculina con el miedo a que las feministas antipornografía descubran y juzguen sus deseos sexuales (1989: 197).

La verdad es que el estado actual del feminismo ha hecho que las mujeres vivamos el sexo excluidas del poder. Parece que hayamos decidido que el poder en el sexo es masculino, ya que lleva a la dominación y a la sumisión, las cuales, a su vez, son definidas como exclusivamente masculinas. Gran parte de nuestra teorización ha sugerido que cualquier interés que sientan las mujeres por el poder es simplemente falsa conciencia. En la vida real, esto

⁵² Echols (1989: 81), como se analizará más adelante, se refiere a las feministas antipornografía con la expresión “feministas culturales”.

lleva a muchas feministas a renunciar al sexo que les agrada y a un grupo mucho más amplio a continuar ocultando sus sueños. (Hollibaugh, 1989: 201)

Hollibaugh responsabiliza directamente al feminismo antipornografía de que las mujeres vivan el sexo excluidas del poder. Parece considerar que son las feministas antipornografía, y no el patriarcado, las que han decidido que el poder en el sexo es masculino. Una vez más, que las feministas antipornografía lo señalaran no es que lo estuvieran creando: estaban conceptualizando, analizando y criticando algo que ya existía con el objetivo de cambiarlo, no de reforzarlo. Hollibaugh no lo entiende de esta manera. Considera que el término falsa conciencia hace referencia a que las mujeres sientan interés por el poder, cuando el término falsa conciencia fue creado para señalar cómo, tal y como afirmó Millett, la socialización de las mujeres las lleva a interiorizar las normas impuestas por el sistema de supremacía masculina.

Según las autoras de *Placer y peligro*, esta supuesta normativización de la sexualidad y la idea de que las mujeres pueden y deben adaptar sus deseos sexuales a su posicionamiento político ha dado lugar al problema de que las mujeres cuya sexualidad está atravesada por las relaciones de poder no pueden explorar ni disfrutar de su sexualidad. “Cada juicio emitido ha debilitado nuestra capacidad para follar y nuestra desesperada necesidad de explorar por qué sentimos los deseos que cada una considera propios” (Hollibaugh, 1989: 201).

6.3.2.2. El origen de la supuesta normativización

Esta supuesta normativización de la sexualidad tendría su origen en el feminismo radical, pero se habría convertido en algo extremo con el lesbianismo político y, sobre todo, con el feminismo antipornografía.

Aunque las feministas radicales subestimaban las soluciones personales, creían, sin embargo, que la sexualidad de cada una debía ser un reflejo de su actitud política, convicción que fomentó una actitud normativa. En su deseo de desarrollar una sexualidad verdaderamente feminista, las radicales subordinaron la sexualidad a la política [...]. Al entender que la sexualidad feminista requería la eliminación del poder, el feminismo radical nos estimulaba a renunciar a nuestra sexualidad tal como es actualmente. Al dar por hecho que la sexualidad liberada exigía desenredar poder y sexualidad, las radicales, sin tener la menor intención de hacerlo, contribuyeron a alejarnos de las fuentes sociales y psicológicas del poder sexual. (Echols, 1989: 95)

Echols (1989: 88-90) considera que el desarrollo del lesbianismo político abrió la puerta a esta normativización de la sexualidad. La interpretación que esta autora hace del lesbianismo político es la siguiente: considera que las lesbianas, en la década de 1970, lucharon por el reconocimiento del lesbianismo, pero la homofobia y la actitud “antisexo” de algunos sectores les impidió defenderlo como una opción sexual, por lo que se vieron obligadas a defenderlo como una elección política que permitía alejarse de los hombres para construir relaciones sexuales igualitarias. Presentándose, para conseguir ser aceptado, como una opción política igualitaria, el lesbianismo se abstrajo

de la sexualidad; y si el lesbianismo se defendía como una opción política igualitaria, entonces tenía que ser igualitario para ser aceptado (Echols, 1989: 92).

Echols parece considerar que las lesbianas políticas lucharon por construir relaciones sexuales igualitarias para dar una imagen del lesbianismo menos sexual y conseguir aceptación social. Desde la perspectiva de la revolución sexual lésbica que afirma, al igual que el pensamiento patriarcal, que la sexualidad implica necesariamente desigualdad de poder, presentar una sexualidad lésbica igualitaria es equivalente a dessexualizar el lesbianismo, a hacerlo menos sexual; y por tanto, en una sociedad en que la sexualidad está supuestamente reprimida, más aceptable. Pero las lesbianas políticas no propusieron la construcción de unas relaciones sexuales igualitarias para hacer del lesbianismo algo “menos sexual” (consideraban que el hecho de que la sexualidad fuera igualitaria no la hacía menos sexual), sino porque pretendían eliminar de la sexualidad la cosificación y subordinación de las mujeres.

“Si bien las primeras feministas radicales no estaban precisamente desinteresadas en identificar algunas expresiones sexuales concretas como feministas y otras como patriarcales, las feministas radicales de hoy han desarrollado una aproximación mucho más normativa a la sexualidad” (Echols, 1989: 80). El feminismo radical, según estas autoras, ha establecido como sexualidad normativa “el lesbianismo monógamo que se da en relaciones íntimas prolongadas y que excluye la polarización de roles” (Vance, 1989: 171-172), que ha sustituido al matrimonio heterosexual procreador.

Dentro del feminismo se ha rehabilitado el lesbianismo, que ha sufrido un traslado desde el campo del sexo malo al del sexo bueno, y al que algunos sectores del movimiento han concedido una posición privilegiada como identidad sexual más igualitaria y feminista. Con esta excepción, se siguen distribuyendo nuevos castigos feministas a las mismas clases bajas sexuales que antes. (Vance, 1989: 44)

Vance considera que las acusaciones de desviación sexual dentro del feminismo han cambiado: si bien a finales de la década de 1960, el pánico sexual se centraba en las acusaciones de lesbianismo, “hoy en día, las purgas tienen como instrumento las acusaciones de sadomasoquismo” (1989: 215).

Las profundidades de la jerarquía están ocupadas por los grupos y conductas habituales: la prostitución, la transexualidad, el sadomasoquismo y las relaciones intergeneracionales. La mayor parte de la conducta gay masculina, todo el sexo casual, la promiscuidad y la conducta lesbiana no monógama, o con roles o extrañezas son también censuradas. Se denuncia incluso como influencia falocéntrica la fantasía sexual durante la masturbación. (Rubin, 1989: 171-172)

Vance acusa a las feministas antipornografía de promover un pánico sexual y de intentar “establecer fronteras firmes entre individuos y formas de sexualidad ‘legítimos’ y ‘desviados’” (1989: 214). Afirma que esta es una manera de censurar las “castas sexuales más bajas” (Vance, 1989: 214) y la compara con la censura del lesbianismo. “Frente al pánico sexual las feministas se ven atrapadas por un impulso conservador” (Vance, 1989: 214), y no estarán satisfechas “hasta que todos los elementos inconformistas hayan sido eliminados o silenciados. Así, las acusaciones de desviación sexual

siguen siendo poderosas: si cedemos terreno, el margen de lo que se considera aceptable irá reduciéndose cada día” (Vance, 1989: 215).

Gran parte de la propaganda antipornográfica lleva implícito el mensaje de que el sadomasoquismo es la “verdad” esencial y de fondo a la que tiende toda la pornografía. Se piensa que la pornografía conduce a la pornografía sadomasoquista, y a su vez se supone que esta lleva a la violación. Tenemos aquí la revitalización de la idea de que son los pervertidos sexuales los que cometen crímenes sexuales, no la gente normal [...]. La literatura antipornográfica convierte a una minoría sexual impopular y a sus lecturas en chivo expiatorio de problemas sociales que ellos no crean. (Rubin, 1989: 166-167)

Las feministas criticaron la pornografía por erotizar la subordinación de las mujeres y la desigualdad de poder. Consideraban que la violencia sexual era un continuo en cuyo extremo más sutil estaba la cosificación y en cuyo extremo más brutal estaba la violación. En un punto intermedio de este continuo de erotización de la desigualdad de poder, situaron la erotización de las relaciones de dominación y sumisión que la pornografía presenta constantemente. Afirmaron que esta erotización de las relaciones de dominación y sumisión era el núcleo de la pornografía y de la sexualidad patriarcal. Ahora bien: no afirmaron que las violaciones las cometieran “pervertidos”, sino todo lo contrario. Señalaron que esta erotización de la desigualdad de poder y de las relaciones de dominación y sumisión estaba tan normalizada en tantos ámbitos de la cultura que los hombres, como grupo, la habían interiorizado. Las feministas antipornografía no consideraban que la erotización de la desigualdad de poder y de las relaciones de dominación y sumisión fuera algo minoritario, desviado de la norma, socialmente castigado y, por tanto, transgresor: consideraron que era el centro de la sexualidad normativa en el sistema de supremacía masculina. No solo no iba en contra de la norma: *era* la norma. Por eso los hombres que violaban eran hombres normales, adaptados; y por eso, para las feministas radicales, lo verdaderamente revolucionario era ir en contra de dicha norma.

La opinión de Rubin es otra. Considera que “la utilización que el discurso antipornográfico hace de la imaginaria sadomasoquista tiene por objeto atizar la cólera” (Rubin, 1989: 167). Afirma que la erotización del dominio y la sumisión que hace el sadomasoquismo es completamente inocua y que las feministas antipornografía la criticaron debido a “temores personales y sociales con los que no guardan relación intrínseca alguna” (Rubin, 1989: 165).

6.3.2.3. El poder es inherente a la sexualidad

¿Qué proponen estas autoras para acabar con la supuesta normativización de la sexualidad que impedía a las mujeres explorar su deseo y su placer? En primer lugar, rechazar el análisis político feminista radical de la sexualidad.

La teoría *queer* va a partir de la aceptación de que el poder es algo inherente a la sexualidad, tal y como se afirmó en la “revolución sexual” lésbica y tal y como el pensamiento patriarcal ha afirmado a lo largo de la historia. Las autoras de *Placer y peligro* plantean que no quieren renunciar a las diferencias de poder en el sexo porque eso

debilitaría las fuentes y la intensidad del placer sexual (Hollibaugh, 1989: 203). Lo que hay que hacer para liberarse sexualmente no es acabar con las relaciones de poder en la sexualidad, sino “jugar” con ese poder. “Independientemente de cómo se experimente el sexo, o con qué género, el poder es el corazón de toda investigación sexual, no su bestia negra” (Hollibaugh, 1989: 202).

Debemos dejar atrás la creencia tan arraigada en la comunidad feminista de que ciertas expresiones sexuales son en sí mismas liberadas o degradadas. Puede haber desigualdad tanto en relaciones donde siempre se hace el amor de forma rigurosamente igualitaria como en las relaciones donde se cultivan cuidadosamente los roles opuestos de superior e inferior. Debemos enfrentarnos a la posibilidad de que el poder sea inherente a la sexualidad, en vez de suponer que el poder simplemente se desvanece en relaciones igualitarias. Quizá podríamos conseguir más igualdad si negociáramos sobre el poder en lugar de negar su existencia. (Echols, 1989: 110)

Echols considera que es igual de posible que haya desigualdad tanto si se establecen relaciones sexuales igualitarias como si se establecen relaciones sexuales basadas en la desigualdad. Esta afirmación solo es comprensible si se entiende la sexualidad como un ámbito completamente desconectado de los demás ámbitos de la vida, en que la desigualdad de poder no tiene ningún tipo de repercusión. La propuesta, por tanto, es “romper con la tradición de las feministas radicales que nos lleva a subordinar la sexualidad a la política en un intento de que nuestra sexualidad se ajuste a nuestra ideología” (Echols, 1989: 100).

6.3.2.4. Frente al peligro de la generalización, la interpretación individual

Debido a la idea de que las feministas antipornografía estaban normativizando la sexualidad, otra de las acusaciones que recibieron fue que pretendían hablar por todas las mujeres, sin prestar atención a las distinciones de clase y de raza, generando un modelo de sororidad que ignoraba la diversidad de las mujeres (Bronstein, 2011: 23-24). “El feminismo no puede ser la nueva voz de la moralidad y la virtud, dejando atrás a quienes cuya clase, raza o deseos no encajen cómodamente en un mundo blanco, heterosexual y masculino (o femenino)” (Hollibaugh, 1989: 204).

Hasta que han sido recientemente cuestionados, los análisis y los descubrimientos feministas han dado a menudo por hecho que las mujeres son blancas, de clase media o alta, heterosexuales, libres de incapacidades físicas y más o menos jóvenes, o bien que las experiencias y perspectivas de estas mujeres son las que comparten todas. El término “mujer”, utilizado en el discurso feminista, a menudo se refería, a parte de la experiencia de las mujeres como si fuese una totalidad [...]. La de aquellas que están fuera, tanto de la cultura oficial como de la “cultura de las mujeres”, ha quedado fuera del canon feminista. (Vance, 1989: 35)

Frente al análisis político que inauguraron las feministas radicales, en que se entendía que el patriarcado afectaba a todas las mujeres por ser mujeres, que la sexualidad

era una construcción política atravesada por la desigualdad patriarcal, y que, según esta teoría, llevó a las feministas radicales a normativizar la sexualidad, impidiendo a las mujeres explorar su sexualidad, las autoras de *Placer y peligro*, así como las teóricas *queer*, abogan por defender la interpretación individual que cada persona haga de la práctica sexual en cuestión. Así, las prácticas sexuales no pueden ser analizadas en referencia a las desigualdades estructurales que las atraviesen, porque puede que la persona que las está llevando a cabo las esté resignificando de alguna manera.

Dar por hecho que los símbolos tienen un significado unitario, el que les asigna la cultura dominante, significa dejar de estudiar la experiencia y el conocimiento de los símbolos en los individuos, así como la capacidad individual de transformar y manipularlos de una forma compleja [...]. Esta suposición concede a la cultura oficial una hegemonía que ésta afirma poseer, pero que raras veces posee. (Vance, 1989: 33)

Vance pone el ejemplo de los roles *butch* y *femme*. Si bien las lesbianas políticas consideraron que los roles *butch* y *femme* eran una reproducción de los géneros y, por tanto, de la desigualdad de poder de la institución de la heterosexualidad dentro del lesbianismo, Vance considera que

[...] las transformaciones simbólicas que presentan algunas parejas butch/femme al manipular los símbolos de los géneros, por ejemplo, son sorprendentes. [...] Las lesbianas, dependiendo de su posición histórica y política, pueden interpretar que la pareja butch/femme supone una afirmación desafiante del poder feminista, la visibilidad y la resistencia frente a la cultura oficial, una negativa a ser invisibles y a adaptarse. (1989: 33)

De la misma manera, en el debate sobre la pornografía, la prostitución o el sadomasoquismo, estas autoras afirman que no es pertinente realizar un análisis estructural, sino tener en cuenta el significado que cada persona esté dando a sus actos. Hollibaugh pone el ejemplo de las mujeres que consumen pornografía, y afirma que lo que le excite o no le excite a una mujer depende de diversos factores, de circunstancias individuales que tienen “un profundo y radical impacto en lo que una mujer considera pornográfico y lo que considera sexy” (Hollibaugh, 1989: 196-197). “Vivimos nuestra clase, raza y preferencias sexuales dentro de nuestro deseo, y a través de nuestras historias personales se van configurando las formas con que buscamos la satisfacción de nuestras pasiones únicas” (Hollibaugh, 1989: 197). El análisis de cómo las estructuras de desigualdad influyen en la construcción del deseo desaparece, pasando el deseo a ser algo que debe analizarse teniendo en cuenta cómo cada persona haya interiorizado dichos sistemas.

Vance considera importante crear un marco teórico que englobe toda la experiencia femenina, sin generalizar ni reducir las experiencias (1989: 223). “La sexualidad femenina [...] puede ser experimentada, vivida y meditada de forma distinta, dependiendo de la edad, la clase, el origen económico, la capacidad física, la orientación y la preferencia sexual, la religión y la región” (Vance, 1989: 37). Ni siquiera la socialización en el género femenino en el patriarcado permite afirmar la existencia de ciertos principios básicos sobre la sexualidad de las mujeres:

Es importante examinar a la vez las similitudes y las diferencias entre mujeres, y preguntarnos si la adquisición de la femineidad y las condiciones para su reproducción afectan a todas las mujeres de forma parecida, independientemente de las preferencias sexuales, el objeto sexual y el comportamiento específico. (Vance, 1989: 38)

Esto debería llevar a “crear un cuerpo de teorías sexuales tan complejo como cada una de nosotras” (Hollibaugh, 1989: 204). El feminismo, según Hollibaugh (1989: 204) debe ser insistente sobre “nuestro derecho a follar”, y sobre “la belleza de nuestros deseos femeninos individuales”. “Como feministas debemos buscar, crear una sociedad limitada únicamente por esos deseos” (Hollibaugh, 1989: 204). “Debemos decir que queremos sexo y establecer nuestros propios términos. Debemos construir un movimiento que defienda el derecho de una mujer a decir sí en vez de no” (Hollibaugh, 1989: 203). Esta última afirmación muestra claramente los diferentes puntos de partida de esta teoría y del feminismo radical: las feministas radicales, partiendo del análisis de las presiones generadas en las mujeres a raíz de la denominada “revolución sexual”, afirmaron que era necesario reivindicar el derecho de las mujeres a poner límites en el acceso sexual de otros a sus cuerpos y que solo si tenían la posibilidad de decir “no” y que ese no fuera respetado, tendrían la libertad de decidir cuándo querían y cuándo no querían realizar qué prácticas; las autoras de *Placer y peligro* consideran que hay que reivindicar el derecho de las mujeres a decir “sí” al sexo en vez de su derecho a decir “no”.

6.3.3. El feminismo no es una herramienta válida para analizar la sexualidad: el rechazo al análisis político de la sexualidad

Una de las diferencias fundamentales entre el análisis feminista radical de la sexualidad y el de la teoría *queer* es que esta última considera que el feminismo no puede ocuparse de la sexualidad. Esta idea es planteada por primera vez por Rubin, en el capítulo de *Placer y peligro* titulado “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, uno de los textos fundacionales de la teoría *queer*. Rubin afirma:

Quiero cuestionar la suposición de que el feminismo es o deba ser el privilegiado asiento de una teoría sobre sexualidad. El feminismo es la teoría de la opresión de los géneros, y suponer automáticamente que ello la convierte en la teoría de la opresión sexual es no distinguir entre género y deseo erótico. (Rubin, 1989: 182-183)

Si bien el feminismo radical había conceptualizado la sexualidad como uno de los principales terrenos de la opresión de las mujeres en tanto que mujeres, Rubin afirma que, en la sexualidad, la opresión que debe ser analizada no es la de las mujeres en tanto que mujeres, sino la de las personas cuyas opciones sexuales no son normativas; y, para analizar esta opresión, el feminismo no es una teoría válida. “La fusión cultural de género con sexualidad ha dado paso a la idea de que una teoría de la sexualidad puede derivarse directamente de una teoría del género” (Rubin, 1989: 183), pero esto no es correcto porque la sexualidad, afirma Rubin (1989: 114), posee sus propias desigualdades y sus formas específicas de opresión independientes de las del género. “Es absolutamente esencial analizar separadamente género y sexualidad si se desean reflejar con mayor fidelidad

sus existencias sociales distintas. Esto se opone a gran parte del pensamiento feminista actual, que trata la sexualidad como simple derivación del género” (Rubin, 1989: 184).

El sexo es un vector de opresión. El sistema de opresión sexual atraviesa otros modos de desigualdad social, separando a individuos o grupos según su propia dinámica interna. No es reducible ni comprensible en términos de clase, raza, grupo étnico o género. (Rubin, 1989: 159)

Así, al igual que el marxismo como sistema conceptual podía analizar las desigualdades de clase producidas por el capitalismo, pero no las desigualdades de género producidas por el patriarcado, pues este era otro sistema de opresión y fue necesaria una teoría diferente para analizarlo (el feminismo), el feminismo no es la teoría adecuada para analizar la estratificación erótica, pues es otro sistema de opresión y es necesaria una teoría diferente para analizarlo: una “teoría radical de la sexualidad” (Rubin, 1989: 186).

Las herramientas conceptuales feministas fueron elaboradas para detectar y analizar las jerarquías basadas en el género. En la medida en que dichas jerarquías se sobreponen a las estratificaciones eróticas, la teoría feminista posee cierto poder de explicación, pero a medida que las cuestiones son menos de género y más de sexualidad, el análisis feminista pierde utilidad y es a menudo engañoso. El pensamiento feminista simplemente carece de ángulos de visión que puedan abarcar la organización social de la sexualidad. Los criterios fundamentales del pensamiento feminista no le permiten ver ni valorar las relaciones de poder básicas en el terreno sexual. (Rubin, 1989: 186)

Vance coincide con Rubin:

Los paralelismos entre las aproximaciones al género (marca cultural del sexo biológico) y a la sexualidad (deseo y placer erótico) planteadas por la teoría de la construcción social hacen que sea posible ver que, aunque ambas cosas puedan ser socialmente construidas, la sexualidad y el género son territorios separados que, sin embargo, se superponen o, como los llama Gayle Rubin, “vectores de opresión” distintos. (Vance, 1989: 23-24)

De esta manera, “a pesar de las abundantes relaciones entre sexualidad y género, no creemos que la primera sea una sub-parte del segundo, una categoría residual, ni existen, en el momento presente, teorías del género que expliquen adecuadamente la sexualidad” (Rubin, 1989: 222).

A largo plazo, la crítica feminista a la jerarquía de géneros deberá ser incorporada a una teoría radical sobre el sexo, y la crítica de la opresión sexual deberá enriquecer al feminismo, pero es necesario elaborar una teoría y política autónomas específicas de la sexualidad. (Rubin, 1989: 186)

Las autoras de *Placer y peligro* plantean que el sistema que genera opresiones en lo relativo a la sexualidad es diferente del sistema que genera opresiones en lo relativo al género: el primero es el sistema de estratificación erótica, el segundo es el patriarcado. Son dos sistemas de opresión diferentes que tienen, cada uno, sus propias jerarquías

y sus propios vectores de opresión. Estas ideas de Rubin, como afirma Trujillo (2014: 60) han sido muy influyentes en la teoría *queer* posterior. “En las teorizaciones feministas, la sexualidad en general ha estado, durante mucho tiempo, subsumida en la categoría de género, careciendo de autonomía como vector de opresión concreto” (Trujillo, 2014: 59). La teoría *queer*, que serviría para analizar este sistema de estratificación erótica y que vendría a sustituir al feminismo en dicha tarea, va a dejar de lado el análisis político de la sexualidad que comenzaron las feministas radicales, sacando de su análisis de la sexualidad las desigualdades de poder propias del patriarcado, y poniendo en el centro las desigualdades propias del sistema de estratificación erótica, que serán estudiadas a continuación.

6.3.4. El sistema de estratificación erótica o sistema de clases sexuales

Rubin considera que la represión sexual se ha negado o minimizado y que es necesario volver a centrarse en los fenómenos represivos en la sexualidad (1989: 133-134). Frente al análisis feminista radical según el cual, a raíz de la “revolución sexual”, cualquier aspecto relacionado con el sexo tendía a connotarse positivamente, teóricas como Rubin afirman que las culturas occidentales toman el sexo como algo negativo. Esta tendencia, a la que Rubin denomina “negatividad sexual”, partiría de la tradición cristiana que conceptualiza el sexo como algo pecaminoso en sí mismo a no ser que se dé dentro del matrimonio con el objetivo de procrear. El placer sexual siempre requiere de algún tipo de justificación: el sexo es juzgado negativamente a no ser que haya una excusa (el amor, la reproducción, el matrimonio) que lo salve. Estas ideas se han ido integrando en la sociedad hasta que ha llegado un punto en que ya no dependen de la religión para sobrevivir (Rubin, 1989: 134-135).

La teoría *queer*, partiendo de estas ideas, no va a analizar las relaciones de poder patriarcales que atraviesan la sexualidad, sino una jerarquía que divide las sexualidades y las prácticas sexuales en “buenas” y “malas”, otorgando privilegios sociales a quienes practican las “buenas” y reprimiendo y discriminando a quienes practican las “malas”. Esta teoría no incluye un análisis que permita diferenciar, dentro de las sexualidades estigmatizadas, cuales lo están por prejuicios sociales injustos, como en el caso de la estigmatización de la homosexualidad, y cuáles lo están por ser sexualidades basadas en el abuso, como en el caso de la estigmatización de la pederastia. Plantea una crítica al sistema que jerarquiza las opciones o prácticas sexuales, reprimiendo y castigando algunas sexualidades, independientemente del motivo por el que esas sexualidades estén siendo reprimidas y castigadas.

Una teoría radical del sexo debe identificar, describir, explicar y denunciar la injusticia erótica y la opresión sexual [...]. Debe construir descripciones ricas sobre la sexualidad [...] y requiere un lenguaje crítico convincente que transmita la crueldad de la persecución sexual. (Rubin, 1989: 130)

Esta “injusticia erótica” y “opresión sexual” la sufren ciertos individuos y comunidades por sus gustos o conductas eróticas (Rubin, 1989: 188). El sistema de clases sexuales las jerarquiza de la siguiente manera:

Las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual. En la cima de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados. Justo debajo están los heterosexuales monógamos no casados y agrupados en parejas, seguidos de la mayor parte de los demás heterosexuales. El sexo solitario flota ambiguamente. El poderoso estigma que pesaba sobre la masturbación en el siglo XIX aún permanece en formas modificadas más débiles, tales como la idea de que la masturbación es una especie de sustituto inferior de los encuentros en pareja. Las parejas estables de lesbianas y gays están en el borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y lesbianas promiscuos revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, trabajadores del sexo, tales como los prostitutas, las prostitutas y quienes trabajan como modelos en la pornografía y la más baja de todas, aquellos cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales. (Rubin, 1989: 136)

Según Rubin (1989: 139-140), la sexualidad “buena”, “normal” y “natural” es la heterosexual, marital, monógama, reproductiva y “no comercial”; se da en parejas, dentro de una relación, entre personas de la misma generación, en los hogares o en privado; emplea solo los cuerpos, excluyendo el uso de pornografía, de objetos fetichistas y de juguetes sexuales; es sexo vainilla (no sadomasoquista) y no incluye otros papeles que los de macho y hembra. Toda sexualidad que salga de estas reglas es “mala”, “anormal” o “antinatural” (Rubin, 1989: 139-140). La sexualidad “mala” es la homosexual, la promiscua, la esporádica, la no procreadora, la “comercial”, la situada fuera del matrimonio, la que se da en solitario (masturbación) o en grupos (orgías), la que cruza las “fronteras generacionales”; la que se da en público, la que emplea pornografía, objetos fetichistas, juguetes sexuales, roles distintos de los tradicionales, o la sexualidad sadomasoquista (Rubin, 1989: 139-140).

La jerarquía sexual responde a “la necesidad de trazar y mantener una frontera imaginaria entre el sexo bueno y malo” (Rubin, 1989: 141). La mayoría de los discursos sobre el sexo, ya sean religiosos, psiquiátricos, populares o políticos delimitan una porción pequeña de la sexualidad humana y la califican de “segura, saludable, madura, santa, legal o políticamente correcta” (Rubin, 1989: 141). La frontera separa esta sexualidad del resto de conductas eróticas a las que se considera “peligrosas, psicopatológicas, infantiles, políticamente condenables u obra del diablo” (Rubin, 1989: 141). Las discusiones sobre este tema tratan sobre dónde trazar la línea divisoria y sobre qué puede entrar en la aceptabilidad (Rubin, 1989: 141). La única práctica sexual aceptada en todo el mundo es la penetración del pene del hombre en la vagina de la mujer dentro del marco del matrimonio. Rubin critica este sistema de opresión por asumir la teoría del dominó del peligro sexual, consistente en afirmar que hay que poner una frontera entre el orden sexual y el caos, y que si se permite a alguna sexualidad socialmente considerada desviada cruzarla, esa frontera contra el sexo peligroso caerá y habrá una catástrofe (Rubin, 1989: 141).

Según afirma Rubin, tras los conflictos sexuales de la década de 1970, algunas conductas están pasando la frontera lentamente. En el lado del sexo “bueno”, “normal”,

“natural”, “saludable”, se encontraría el sexo heterosexual, monógamo, procreador, dentro del matrimonio y en espacios privados. Hacia la línea que separa este sexo, el sexo “bueno”, del sexo “malo”, se están desplazando las parejas heterosexuales no casadas que viven juntas, la masturbación, algunas formas de homosexualidad... La mayoría de las conductas homosexuales siguen en el lado del sexo “malo”, pero si el sexo homosexual se da en parejas monógamas y estables, está empezando a ser aceptado. La homosexualidad promiscua, el BDSM, el fetichismo, la transexualidad, el travestismo, el “sexo por dinero” y los encuentros que “traspasan la barrera generacional” siguen siendo vistos como horrores, como prácticas incapaces de incluir afecto, amor o libre elección (Rubin, 1989: 140-142).

Actualmente otros grupos están intentando emular los éxitos de los homosexuales. Los bisexuales, los sadomasoquistas, los individuos que prefieren los encuentros intergeneracionales, los travestidos y los transexuales están en etapas distintas de formación de comunidades y de adquisición de identidad. No es que las perversiones estén proliferando sino que más bien están intentado adquirir espacio social, pequeños negocios, recursos políticos y algún alivio a los castigos impuestos a la herejía sexual. (Rubin, 1989: 149)

Según esta teoría, que pretende analizar la opresión sexual, una mujer heterosexual y un hombre heterosexual están exactamente en el mismo punto de la jerarquía. Así, la opresión de las mujeres ha desaparecido del análisis. Los privilegios de los hombres y la subordinación de las mujeres en las relaciones heterosexuales son irrelevantes para esta teoría de la sexualidad.

Además, esta teoría critica que haya prácticas o preferencias sexuales que no están socialmente aceptadas, pero de manera independiente de cuál sea el motivo de que no lo estén; es decir, independientemente de que esas prácticas o preferencias sexuales incluyan relaciones de poder o sean abusivas o violentas. Para Rubin, el objetivo es “tratar la variedad sexual como algo que existe, y no como algo a exterminar”, independientemente de en qué consista dicha “variedad sexual”; y para ello no es útil recurrir a los principios feministas (1989: 144). Así, los pederastas, a los que Rubin hace referencia repetidamente como aquellos oprimidos porque su erotismo “transgrede las fronteras generacionales”, son víctimas de este injusto sistema de opresión sexual. Consumidores de prostitución y mujeres en situación de prostitución están también en el mismo nivel de este sistema de estratificación erótica, pues ambos practican lo que Rubin denomina “sexo comercial”.

A la mayor parte de la gente le resulta difícil comprender que cualquier cosa que a ellos pueda gustarles hacer sexualmente puede serle totalmente repulsiva a otra persona, y que lo que pueda repelerles será quizá el placer más apreciado de otra. A nadie tiene por qué gustarle, ni nadie está obligado a hacer un acto sexual concreto para poder reconocer la libertad de otra persona para realizarlo, y que esta diferencia no indica ninguna ausencia de buen gusto, ni de salud mental, ni de inteligencia en ninguna de las partes. La mayor parte de la gente toma equivocadamente a sus experiencias sexuales por un sistema universal que debe o debería funcionar para todos. (Rubin, 1989: 142-143)

Como puede observarse, esta teoría se centra únicamente en los deseos individuales y afirma que un deseo individual no debe ser analizado. Esta teoría interpreta que cualquier análisis de ese deseo que se haga desde fuera se debe a que a otra persona le parezca “repulsivo”. En otras palabras: cualquier análisis de un deseo que se haga desde fuera es interpretado como una crítica o juicio del mismo desde el deseo individual de otra persona. Así, esta teoría no considera que el feminismo radical esté haciendo un análisis de cómo están socialmente contruidos esos deseos o de qué relaciones de poder reproducen, contextualizándolos, sino que considera que dicho análisis político responde, en realidad, a la repulsión que ese deseo pueda causar en quienes lo analizan y, en esa medida, es una injusta represión del mismo. Esta idea elimina la posibilidad de realizar un análisis político de la sexualidad, que siempre será interpretado como un juicio o como una censura.

Esta teoría deja de lado el contexto social, los mecanismos por los cuales se construyen el deseo y el consentimiento, y los mecanismos por los cuales se socializa a los miembros de ciertos grupos para que normalicen su propia subordinación o incluso disfruten de ella; no tiene en cuenta las desigualdades estructurales que llevan a ciertas situaciones individuales ni las presiones que encuentran las personas pertenecientes a diversos grupos oprimidos para acceder a dichas situaciones. Esta teoría elimina el análisis estructural, el análisis de cómo diversos sistemas de desigualdad influyen en la construcción de la sexualidad y se reproducen por medio de la misma. Al reducir el análisis de la sexualidad a la aceptación cualquier deseo individual en un mundo estructuralmente desigual, se invisibiliza que estos deseos están contruidos de manera que reproducen la desigualdad de poder en el terreno de la sexualidad.

En esta teoría aparecen dentro de la misma categoría personas cuyos deseos sexuales pueden satisfacerse en relaciones de reciprocidad, aunque no sean relaciones normativas (por ejemplo, un hombre homosexual o una mujer lesbiana) y personas cuyos deseos sexuales solo pueden satisfacerse por medio del ejercicio de la violencia (por ejemplo, un varón al que le excitan las menores).

El tema polémico con el trabajo de Rubin es que unifica de forma conceptual sexualidades basadas en la reciprocidad, como puede ser la homosexualidad, con otras que son producto de y reproducen relaciones de poder como la prostitución. El resultado es que prostitutas, gays, lesbianas, zoofílicos y sadomasoquistas pasan a engrosar una misma categoría porque hay “sexo” o placer para una de las partes implicadas. Pensamos por lo tanto que esta posición no se sostiene de forma moral pero tampoco racional: mezcla instituciones patriarcales que siempre han gozado de la estima y la aprobación del poder, con los legítimos derechos de las personas a vivir su preferencia sexual en reciprocidad. (Favaro y De Miguel, 2016)

Puleo hace una crítica al concepto de transgresión que es central para realizar un análisis de la teoría *queer*: “el concepto de transgresión esconde una ambigüedad que suscita convergencias basadas en malentendidos. No es lo mismo la transgresión de normas o costumbres equivocadas u opresoras que la transgresión de lo justo” (2011: 256). No se puede connotar la transgresión siempre de manera positiva: la connotación de la transgresión debe depender de qué sea lo que se está transgrediendo. Transgredir

la norma que afirma que dos mujeres no pueden amarse y desearse sexualmente la una a la otra es avanzar hacia un mundo más justo, pues esta relación no implica violencia; transgredir la norma que afirma que un hombre adulto no puede mantener una relación romántica y sexual con una menor no es avanzar hacia un mundo más justo, pues esta relación implica grandes desigualdades de poder e implica violencia.

6.3.4.1. ¿Cómo se mantiene el sistema de estratificación erótica?

Vance afirma que existe “un sistema actual que organiza las diferencias sexuales en una jerarquía dentro de la cual se otorgan privilegios a ciertos actos y parejas, y castigos a otros” (1989: 40). Dentro de este sistema, las “formas privilegiadas de la sexualidad [...] son protegidas y recompensadas por el Estado [...]. Los que practican formas menos privilegiadas de la sexualidad –a los que Rubin denomina miembros de las ‘clases bajas’ sexuales- sufren el estigma y la invisibilidad” (1989: 40). En palabras de la propia Rubin (1989: 137):

Los individuos cuya conducta figura en lo alto de esta jerarquía se ven recompensados con el reconocimiento de salud mental, respetabilidad, legalidad, movilidad física y social, apoyo institucional y beneficios materiales. A medida que descendemos en la escala de conductas sexuales, los individuos que las practican se ven sujetos a la presunción de enfermedad mental, a la ausencia de respetabilidad, criminalidad, restricciones a su movilidad física y social, pérdida del apoyo institucional y sanciones económicas.

6.3.4.1.1. La legislación sobre el sexo

Según Rubin (1989: 150), “las leyes sobre sexo son el instrumento máspreciado de la estratificación sexual y la persecución erótica. El estado interviene ordinariamente en la conducta sexual a un nivel que no sería tolerado en otras áreas de la vida social”. Rubin considera que “la legislación sobre el sexo es muy severa” (1989: 150) y que “las penas por infringir estas leyes son todas completamente desproporcionadas” (Rubin, 1989: 150).

Rubin afirma que su análisis sobre la legislación sexual “no es aplicable a las leyes contra la coerción, el asalto sexual o la violación, sino que aborda los centenares de prohibiciones sobre relaciones sexuales voluntarias” (Rubin, 1989: 150). Las leyes sobre la violación se basan en que la actividad heterosexual puede ser o bien libremente elegida o bien impuesta por la fuerza; y castigan los casos en que es impuesta por la fuerza. Pero, según Rubin, esto no ocurre con otras actividades sexuales: se considera que algunas de ellas no pueden ser libremente elegidas y, siempre que se dan, son castigadas por la ley, a pesar de que las personas implicadas hayan participado en ellas de manera voluntaria. En estos casos, “la criminalidad se supone intrínseca a los actos mismos, independientemente de los deseos de los participantes” (Rubin, 1989: 179). Estos actos sexuales se consideran intrínsecamente malos y se da por hecho que nadie puede elegirlos libremente.

En algunos de estos casos, lo que sucede es que la ley considera que las prácticas a las que Rubin está haciendo referencia siempre son violencia, y que si hay personas que dicen querer participar en ellas, en realidad, lo hacen bajo algún tipo de coacción; Rubin

considera que esas prácticas pueden ser libremente elegidas y que, en tal caso, son sexo, no violencia, por lo que es injusto que sean castigadas por la ley. Rubin afirma que estas leyes “interfieren claramente en la conducta consensuada y le imponen penas criminales. En la ley, el consentimiento es un privilegio del que disfrutaban solo aquellos cuyas conductas sexuales son del más alto ‘status’” (1989: 181). En los casos de las conductas sexuales de bajo “status”, existe el “supuesto de que algunos actos sexuales son tan desagradables que nadie accedería libremente a realizarlos” (Rubin, 1989: 181). “Este sistema de legislación sobre el sexo es similar a un racismo legalizado” (Rubin, 1989: 155).

Tras este debate está el hecho de que la ley considera que hay prácticas sexuales que son violencia en sí mismas, por mucho que quienes participen en ellas afirmen estar participando de manera voluntaria, mientras que Rubin está considerando que dichas prácticas pueden ser libremente elegidas y que, en ese caso, no son violencia sino sexo no violento. Desde esta perspectiva, se reduce el análisis político de dichas prácticas sexuales a un juicio injusto que siempre responde a que, a quien realiza ese juicio, esas prácticas le parecen “desagradables”, pues se parte de la idea de que no son violencia en sí mismas.

Este debate se entiende mejor al concretar las prácticas a las que Rubin está haciendo referencia, entre las que se encuentran las relaciones sexuales que “transgreden la barrera generacional”. “La ley es especialmente fiera en la tarea de mantener la frontera entre la ‘inocencia’ infantil y la sexualidad ‘adulta’” (Rubin, 1989: 153). Para mantener esta separación generacional, se crearon las leyes sobre la edad de consentimiento, que castigan el contacto sexual entre quienes superan esta edad y quienes están por debajo de ella, sin distinguir “entre la violación más brutal o el romance más cálido” (Rubin, 1989: 153). Así, Rubin considera que una relación entre un adulto y una menor puede no ser violencia si es libremente elegida. También critica que no se permita a quienes están por debajo de la edad de consentimiento acceder de otras formas a la sexualidad adulta, como, por ejemplo, visualizando materiales pornográficos (Rubin, 1989: 153-154).

Entre las consecuencias “altamente represivas” de las campañas anti vicio de Inglaterra y Estados Unidos del el siglo XIX, Rubin destaca la subida de la edad de consentimiento de las mujeres de trece a dieciséis años de edad en 1885 (1989: 117), así como “centenares de prohibiciones contra la provocación, la conducta indecente, el mero deo con propósitos inmorales, el abuso de menores y los burdeles” (1989: 116-117). En 1977 hubo una ola de preocupación por la pornografía infantil y se crearon leyes que “calificaron de obscena a cualquier exhibición de menores desnudos o realizando actividad sexual” (Rubin, 1989: 123).

Aunque el Tribunal Supremo ha dictaminado también que es un derecho constitucional poseer material obsceno para uso privado, las leyes sobre pornografía infantil prohíben incluso este tipo de posesión de cualquier material sexual relacionado con menores. Las leyes producidas por el pánico a la pornografía infantil han sido mal concebidas y dirigidas. Representan alteraciones profundas en la regulación de la conducta sexual y suprimen, de hecho, importantes libertades civiles de tipo sexual. (Rubin, 1989: 123)

Así, Rubin considera que el hecho de que se prohíba la posesión de pornografía infantil va en contra de la libertad sexual de aquellos que quieran consumir dicha pornografía.

El derecho de los y las menores que aparezcan en dicha pornografía a una infancia libre de violencia desaparece de este análisis. Rubin, al contrario que las feministas antipornografía, considera que existe un “poderoso tabú sobre la representación directa de las actividades eróticas” (1989: 151), que está reforzado por las leyes, y habla de las “víctimas de la guerra de la pornografía infantil” (1989: 124-125) refiriéndose a aquellas personas injustamente castigadas por estas leyes.

A la mayoría de la gente le resulta más difícil simpatizar con las personas que mantienen relaciones con jóvenes. Al igual que ocurría con los comunistas y los homosexuales en la década de los 50, el estigma que pesa sobre estas personas es tal que resulta difícil encontrar abogados que defiendan sus libertades civiles, no digamos ya su conducta erótica [...]. El FBI, las fuerzas de policía local y los inspectores del correo postal se han unido en un inmenso aparato, cuya única finalidad es eliminar de la comunidad a los hombres que aman a jóvenes menores de edad. Dentro de veinte años o así [...] resultará mucho más fácil demostrar que estas personas han sido víctimas de una caza de brujas salvaje e injustificada. Serán muchos los que se avergüencen de haber colaborado en ella, pero será demasiado tarde para poder hacer algo por estos hombres que han pasado sus vidas en prisión. (Rubin, 1989: 125)

Entre las conductas sexuales más injustamente legisladas, Rubin señala las relacionadas con el dinero, los menores y la homosexualidad (1989: 151).

La lucha real sobre las leyes sexuales continuará hasta que no estén garantizadas las libertades básicas de acción y expresión sexual, lo que exige el rechazo de todas las leyes sobre sexo, con excepción de las pocas que tratan con una coerción real. (Rubin, 1989: 161)

De esta manera, Rubin considera que las relaciones sexuales entre adultos y menores y la prostitución pueden estar absolutamente exentas de coacción. De esta manera, en lugar de considerar que la prohibición de las relaciones sexuales entre adultos y menores, o la prohibición de la prostitución, son formas de luchar contra prácticas sexuales basadas en la desigualdad de poder que implican diversos niveles de coacción, considera que la prohibición de estas prácticas responde a la estructura de poder a la que ha denominado “sistema de clases sexuales”, y que la ley está castigando injustamente a quienes eligen libremente llevarlas a cabo y va en contra de la libertad sexual individual de estas personas. “En sus peores extremos las leyes sexuales son pura y simplemente apartheid sexual” (Rubin, 1989: 156).

6.3.4.1.2. El estigma social

Según Rubin, la cultura popular considera que la variedad erótica es peligrosa, insana, depravada y una amenaza a la infancia y a la seguridad nacional.

Se supone que la sexualidad debe adaptarse a un modelo único. Una de las ideas más tenaces sobre el sexo es que hay una forma de hacerlo mejor que todas las demás, y que todo el mundo debería practicarlo en dicha forma. (Rubin, 1989: 142)

Rubin considera que hay que cambiar esta idea de que la variedad erótica es peligrosa por la idea de es benigna, y abrazar y ensalzar toda diversidad sexual. Mientras esto no se haga, seguirá habiendo “un estigma extremo y punitivo” (Rubin, 1989: 137) que mantenga “en bajo status a algunas conductas sexuales” (Rubin, 1989: 137), constituyendo “una sanción contra quienes las practican” (Rubin, 1989: 137). Entre las conductas sexuales que sufren este injusto estigma punitivo, Rubin destaca la pedofilia:

Si un pedófilo fuese descubierto por sus compañeros de trabajo, posiblemente saldría a pedradas de su oficina. Tener que mantener un secreto tan absoluto es una carga considerable [...]. Los individuos no convencionales eróticamente se arriesgan a no poder encontrar trabajo o a no poder seguir sus vocaciones profesionales. (Rubin, 1989: 157)

“Las sanciones económicas, las presiones familiares, el estigma erótico, la discriminación social, la ideología negativa y la falta de información sobre conductas eróticas sirven todas para dificultar la elección de opciones sexuales no convencionales” (Rubin, 1989: 181). Rubin considera que este sistema de opresión funciona “de forma muy similar a los sistemas ideológicos del racismo, el etnocentrismo y el chovinismo religioso. Racionalizan el bienestar de los sexualmente privilegiados y la adversidad de la ‘chusma’ sexual” (Rubin, 1989: 139).

6.3.5. La “industria del sexo”

Las feministas antipornografía consideraron que la industria de la explotación sexual era intrínsecamente patriarcal y que solo tenía sentido en el marco de la supremacía masculina, pues se basaba en la cosificación de las mujeres, a las que transformaba en cuerpos con los que se podía comercializar, y existía porque había hombres que consideraban que era su derecho pagar para acceder sexualmente a ellos (Bronstein, 2011: 213). Afirmaron, también, que era un negocio con el que los hombres se lucraban a costa de explotar y mercantilizar los cuerpos de las mujeres. Así, criticaron la pornografía y la prostitución por ser instituciones patriarcales y por ser violencia contra las mujeres, poniendo en el centro del análisis a los varones que se lucraban a costa de la mercantilización de sus cuerpos y a los varones que consideraban que era su derecho pagar por acceder a ellos.

En *Placer y peligro* se encuentran las primeras conceptualizaciones de la prostitución y la pornografía como trabajos equivalentes a cualquier otro que pueden ser libremente elegidos por las mujeres. Esta nueva conceptualización saca del centro del análisis a los varones y pone en el centro del mismo a las mujeres. El debate, por tanto, deja de ser si los varones tienen derecho a acceder a los cuerpos de las mujeres a cambio de dinero y pasa a ser si las mujeres tienen derecho a elegir libremente permitir dicho acceso a sus cuerpos a cambio de dinero. Estas autoras parten de la idea de que “vender servicios sexuales” es equivalente a cualquier trabajo que se realice con el cuerpo (Bronstein, 2011: 213). Rubin afirma que la prohibición de la prostitución “hace además a sus

trabajadores⁵³ más vulnerables a la explotación y a las malas condiciones de trabajo” (1989: 152) y que “si el comercio sexual fuera legal, su mano de obra tendría más posibilidades de organizarse y luchar por mejores salarios y condiciones de trabajo, un mayor control sobre este y por aliviar el estigma que pesa sobre ellos” (1989: 152).

Rubin (1989: 152), con el objetivo de mostrar “la situación de las prostitutas, trabajadores y empresarios del sexo”, compara una sociedad que legisla sobre el “mercado del sexo” con una sociedad en que fuera ilegal el intercambio de dinero por cuidados médicos. Esta comparación se basa en una idea que el patriarcado ha difundido ampliamente a lo largo de la historia: la de que obtener satisfacción sexual pagando por acceder al cuerpo de una mujer es un “derecho” de los hombres igual que lo es el derecho a la sanidad. De esta idea se extrae la conclusión de que trabajar en el sistema sanitario y “trabajar” en la prostitución son equivalentes, pues ambos “trabajos” responden a “necesidades” y “derechos” de los seres humanos.

En esta obra también se encuentra la idea de que “trabajar” en la prostitución es mejor que realizar otros trabajos en que se cobra poco dinero o que están poco valorados socialmente, así como la idea de que la prostitución es un trabajo que puede empoderar a las mujeres:

Quizás sea mucho más lógico pasarse ocho horas desnudándose que trabajando en una planta de limpieza en seco [...] o en una oficina, llevándose a casa 132 dólares a la semana. El trabajo en la industria del sexo quizá ofrezca a una mujer no sólo más dinero, sino una mayor sensación de poder. En contra de las creencias populares de la clase media, trabajar en un peep show no es el fin del mundo. La industria del sexo y las comunidades que la rodean son a menudo más deseables social y económicamente que los trabajos o grupos de gente que se ofrecen como alternativa. (Hollibaugh, 1989: 195-196)

La afirmación de que a una mujer le puede dar sensación de poder “trabajar” en la “industria del sexo” solo es posible partiendo de un cambio en el concepto de poder. Desde esta teoría, y desde la teoría *queer*, el concepto de poder ya no hace referencia a algo estructural, sino a una sensación individual que depende no de las relaciones sociales que atraviesen un acto o situación concreta, sino de la significación que cada individuo dé a ese acto o situación.

Para Rubin, dentro de la “industria del sexo” puede haber manifestaciones de desigualdad concretas, puntuales, a las que hay que oponerse; pero, en sí misma, la “industria del sexo” no implica desigualdad ni violencia contra las mujeres:

⁵³ Rubin (1989: 190) explica a qué se refiere con el término “trabajador sexual”:

“Trabajador sexual” intenta ser un término más global que “prostituta”, a fin de incluir los muchos trabajos de la industria del sexo. Trabajador sexual se refiere a las bailarinas y bailarines eróticas, de striptease, a las modelos de pornografía, a las mujeres desnudas que hablan con el cliente por medio de un teléfono y que pueden ser vistas pero no tocadas, a los y las que trabajan en encuentros sexuales telefónicos y a otros empleados del sex business tales como recepcionistas, porteros y otros. Obviamente incluye también a las prostitutas y los “modelos masculinos”.

El término neutro “trabajador sexual” engloba tanto a los porteros de los prostíbulos como a las “prostitutas”. En el hecho de que se agrupe a unos y a otras en la misma categoría se observa que el análisis de las relaciones de poder que atraviesan la prostitución ha desaparecido por completo.

La industria del sexo no es ciertamente una utopía feminista, pero simplemente refleja el sexismo imperante en la sociedad en su conjunto. Es necesario analizar y oponerse a las manifestaciones de desigualdad sexual específicas de la industria del sexo, pero ello es muy distinto a intentar eliminar el sexo comercial. (Rubin, 1989: 173)

Las autoras de *Placer y peligro*, al no considerar que la pornografía y la prostitución fueran, en sí mismas, instituciones patriarcales que eran y reproducían la violencia contra las mujeres, consideraron que las críticas a la pornografía y a la prostitución de las feministas radicales y antipornografía respondían al puritanismo y a su supuesta actitud “antisexo”.

6.3.6. Las críticas al feminismo antipornografía

6.3.6.1. “El feminismo antipornografía es esencialista”

Como se ha analizado en el capítulo cinco, el feminismo antipornografía procede del feminismo radical y, en lo relativo al análisis político de la sexualidad, mantiene sus bases teóricas principales. Echols (1989: 79-112) no está de acuerdo con esta afirmación: considera que la política sexual feminista radical ha cambiado en sus fundamentos entre 1974 y 1984. Uno de esos cambios fundamentales a los que alude es que considera que el feminismo antipornografía es esencialista. Por ello, en opinión de Echols, no se puede llamar al feminismo antipornografía “feminismo radical”, pues “lo que hemos llegado a identificar como feminismo radical representa un alejamiento tan fundamental de sus raíces feministas radicales que necesita un nuevo nombre” (1989: 81). Esta autora propone llamar al feminismo antipornografía “feminismo cultural, puesto que equipara la liberación de la mujer al desarrollo de una contracultura femenina que, según se espera, reemplazará la cultura dominante” (1989: 81). “El análisis de la sexualidad que hacen las feministas culturales constituye un rechazo encubierto de la política sexual del feminismo radical” (Echols, 1989: 107).

Las primeras feministas radicales pensaban que la opresión de las mujeres se derivaba de la construcción del género en sí, y perseguían su eliminación como categoría social significativa. Por el contrario las feministas radicales de hoy afirman que nuestra opresión se origina en la represión de los valores femeninos, y tratan las diferencias de género como si reflejaran profundas verdades sobre la dificultad de alterar la masculinidad y la femineidad. (Echols, 1989: 80)

Echols acusa a las feministas antipornografía de ser “más partidarias de mantener que de erradicar las diferencias de género” (1989: 82) y de recurrir a explicaciones biológicas de las mismas⁵⁴ (1989: 83). Afirma que las feministas antipornografía, a diferencia de las radicales, consideraron que la “moral tradicional femenina” se debía a una cualidad espiritual innata, y no a una socialización que fomentaba la alienación sexual y la culpa (Echols, 1989: 93-94), y que “las feministas del movimiento anti-pornografía aducen que la inhibición sexual de las mujeres confirma aún más la superioridad femenina, en vez de ser un emblema de nuestra opresión” (Echols, 1989: 80-81).

⁵⁴ Afirma que algunas de las feministas a las que denomina “culturales”, como Rush o Dworkin, sí criticaron el determinismo biológico (Echols, 1989: 84).

Vance (1989: 10) también afirma que las feministas antipornografía consideraban que la sexualidad de las mujeres es intrínsecamente pasiva. Por estos motivos, acusaron a las feministas antipornografía de “asimilarse a un sistema opresor y discriminatorio” (Echols, 1989: 80): “desgraciadamente, a medida que el feminismo reciente se ha hecho sinónimo de la rehabilitación de los valores femeninos, ha terminado por reflejar y reproducir postulados de la cultura dominante” (Echols, 1989: 80-81). Echols añade que “las feministas culturales, a menudo, dan por supuesta la inmutabilidad de la sexualidad masculina y femenina” (1989: 97) y que creen que “la lucha contra la supremacía masculina comienza consiguiendo que las mujeres exorcicemos lo masculino que hay en nosotras y maximicemos nuestra feminidad” (1989: 85); feminidad que, supuestamente, consideraban una esencia, y cuyos valores incluirían la moral tradicional femenina y la inhibición sexual.

Además, según Echols, “al analizar la fantasía, las feministas culturales aplican una doble moral: las fantasías masoquistas de las mujeres reflejan su socialización, mientras que las sádicas de los hombres revelan su naturaleza básicamente asesina” (1989: 96). Las feministas antipornografía considerarían, según esta interpretación, que en el caso de los hombres,

[...] la sexualidad y la violencia están intrínsecamente ligadas, y encuentran su expresión cultural en la pornografía. Las feministas culturales están tan convencidas de que la sexualidad masculina es letal en su raíz que la reducen a sus expresiones más enajenadas y violentas [...]. Todo, por contradictorio que sea, se utiliza para confirmar la teoría de que la sexualidad de los hombres es egoísta, violenta y misógina. Su caracterización de la sexualidad masculina es tan uniformemente desfavorable y tan absolutamente desolada que uno se pregunta qué se lograría restringiendo o eliminando la pornografía. (Echols, 1989: 98)

Si el feminismo antipornografía hubiera sido esencialista, y especialmente si lo hubiera sido en lo relativo a la sexualidad masculina, no habría pretendido acabar con la violencia sexual por medio de la eliminación de las manifestaciones culturales que enseñan a los hombres que la unión entre sexo y violencia es algo erótico, pues no habría considerado que la erotización de la violencia sexual es algo que los hombres aprenden, sino algo que responde a su esencia. Si el feminismo antipornografía hubiera sido esencialista, habría considerado que la sexualidad masculina no puede cambiar porque no es una construcción social, y eliminar esas manifestaciones culturales habría sido visto como una estrategia inútil. El núcleo del feminismo antipornografía se basa en la idea de que la sexualidad masculina es una construcción social y de que, por tanto, puede cambiar. Si las feministas antipornografía lucharon por eliminar las manifestaciones culturales (la pornografía entre otras) que colaboraban en la construcción del deseo sexual masculino que erotiza la violencia sexual contra las mujeres, fue porque consideraron que la sexualidad masculina podía cambiar, y que eliminando aquellas manifestaciones culturales que enseñaban a los hombres a erotizar la violencia contra las mujeres, podrían avanzar hacia la desaparición de la violencia sexual. Si el feminismo antipornografía hubiera sido esencialista, no habría luchado contra la pornografía como medio para luchar contra la violencia sexual, pues habría considerado que la sexualidad masculina no podía cambiar. Si el feminismo antipornografía hubiera sido

esencialista, habría entendido que eliminar la pornografía era inútil, pues habría considerado que el deseo masculino de ejercer violencia sexual contra las mujeres era algo natural o respondía a la “esencia” de los hombres. Habría aceptado la violencia sexual como un hecho inevitable que respondía a la naturaleza, tal y como hicieron tantos autores a lo largo de la historia, y no habría intentado acabar con ella. Pese a que el núcleo del feminismo antipornografía demuestra inequívocamente que las feministas antipornografía consideraban que la sexualidad era una construcción social que podía cambiar, las autoras de *Placer y peligro* afirman que el feminismo antipornografía era esencialista.

6.3.6.2. “El feminismo antipornografía está en contra de la liberación sexual de las mujeres”

Echols afirma que las feministas antipornografía “sacaron la conclusión de que la liberación sexual y la liberación de las mujeres se excluyen mutuamente” (1989: 92) y que propusieron que “la represión sexual es una solución satisfactoria para la violencia contra las mujeres” (1989: 106-107). En su opinión, las feministas antipornografía pretendieron imponer en la cultura un patrón sexual femenino (basado en esa supuesta esencia femenina) para controlar la rapacidad ocasionada por la revolución sexual (Echols, 1989: 106). Desde su interpretación, las feministas antipornografía culparon a la revolución sexual de destruir el antiguo régimen sexual (Echols, 1989: 107); régimen sexual al que pretenderían volver. Rubin afirma que la tradición de pensamiento en la que se sitúa “ha reclamado una liberación sexual que alcance tanto a las mujeres como a los hombres” (1989: 171), mientras que el feminismo antipornografía “ha considerado la liberalización sexual como una mera extensión de los privilegios masculinos” (1989: 171).

Una vez más, las autoras de *Placer y peligro* responsabilizan a las feministas radicales y antipornografía de cuestiones que responden al patriarcado: efectivamente, las feministas antipornografía señalaron que la supuesta “liberación sexual”, tal y como se había dado, no había liberado a las mujeres (había “excluido la liberación de las mujeres”, por emplear la expresión de Echols), y que había sido una “extensión de los privilegios masculinos” (como afirma Rubin). Ahora bien: las feministas radicales y antipornografía señalaron que esto había sucedido para criticarlo, no porque lo estuvieran defendiendo. Que la “revolución sexual” no liberase a las mujeres y ampliase los privilegios masculinos fue debido a que esta fue una revolución sexual patriarcal. Estos no eran los principios que las feministas radicales y antipornografía defendían: lo señalaron para criticarlo y, precisamente desde ese señalamiento, reivindicaron una revolución sexual que alcanzase tanto a hombres como a mujeres; algo que Rubin considera que es propio de la tradición opuesta al feminismo antipornografía, y no de este último.

La idea, expresada por Echols, de que las feministas antipornografía propusieron la represión sexual como una solución para la violencia contra las mujeres responde a que las autoras de *Placer y peligro* y las feministas antipornografía tenían conceptos diferentes en qué consistía la liberación sexual y de en qué consistía la represión sexual. Para las feministas antipornografía, la liberación sexual real de las mujeres pasaba necesariamente por el fin del sistema de supremacía masculina, y acabar con las manifestaciones

culturales que erotizaban la violencia sexual contra las mujeres era una manera de avanzar hacia el fin de dicho sistema y hacia la erradicación de dicha violencia. Enfrentarse a las manifestaciones culturales que unían sexo y violencia, como la pornografía, o a las prácticas en que se erotizaba la subordinación de las mujeres, no era considerado represión sexual, sino parte de la lucha contra el sistema de supremacía masculina, con cuyo fin llegaría la liberación sexual real de las mujeres. Para las autoras de *Placer y peligro*, la liberación sexual supone el aumento de la libertad individual y la desaparición de cualquier análisis de cualquier deseo individual. La liberación sexual pasa por el fin de ese sistema de “estratificación erótica” que hace que algunas prácticas sexuales sean criticadas y sean “reprimidas”. Desde esta perspectiva, la crítica del feminismo radical a las manifestaciones de la sexualidad o a las prácticas sexuales que reproducen la desigualdad de poder entre hombres y mujeres es comprendida como represión sexual. Así, la crítica de las feministas radicales y antipornografía a la sexualidad patriarcal y a sus diversas manifestaciones que, desde su perspectiva, era una manera de avanzar hacia la desaparición de la violencia sexual y hacia la liberación sexual de las mujeres, es interpretada por las autoras de *Placer y peligro* como represión sexual.

6.3.6.3. “El feminismo antipornografía es conservador”

El crecimiento de la Nueva Derecha supuso una amenaza para el discurso antipornografía de WAP. Este movimiento iba en contra del feminismo radical, pues entre sus objetivos estaba restaurar la familia tradicional y la jerarquía sexual. La Nueva Derecha luchó en contra de la pornografía, pero no porque pretendiera acabar con la dominación masculina o con la violencia sexual, sino porque pretendía luchar contra cualquier tipo de sexualidad no procreadora, reforzando la familia patriarcal. Activistas de derechas tomaron la retórica feminista empleada para criticar la pornografía, hablando del daño y la degradación de las mujeres, para fines radicalmente opuestos a los de las feministas antipornografía.

De esta manera, los principios que llevaron a ambos grupos a oponerse a la pornografía fueron radicalmente distintos. Las feministas antipornografía luchaban para que las mujeres pudieran tener una vida sexual libre de violencia, y se oponían a la pornografía por enseñar a los hombres a erotizar el ejercicio de la violencia sexual contra las mujeres. Los grupos de derechas negaban la libertad sexual y reproductiva y se oponían al aborto, a los anticonceptivos, a la educación sexual, a los derechos de las lesbianas y, en general, a la sexualidad de las mujeres. Pese a esto, desde los grupos que defendían la pornografía, de manera bastante oportunista, se comparó a las feministas antipornografía con la derecha conservadora y católica, afirmando que las feministas antipornografía se estaban aliando con estos grupos (Bronstein, 2011: 22-23).

Así, las autoras de *Placer y peligro* afirman que el discurso feminista antipornografía “comparte un tono similar al del discurso antisexual conservador” (Rubin, 1989: 171) y defiende “una política sexual conservadora” (DuBois y Gordon, 1989: 53). Rubin acusa a las feministas antipornografía de haber producido “el pensamiento sexual más regresivo a este lado del Vaticano” (1989: 174) y de ser una “parodia revisionista del feminismo” (1989: 175). “La demonología sexual feminista actual eleva a los cruzados

antivicio a posiciones de honor ancestral, mientras que condena como antifeminista la tradición más liberadora” (Rubin, 1989: 174).

Este llamado discurso feminista recrea una moralidad sexual muy conservadora [...]. La tradición conservadora ha fomentado la oposición a la pornografía, la prostitución, la homosexualidad, la variedad erótica, la educación e investigación sexual, el aborto y los anticonceptivos. La opuesta tradición pro sexo ha incluido a individuos como Havelock Ellis [...], Alfred Kinsey [...], además de al movimiento por la educación sexual, a las organizaciones de prostitutas y homosexuales militantes o al movimiento en favor de los derechos de procreación [...]. Esta variada colección [...] tiene conceptos mezclados en aspectos sexuales y feministas, pero está ciertamente más próxima al espíritu del feminismo moderno que los cruzados de la moral, el movimiento por la pureza social y las organizaciones antivicio. (Rubin, 1989: 173-174)

Rubin (1989: 125), Echols (1989: 105) y otras autoras de *Placer y peligro* equiparan el feminismo antipornografía con la Nueva Derecha y con su lucha contra los derechos de gays y lesbianas, contra el aborto y contra el feminismo. Así, equiparan la lucha de la derecha contra los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y contra los derechos de personas cuya sexualidad no implica coacción, desigualdad de poder ni violencia, con la crítica legítima y necesaria de las feministas radicales y antipornografía a manifestaciones de la sexualidad que responden a desigualdades estructurales y están atravesadas por la coacción, la desigualdad de poder y la violencia.

6.3.6.4. “El feminismo antipornografía es ‘antisexo’”

Según Rubin (1989: 172), el feminismo antipornografía “tiene más de demonología que de sexología”: muestra la mayor parte de las conductas sexuales de la peor forma posible, utilizando siempre el peor ejemplo como si fuera representativo; señala la pornografía más desagradable, la prostitución más explotadora y las manifestaciones de la sexualidad menos apetecibles. Así, tergiversa la sexualidad humana, presentándola siempre como algo negativo. Hollibaugh (1989: 193) considera que el “horror a la pornografía es a menudo horror al sexo mismo y refleja una lección enseñada a las mujeres desde su más temprana infancia: el sexo es algo sucio”.

Esta retórica antipornográfica es un ejercicio masivo de búsqueda de chivos expiatorios. Critica actos de amor poco rutinarios en lugar de a los rutinarios actos de opresión, explotación y violencia. Esta sexología demoníaca dirige las legítimas iras provocadas por la falta de seguridad personal de las mujeres hacia individuos, prácticas y comunidades inocentes. (Rubin, 1989: 173)

Rubin considera que las feministas antipornografía están criticando a individuos inocentes que llevan a cabo actos poco rutinarios en vez de criticar actos rutinarios de opresión, explotación y violencia; pero, como se ha analizado, las feministas antipornografía criticaron precisamente la opresión y la explotación de las mujeres y la

violencia contra ellas, desde sus manifestaciones más sutiles y normalizadas, y, por tanto, completamente rutinarias y cotidianas, hasta sus manifestaciones más extremas.

Pese a ello, Echols acusa a las feministas antipornografía de “abandonar el feminismo” (1989: 108) y de resucitar términos como “desviación sexual” o “perversión”⁵⁵ (1989: 102); critica que digan que el lesbianismo necesita separarse de los valores y las lealtades de los hombres homosexuales; critica que rechacen la “sexualidad masculina” que se muestra en el sadomasoquismo, en el sexo entre distintas generaciones y en el uso de la pornografía en las comunidades de mujeres (1989: 102); critica que afirmen que la pornografía perjudica la capacidad de amar de manera recíproca e íntegra (1989: 102). La crítica a todas estas manifestaciones de la sexualidad realizada por las feministas antipornografía responde al análisis político feminista radical de las mismas, que las muestra como manifestaciones de la sexualidad que reproducen la desigualdad de poder y fomentan la violencia contra las mujeres. Echols achaca estas críticas a un supuesto miedo de las feministas antipornografía a que la sexualidad de las mujeres no sea etérea de manera innata y considera que en vez de reconocer que la búsqueda de relaciones igualitarias y de un “sexo políticamente correcto” es complicada, las feministas antipornografía tratan de quitarle importancia al sexo (1989: 103). Vance acusa a las feministas antipornografía de afirmar “que la sexualidad es trivial, que distrae de los objetivos fundamentales o que no es política” (1989: 18); ideas que, como ha sido ampliamente estudiado, son radicalmente opuestas a las que estas feministas defendieron, y que son las que llevan a estas autoras a afirmar que las feministas antipornografía eran “antisexo”. La acusación de “antisexo”, por tanto, procede de una mala interpretación del feminismo radical y antipornografía.

Acusaciones y descalificaciones como “puritana”, “mojigata” o “reprimida”, recibidas por las feministas antipornografía incluso en la actualidad, provienen de esta mala interpretación del feminismo antipornografía como un discurso que está en contra del sexo, y no en contra de la violencia sexual y de la erotización de la desigualdad de poder que está en los orígenes de la misma. Es relevante, en este punto, preguntarse qué concepto de sexo están defendiendo quienes denominan “antisexo” a aquellas que están criticando la normalización de la violencia contra las mujeres en el sexo, y la desigualdad de poder que lleva a dicha violencia.

6.3.7. “Conceptualizar es politizar”: ¿por qué denominar a este debate “guerras del sexo” es no conceptualizarlo correctamente?

Este debate se conoce en la actualidad como “Guerras del sexo”. En el presente trabajo de investigación se coincide con la idea de Amorós de que conceptualizar es politizar y de que, para el feminismo, es de gran importancia conceptualizar bien. Conceptualizar bien este debate no solo es relevante para la presente investigación, sino

⁵⁵ Cuando, en este capítulo, se han empleado los términos “desviación sexual” o “perversión” ha sido porque las autoras de *Placer y peligro* los empleaban para referirse a ciertas sexualidades o prácticas sexuales. Rubin (1989: 190), que emplea el término “pervertido”, aclara a qué se refiere con él: “utilizo el término ‘pervertido’ como abreviatura de todas las orientaciones sexuales estigmatizadas. Solía referirse a la homosexualidad masculina y femenina también, pero como estas dos orientaciones han ganado respetabilidad, el término ha designado cada vez más a otras ‘desviaciones’”.

para la teoría y el movimiento feminista y su lucha contra la violencia sexual. Denominarlo “Guerras del sexo” es tomar un posicionamiento político claro en el mismo, pues implica asumir que el debate fue sobre “sexo” y que había quienes estaban “a favor del sexo” y quienes estaban “en contra del sexo”. Pero este no fue un debate sobre “sexo”, en que las dos posturas del mismo fueran la “prosexo” y la “antisexo”, sino que fue más bien un debate sobre “violencia”, “desigualdad” o “poder” en o a través del sexo. Decir que las feministas radicales son “antisexo” implica aceptar que la violencia y la desigualdad de poder que se han normalizado en el sexo, contra las que ellas luchaban, son simplemente sexo, y no violencia, ya sea en niveles más sutiles o más extremos; y, por tanto, aceptar su existencia de manera acrítica y descartar la posibilidad de luchar contra ellas.

Este debate nació en torno a la desigualdad de poder y a la violencia y en torno a la pornografía, no en torno al sexo. Denominarlo “Guerras del sexo” es hacer equivaler, en algún punto, el sexo a la pornografía; lo cual, como se analizará más adelante, tiene importantes consecuencias en las sociedades que van a ser analizadas en la segunda parte de esta tesis doctoral.

Pese a la referencia clave a este periodo de la historia feminista como las “guerras del sexo”, yo argumentaría que esta distinción importaba entonces e importa ahora: el sexo no es reducible a la representación; sexo y pornografía no son sinónimos (Boyle, 2014: 221)

Nombrar los diferentes “lados” en este debate no es neutro. “Feminismo antipornografía” es poco controvertido y habitualmente se usa de manera intercambiable con “feminismo radical”. De cualquier manera, los enfoques feministas opuestos han sido descritos como anticensura, prosexo, sex-positivo y proporno. Las tres primeras de estas etiquetas establecen falsas dicotomías, implicando que las posiciones antipornografía son procensura o antisexo -una perspectiva que perjudicialmente se tomó durante las denominadas “guerras del sexo”, donde se hizo el intento de reestructurar los debates sobre porno como debates sobre la sexualidad. [...] La etiqueta proporno es aceptada por algunos -y es habitualmente usada por las feministas antiporno para describir a sus oponentes-. (Boyle, 2014: 229)

En este trabajo de investigación, al considerar que conceptualizar es politizar, se ha optado por hacer referencia a este debate como “Guerras del Porno”, aunque sea un término menos aceptado en la actualidad, y se han rechazado firmemente los términos “prosexo” y “antisexo” para hablar de los dos posicionamientos del debate, así como la referencia al mismo con el término “Guerras del sexo”.

El término “guerras del sexo” es en sí mismo problemático, puesto que insiste en que el enfrentamiento principal fue sobre el sexo- antes que por la violencia, la igualdad, la representación o la industria, por ejemplo- pero los enfoques que apoyaban el porno, unidos a grupos de minorías sexuales, fueron mucho más exitosos en replantear el debate dentro del feminismo en estos términos. (Boyle, 2014: 220)

En el fondo del debate entre las autoras de *Placer y peligro* o, más adelante, la teoría *queer*, y el feminismo radical (sumado al lesbianismo político y al feminismo

antipornografía), está la cuestión de dónde situar la línea que separa el sexo no violento de violencia sexual. Las autoras de *Placer y peligro* y, como va a ser analizado en el próximo capítulo, las teóricas *queer*, consideran que la “libertad de elección” y el consentimiento de las mujeres hacen que parte de lo que las feministas radicales habían conceptualizado como violencia contra ellas deje de ser violencia, pasando a ser sexo; y que la “libertad de elección” y el consentimiento eliminan la pertinencia y la necesidad de realizar un análisis político de aquello que se está “eligiendo libremente”. Las feministas radicales, las lesbianas políticas y las feministas antipornografía señalaron los límites del “consentimiento”: afirmaron que el consentimiento de las mujeres se construye a través de todas las presiones a las que estas se ven sometidas a lo largo de su vida (Jeffreys, 1996), en la cual se les enseña a connotar eróticamente su propia subordinación, y señalaron que este concepto se había utilizado repetidamente a lo largo de la historia para invisibilizar la violencia contra las mujeres, haciéndola pasar por sexo no violento. Según afirma Jeffreys, “generalmente la idea de consentimiento logra que la utilización y el abuso sexual de las mujeres no se consideren daño ni infracción de los derechos humanos” (1996: 84). Por ello, afirmaron que es necesario realizar un análisis político de la sexualidad, de cómo se reproducen en este terreno la desigualdad de poder y la violencia contra las mujeres; análisis que permitiría avanzar hacia la erradicación de dicha desigualdad y dicha violencia. A raíz de este debate,

[...] la comunidad lesbiana quedó dividida para siempre. Por un lado, las aliadas con una parte del movimiento gay y que serían muy activas en la defensa de la institución de la prostitución y, por otro, las lesbianas políticas, que continuaron defendiendo las categorías del feminismo radical para estudiar la sexualidad. Esta división se acabó transfiriendo a todo el movimiento feminista. En la década de los ochenta el mundo del feminismo se fraccionó en dos partes muy enfrentadas. Unas formaron un frente antipornografía y antiprostitución y otras, lideradas por Rubin y los teóricos gays de la sexualidad, se autodenominaron prosexo y acusaron a las del frente de [...] ser puritanas [...]. Con el paso del tiempo la autodenominada postura “prosexo” se fue diluyendo para dejar paso a lo que ahora conocemos como “teoría queer”. (De Miguel, 2015a: 136)

CAPÍTULO 7

La teoría queer

7.1. El nacimiento del movimiento y la teoría *queer*

Al hablar de lo *queer*, es necesario asumir la complejidad de dicho fenómeno (Sierra, 2009: 31). El término *queer* hace referencia a varias “teorías interpretativas de la sexualidad diversa y sus prácticas” (Sierra, 2009: 31), y también a un movimiento social igualmente diverso que comenzó en la década de 1980 (Sierra, 2009: 31). Tal y como las propias teóricas *queer* señalan,

[...] hacer referencia a la filosofía queer, a lo que verdaderamente ha sido o a lo que podría ser es difícil [...]. Hablar de filosofía queer es viajar guiada sólo por una cartografía invisible y, finalmente, en la ausencia de solución en el horizonte, inventarse el Archivo. (Preciado, 2011: 208)

“Más que de una teoría [...] se trata de teorías: no estamos ante un corpus acabado, sino ante un conjunto de aportaciones teóricas diversas, no exento de contradicciones.” (Trujillo, 2009: 167). Como afirma Sierra (2009: 29), los conceptos básicos de la teoría *queer* proceden de la teoría feminista, por lo que las “aportaciones novedosas se dan [...] en su resignificación”. Como se mostrará a lo largo de este capítulo, la teoría *queer* va a utilizar conceptos del feminismo, pero va a modificar sustancialmente su significado, dando lugar a un análisis diferente de la realidad con unas implicaciones políticas distintas (y, en algunos aspectos, opuestas) a las del feminismo radical. Las propias autoras de la teoría *queer*,

[...] casi sin excepción, se cuidan de definirse como posfeministas [...]. Con ello pretenden cobrar distancia del feminismo como disciplina con una genealogía, una historia, unos textos fundacionales, un cuerpo de doctrina y toda una serie de corrientes bien diferenciadas en sus componentes ideológicos [...]. Pero, también, porque pretenden referirse a los nuevos sujetos sociales que han desplazado, a su juicio, a “la mujer” [...] como protagonista-concepto invariable del feminismo. (Sierra, 2009: 29)

Así, las autoras de la teoría *queer* no se definen como feministas sino como postfeministas, manteniendo la distancia con el feminismo anterior. Las diferencias entre la teoría *queer* y dicho feminismo son tan profundas que cambian tanto sus bases como sus objetivos, siendo, finalmente, dos teorías y movimientos distintos: el sujeto de la teoría *queer* ya no son las mujeres, y la opresión que analiza esta teoría no es la opresión de las mujeres en el patriarcado.

En Estados Unidos, a principios de la década de 1980, y en España, a finales de esta década, se señaló la sexualidad como vector de opresión: lesbianas, transexuales y mujeres que se dedicaban a la prostitución reivindicaron la deconstrucción de la categoría “mujer”, afirmando que las invisibilizaba y las excluía de los discursos y de las demandas del feminismo (Trujillo, 2009: 163). Reivindicaron que el sujeto político del feminismo no podían seguir siendo las mujeres; concretamente, las mujeres “blancas, heterosexuales, sumisas y de clase media”, aquellas que, según Preciado (2013: 235), habían sido sujetos del feminismo hasta entonces.

Estos feminismos disidentes se hacen visibles a partir de los años ochenta, cuando, en sucesivas oleadas críticas, los sujetos excluidos por el feminismo bienpensante comienzan a criticar los procesos de purificación y la represión de sus proyectos revolucionarios que ha conducido hasta un feminismo gris, normativo y puritano que ve en las diferencias culturales, sexuales o políticas amenazas a su ideal heterosexual y eurocéntrico de mujer. (Preciado, 2013: 235-236)

La primera en hablar específicamente de teoría *queer* es De Lauretis (1991), en la revista *Differences*. De Lauretis plantea, según Preciado (2013: 83), que “el feminismo funciona o puede funcionar como un instrumento de normalización y de control político si reduce su sujeto a ‘las mujeres’”. Donde el feminismo radical vio la opresión de las mujeres, De Lauretis (1991) ve un conjunto de tecnologías de género que operan de modo heterogéneo en hombres y mujeres y producen diferencias de género y diferencias sexuales, raciales, de clase, etc.

Así, en la década de 1980 también se señaló, como hacían las autoras de *Placer y peligro*, la necesidad de tener en cuenta “las diferencias de clase, raza, etnia, opción sexual o migración” (Trujillo, 2009: 162) y “cómo las experiencias de esas diferencias afectan a la de ser mujeres” (Trujillo, 2009: 162). Fueron especialmente relevantes “las reclamaciones de las mujeres lesbianas y de las mujeres negras o chicanas a partir de los años ochenta, que no se sienten representadas en un feminismo hegemónico blanco, occidental y de clase media”⁵⁶ (Posada, 2014: 151). Preciado considera que este momento fue el despertar de “las putas, las lesbianas, las violadas, los bio-hombres disidentes, los marimachos, los y las

⁵⁶ Como explica Posada (2014), a raíz de estas críticas, el feminismo comenzó a diversificarse “tanto como las propias variables con las que interactúa” (2014: 155):

Hablar de feminismo hoy será hablar de “raza”, de etnicidad, de alternativas verdes o ecológicas, de grupos de mujeres negras, chicanas y emigradas, de preferencias sexuales... Y todo ello compone una red de variables que lógicamente diversifica los intereses de las mujeres según en qué relación se sitúen con cada una de ellas. Pero no hay que confundir un espectro diversificado con una crisis que viniera a significar algo así como el declinar del pensamiento crítico feminista. En todo caso, cabe hablar para esas múltiples orientaciones de un enriquecimiento del feminismo, por el cual este abre su mirada a una pluralidad de realidades. (Posada, 2014: 155).

En palabras de Roldán y González:

El feminismo es un universalismo de raíz ilustrada cuyo origen es la reivindicación de los derechos universales también para las mujeres. La universalidad es, sin duda, una justa demanda, pero presenta al mismo tiempo puntos ciegos y, a su pesar, ha tendido a invisibilizar a quienes no se correspondían con un patrón determinado de mujer. El énfasis contemporáneo en las diferencias entre mujeres: de raza, orientación sexual, cultura, incluso de géneros y sexos tiene lugar para nombrar a quienes no se veían reflejadas en el universal “mujer” construido tanto por el feminismo de la igualdad como por el feminismo de la única diferencia. (2008: 12)

transexuales, las mujeres que no son blancas, las musulmanas...” (2013: 236). Desde estos y otros colectivos, se realizó una crítica al feminismo por tomar como sujeto de su teoría y de su lucha política a las mujeres en tanto que mujeres, sin tener en cuenta estas diferencias.

Las otras mujeres —negras, lesbianas, transexuales, trabajadoras del sexo, pobres, inmigrantes, ilegales...— reclaman, a partir de los años ochenta, que se consideren y nombren las diferencias entre las propias mujeres, es decir, las existentes dentro de la identidad colectiva articulada por el feminismo. (Trujillo, 2009: 162)

Estos colectivos afirmaron que cuando una persona estaba sometida a varios sistemas de opresión, la opresión resultante no era simplemente la suma de la ejercida por dichos sistemas. Así, por ejemplo, para analizar correctamente la opresión de una mujer negra, no había que sumar la opresión de ser mujer a la opresión de ser negra, sino analizar “la constitución mutua del género y la raza, lo que podríamos llamar la sexualización de la raza y la racialización del sexo” (Sierra, 2009: 36).

Llegada la década de 1990, según relata Sierra (2009: 32), algunos sectores de la comunidad LGBT (en concreto, varones homosexuales blancos de clase media o alta) adquirieron cierta visibilidad y poder en la sociedad estadounidense. Estos varones se aproximaban a los estándares de vida del sujeto burgués. Dentro del movimiento LGBT existían prejuicios hacia las personas que no cumplían con esta imagen (a quienes se hacía referencia con el término “*queer*”), pues se consideraba que podían dañar su respetabilidad. Estas personas eran rechazadas por el grupo dominante, que temía que se le asociara con ellas y con sus modos de vida, dificultando su proceso de integración y reconocimiento social.

Históricamente, “*queer*” ha sido un término con un significado peyorativo: significa extraño, invertido, raro, diferente, desviado. “*Queer*” era un término que ese empleaba para estigmatizar, en palabras de Sierra (2009: 31-32), a anormales, transexuales, travestid@s, bisexuales, heterosexuales con conductas extrañas, lesbianas, personas negras, pobres, transexuales, seropositivas, etc. Lo *queer* está asociado a la perversión moral, a los deseos torcidos, al ridículo, a lo desviado (Sierra, 2009: 34), a una sexualidad patológica, pecaminosa o criminal, opuesta a la sexualidad heteronormativa (Sierra, 2009: 32).

Este término que da nombre a la teoría, opone explícitamente una forma “normal” de sexualidad (la pareja heterosexual estable) a otras consideradas “anormales”, sugiriendo que estas últimas son inadecuadas o perjudiciales. En muchos sentidos, queer denotaba la exclusión de la normalidad social. (Sierra, 2009: 32)

El movimiento *queer* fue, por tanto, una respuesta a una doble exclusión: la exclusión de los modelos hegemónicos, representados por la normatividad heterosexual, y la exclusión de esta nueva identidad gay que buscaba la estabilidad y la respetabilidad, estigmatizando a quienes no seguían el patrón mencionado (Sierra, 2009: 33).

Queer [...] es el término utilizado para designar el amplio conjunto de teorías y prácticas políticas surgidas [...] frente a las políticas identitarias tanto del feminismo como del movimiento de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales [...]. Estas políticas [...] resultaban excluyentes de los otros y las otras, los sujetos queer. Estos sujetos desviados [...] se

autoproclaman queer como forma de reivindicar, en clave estratégica, su diferencia frente a la norma (hetero)sexual. El término queer opera como un término paraguas que pretende englobar al conjunto de la disidencia sexual. (Trujillo, 2009: 167)

Las personas estigmatizadas por el término *queer* se reapropiaron de él y le dieron un contenido no despectivo. Se unieron como reacción al camino tomado por ese grupo de varones gays que luchaban por ser aceptados en la sociedad heteronormativa, siendo una alternativa a “esta visión esencialista y binaria de homosexual/heterosexual o mujer/hombre, entre otras. En muchos sentidos, el movimiento y las teorías *queer* son post gay” (Sierra, 2009: 33). “La propuesta *queer* surge como un proceso de cuestionamiento de la sexualidad dominante que se amparaba en categorías binarias, mutuamente excluyentes” (Sierra, 2009: 30).

El término “*queer*” fue elegido por su inclusividad. Como señala Trujillo, incluye tanto el masculino como el femenino y abarca todas las denominadas “sexualidades periféricas” (2009: 167), así como todos los “sujetos y cuerpos distintos a los ‘hegemónicos’ (marcados por la clase social, la raza, la etnia, la sexualidad, la edad, la diversidad funcional...)” (2014: 58). El movimiento *queer* lucha por acabar con la exclusión de todos los colectivos mencionados. Según Trujillo (2014: 62), “las teorizaciones y prácticas políticas feministas *queer* han, en definitiva, abierto [...] el espacio de posibilidad de existencia a esas *otras* y *otros*, no incluidas en las representaciones y discursos de un feminismo” que, en palabras de esta autora, era “poco inclusivo y empático con las diferencias”.

“La teoría *queer* parte, como el constructivismo feminista contemporáneo, de la tesis según la cual la identidad genérica y la sexual no constituyen un dato natural, sino que ambas son construidas por procesos culturales y sociales” (Posada, 2014: 147). La teoría y el movimiento *queer* consideran que las identidades son fluidas, que no son elementos fijos o esencias inmutables, pues estas últimas ideas reforzarían las divisiones binarias entre hombres y mujeres y entre heterosexuales y homosexuales que regulan las relaciones sociales (Trujillo, 2009: 170). Desde la teoría *queer* se defiende “una concepción *performativa* de las identidades, frente a la concepción de estas como elementos de carácter esencial⁵⁷” (Trujillo, 2009: 169). Así, no solo hay que cuestionar las identidades colectivas,

⁵⁷ En muchas ocasiones, desde la teoría *queer*, siguiendo el argumento ya expresado por las autoras de *Placer y peligro* que, como se ha visto, no es sino una mala interpretación de las afirmaciones de las feministas radicales, se afirma que el feminismo radical defendía que la identidad “mujer” era una esencia. Si bien es cierto que ha habido feminismos esencialistas, el feminismo radical no ha sido uno de ellos. La teoría *queer* presenta la crítica al esencialismo del feminismo como “una crítica a todo el pensamiento feminista, de manera que [...] se confunde una parte con el todo, impugnando la globalidad del discurso feminista en razón de lo que ha constituido sólo una línea, y no la mayoritaria, del mismo” (Posada, 2014: 155). Como se ha analizado, las feministas radicales desarrollaron el concepto de género, que fue precisamente el que permitió señalar que no había nada como una “esencia” o “naturaleza femenina” que hiciese que el “lugar natural” de las mujeres fuera el que les asignaba el patriarcado, sino que su subordinación se debía a una construcción social y que, por tanto, dicha construcción podía ser abolida, acabando con la opresión de las mujeres. Al tomar los géneros como performances y el sexo como construcción social o consecuencia de estas performances, la teoría *queer* va a considerar que “ser mujer” es simplemente “performar” la feminidad. En esta teoría, el género va a dejar de ser considerado un mecanismo patriarcal que mantiene la subordinación de las mujeres y, desde este cambio conceptual, cuando las feministas radicales hablan de “las mujeres”, desde la teoría *queer* se entiende que están haciendo referencia a una esencia, y no a un grupo que, debido a su sexo, es socializado en el género femenino como mecanismo patriarcal que reproduce su subordinación y que, precisamente por ser el género una construcción social y no una esencia, puede ser abolido.

sino también la unidad y estabilidad de la identidad individual. “En el enfoque *queer*, las identidades son entendidas como continuos que se encuentran en constante cambio. De acuerdo a esta propuesta, no existen delimitaciones preestablecidas y las identidades siempre están en construcción” (Sierra, 2009: 36).

La herramienta conceptual de la teoría queer es la deconstrucción, entendida como una praxis teórica y práctica, cuya sola posibilidad se entiende como suficientemente probatoria de que toda identidad es contingente e inestable y, por lo mismo, que toda identidad es una no-identidad. En línea con el anti-esencialismo de principios de los 90, la teoría queer cuestiona la pretendida identidad de los sujetos, tanto la de los heterosexuales, como la de los gays y las lesbianas. (Posada, 2014: 149)

De esta manera, “lo *queer* no supone tanto una identidad como una interrogación crítica de las identidades” (Trujillo, 2009: 169), un rechazo a la clasificación de los individuos “en categorías universales como ‘homosexual’, ‘heterosexual’, ‘hombre’, o ‘mujer’, ninguna de las cuales sería más fundamental o natural que las otras” (Sierra, 2009: 40). A la vez, “no busca eliminar ninguna de las categorías que cuestiona, sino busca construir otras o defender el derecho a no tener que encasillarse en ninguna” (Sierra, 2009: 40). “Quien asume lo *queer*, se ubica en la categoría que quiere si quiere, teniendo en cuenta que no es para siempre y que quizás mañana puede estar en otra u otras, o bien, puede no asumir ninguna categoría” (Sierra, 2009: 40). La crítica a la idea de una identidad estática no se debe solo a que esta idea sea una ficción, sino a que “la noción de una identidad fija [...] crea exclusiones” (Trujillo, 2009: 169); en concreto, la exclusión de las personas *queer*.

Una de las reivindicaciones más relevantes, afirma Preciado (2013: 236-237) es la de “las trabajadoras sexuales, las actrices porno y los insumisos sexuales”. Este movimiento, en gran parte, se estructura discursiva y políticamente en torno a los debates sobre la pornografía, oponiéndose al feminismo radical y antipornografía. Preciado califica de “antisexo” a feministas antipornografía como MacKinnon, Dworkin o Morgan porque, en palabras de Preciado,

*[...] condenan la representación de la sexualidad femenina llevada a cabo por los medios de comunicación como una forma de promoción de la violencia de género, de la sumisión sexual y política de las mujeres y abogan por la abolición total de la pornografía y la prostitución*⁵⁸. (2013: 237)

Ante la dessexualización e invisibilización desde el propio movimiento feminista (y los medios de comunicación), los grupos de lesbianas queer contestaron con una multitud de acciones, escritos, performances... haciendo visibles esos otros cuerpos y deseos bolleros queer, transgéneros, butch y femme, kings, leather y un amplio etcétera. (Trujillo, 2014: 63)

Según explica Preciado (2013: 238), autoras como Ellen Willis, en 1981, criticaron que este feminismo abolicionista tenía cierta complicidad con las estructuras patriarcales

⁵⁸ Al leer a las mencionadas autoras queda claro que lo que condenaban no era la representación de la sexualidad femenina, sino las representaciones que unían sexo y violencia, erotizando la violencia sexual contra las mujeres.

que reprimen el cuerpo y la sexualidad de las mujeres⁵⁹. Frente al feminismo abolicionista, la teoría *queer* y el movimiento postporno afirman que la descodificación de la representación es un trabajo semiótico que está abierto, y que no se puede saber de antemano cómo cada persona, a nivel individual, descodificará una misma imagen. Willis denomina a este movimiento “pro-sexo”. Sería un “movimiento sexopolítico que hace del cuerpo y el placer de las mujeres plataformas políticas de resistencia al control y la normalización de la sexualidad” (Preciado, 2013: 238). En este marco, Scarlot Harlot emplea la expresión “trabajo sexual” para referirse a la prostitución, “reivindicando la profesionalización y la igualdad de derechos de las putas en el mercado de trabajo” (Preciado, 2013: 238). Este movimiento llegó a España en la década de 1990.

Pese a que, como se ha visto, la teoría *queer* no es una teoría cerrada, en este capítulo se analizan algunas de las propuestas fundamentales de diversas obras pertenecientes a esta línea teórica.

7.2. La redefinición de “género” y “sexo” en *El género en disputa: el género como performance y el sexo como ficción derivada del género*

Si bien la primera en hablar específicamente de teoría *queer* es De Lauretis (1991), se considera que la obra inaugural de la teoría *queer* es *El género en disputa*, publicado por Judith Butler en 1990. La intención de Butler en esta publicación era romper algunos de los vínculos establecidos entre sexo, género y deseo, mostrando “la inconsistencia de los presupuestos naturalistas en que se basaba la *matriz heterosexual*” (Sierra, 2009: 30), a la que definió como “el entramado de inteligibilidad cultural mediante la que los cuerpos, géneros y deseos son naturalizados” (Butler, 1997: 5). Como explica Posada (2014: 50), la matriz heterosexual es un dispositivo “multidimensional, ya que incorpora la dimensión del cuerpo sexual, la de los roles sociales de género y la propia del deseo”, así como las normas que regulan las relaciones entre estas tres dimensiones.

7.2.1. El género como performance

Una de las diferencias más relevantes entre el feminismo radical y la teoría *queer* es cómo conceptualizan el género. La conceptualización de la teoría *queer* del género como performance es propuesta por primera vez por Butler en *El género en disputa*. Según Butler, “el género [...] es un *estilo corporal*, un ‘acto’, por así decirlo, que es al mismo tiempo intencional y performativo (donde *performativo* indica una construcción contingente y dramática del significado)” (2007: 271). “El género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas -dentro de un marco regulador muy estricto- que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser” (Butler, 2007: 98). La repetición, a lo largo del tiempo, de

⁵⁹ Como ha sido estudiado, lo que las feministas abolicionistas rechazaban no era el cuerpo y la sexualidad de las mujeres, sino la idea de que el deseo de los varones de acceder a los cuerpos de las mujeres para satisfacer sus deseos sexuales era un derecho. Las feministas abolicionistas consideraron que era necesario negar que esto fuera un derecho para llegar a una situación en que las mujeres pudieran liberarse sexualmente y disfrutar de su derecho a una vida sexual libre de violencia.

esta estilización del cuerpo, de esos actos, gestos, movimientos, palabras y deseos que conforman el género, crea la sensación de que existe un yo con un género constante, de que hay algún tipo de núcleo interno o sustancia dentro del sujeto a la que esta estilización responde (Butler, 2007: 273-274); pero, en realidad, no existe tal cosa. El género se instaura por la repetición de actos que se presentan como efecto de algo interno que, en realidad, no existe (Butler, 2007: 226).

Lo que consideramos una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género. De esta forma se demuestra que lo que hemos tomado como un rasgo “interno” de nosotros mismos es algo que anticipamos y producimos a través de ciertos actos corporales, en un extremo, un efecto alucinatorio de gestos naturalizados. (Butler, 2007: 17)

El género es una construcción que constantemente disimula su génesis: afirma ser consecuencia de algo que es precisamente lo que está creando. Existe un acuerdo colectivo consistente en actuar y creer en la existencia de dos géneros diferenciados y opuestos.

El efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género [...]. El género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción [...]. No existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas “expresiones” que, al parecer, son resultado de esta. (Butler, 2007: 84-85)

Butler está transmitiendo dos ideas sobre el género: la primera, que ya había sido afirmada por las feministas radicales, es que el género es una construcción social que no responde a nada natural, biológico o esencial en el sujeto; la segunda, que rompe con el feminismo radical, es que el género consiste en una serie de actos discontinuos de estilización del cuerpo. Para la teoría *queer*, siguiendo la redefinición de Butler en *El género en disputa*, el género no es, como lo era para las feministas radicales, la categoría de opresión en que se asienta la estructura patriarcal, sino algo que se performa a nivel individual.

7.2.2. El sexo como ficción derivada del género

Butler considera que es la repetición de la performance del género lo que crea la idea de que existe un “sexo natural”. El género, que es una ficción, crea el sexo, que es otra ficción. Estas ficciones sociales constantes, impuestas, que han sedimentado a lo largo de los siglos, han creado unos estilos corporales que se han visto reificados y que han acabado manifestándose como si fueran una configuración natural de los cuerpos (Butler, 2007: 273). La idea de que el sexo es una sustancia “se consigue mediante un giro performativo del lenguaje y del discurso que esconde el hecho de que ‘ser’ de un sexo o un género es básicamente imposible” (Butler, 2007: 74-75).

Para Butler, el sexo no es un carácter biológico y, por tanto, tampoco es binario. El sexo responde a un concepto de naturaleza creado desde la cultura, por lo que

no es algo natural: es, al igual que el género, una construcción social (Butler, 2007: 101-105). “El sexo, por definición, siempre ha sido género” (Butler, 2007: 57); por tanto, “la distinción entre sexo y género no existe como tal” (Butler, 2007: 55). Según Butler, no tiene sentido definir los géneros como construcciones sociales realizadas en torno a dos sexos preexistentes, tal y como los definían las feministas radicales, porque el género es el mecanismo a raíz del cual se produce el sexo. No existe un sexo anterior al género: el sexo forma parte de aquello que el género produce. De esta manera, para Butler, el sexo es un efecto del género, y no al revés (Posada, 2014: 155-156).

El género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la “naturaleza sexuada” o “un sexo natural” se forma y establece como “prediscursivo”, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura. (Butler, 2007: 55-56)

Para apoyar la afirmación de que el sexo no existe como realidad biológica, Butler hace referencia a cómo, en algunos casos de intersexualidad, se han intentado dar explicaciones científicas para definir a esos individuos, cuyos cuerpos sexuados negaban el binarismo, como hombres o como mujeres. La manera en que, en estos casos que negaban el binarismo sexual, se intentaba reforzar dicho binarismo, permite comprender cómo se crea la apariencia de naturalidad del sexo. Pero, en realidad, “el sexo –como categoría que incluye varios componentes, funciones y dimensiones cromosómicas y hormonales- ya no funciona dentro del marco binario que damos por sentado” (Butler, 2007: 222). Los significados que se dan a los cuerpos sexuados,

[...] se ven significativamente debilitados por los ejemplos que no cumplen con las categorías que naturalizan y estabilizan ese campo de cuerpos dentro de los límites de las normas culturales. Por consiguiente, lo insólito, lo incoherente, lo que queda “fuera”, nos ayuda a entender que el mundo de categorización sexual que presuponemos es construido y que, de hecho, podría construirse de otra forma. (Butler, 2007: 222-223)

Al afirmar que el sexo es una ficción derivada de la performance del género, Butler niega el funcionamiento del patriarcado tal y como había sido descrito por las feministas radicales. En *El género en disputa*, Butler no va a ocuparse del patriarcado ni de la opresión de las mujeres en el mismo, sino de ese sistema al que Rubin había denominado “sistema de clases sexuales” o “sistema de estratificación erótica”, por el cual se oprime a los individuos cuyos géneros o sexualidades no se adaptan a la norma.

7.2.3. Las normas que regulan las relaciones entre género, sexo y sexualidad

Según Butler, afirmar que el género es una sustancia responde a motivos políticos. La actuación en que consiste el género “se realiza con el propósito estratégico de preservar el género dentro de su marco binario” (Butler, 2007: 273), pues para instituir la heterosexualidad como obligatoria y natural es necesario el binarismo de género, la oposición entre lo masculino y lo femenino.

En efecto, los actos y los gestos, los deseos organizados y realizados, crean la ilusión de un núcleo de género interior y organizador, ilusión preservada mediante el discurso con el propósito de regular la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva. (Butler, 2007: 266-267)

Así, no solo se regula la relación entre el género y el sexo, sino que se establece la articulación del género y del sexo con el deseo o la sexualidad. Socialmente, se entiende que existe una esencia dentro de cada individuo que se expresa sucesivamente en estas tres construcciones, respondiendo a relaciones de coherencia y continuidad causal.

La coherencia o unidad interna de cualquier género, ya sea hombre o mujer, necesita una heterosexualidad estable y de oposición [...]. Esta concepción del género no solo presupone una relación causal entre sexo, género y deseo: también señala que el deseo refleja o expresa el género y el género refleja o expresa el deseo. Se presupone que la unidad metafísica de los tres se conoce realmente y que se manifiesta en un deseo diferenciador por un género opuesto, es decir, en una forma de heterosexualidad en la que hay oposición. (Butler, 2007: 80-81)

7.2.4. La subversión de las normas que regulan las relaciones entre género, sexo y sexualidad

Para Butler, como para las autoras de *Placer y peligro*, no puede haber una sexualidad exenta de relaciones de poder. “La sexualidad y el poder son coextensos” (Butler, 2007: 246).

Si la sexualidad se construye culturalmente dentro de relaciones de poder existentes, entonces la pretensión de una sexualidad normativa que esté “antes”, “fuera” o “más allá” del poder es una imposibilidad cultural y un deseo políticamente impracticable, que posterga la tarea concreta y contemporánea de proponer alternativas subversivas de la sexualidad y la identidad dentro de los términos del poder en sí. (Butler, 2007: 93-94)

Si bien Butler considera que la sexualidad es una construcción social, afirma que no es posible eliminar de ella las relaciones de poder. Para Butler “el poder no puede ser ni retirado ni rechazado, solo replanteado” (2007: 246). Si no es posible evitar las relaciones de poder, en este caso, que regulan la inteligibilidad de sexo, género y deseo, la pregunta es: “¿existen formas de repetición que no sean la simple imitación, reproducción y, por consiguiente, consolidación de la ley [...]?” (Butler, 2007: 94). Butler afirma que sí que existen y que, por ello, lo que se debe hacer no es tratar de construir una sexualidad que quede al margen de las relaciones de poder existentes o que las rechace por completo, sino aceptar la inevitabilidad de dichas relaciones y pensar sexualidades e identidades que permitan subvertirlas (Butler, 2007: 94).

Es evidente que esta labor crítica implica que operar dentro de la matriz del poder no es lo mismo que crear una copia de las relaciones de dominación sin criticarlas; proporciona la posibilidad de una repetición de la ley que no sea su refuerzo, sino su desplazamiento. (Butler, 2007: 93-94)

“Hay, pues, para Butler una posibilidad de agencia en tanto en cuanto hay repetición de la norma y, con ello, y a la vez, transgresión de la misma” (Posada, 2014: 150-151). Se pueden crear repeticiones dentro de la matriz del poder que hagan que sus normas no queden reforzadas sino que sean transgredidas.

El hecho de que los regímenes de poder del heterosexismo y el falocentrismo adquieran importancia mediante una repetición constante de su lógica, su metafísica y sus ontologías naturalizadas no significa que deba detenerse la repetición en sí—como si eso fuera posible—. Si la repetición debe seguir siendo el mecanismo de la reproducción cultural de las identidades, entonces se plantea una pregunta fundamental: ¿qué tipo de repetición subversiva podría cuestionar la práctica reglamentadora de la identidad en sí? (Butler, 2007: 96)

“Si las ficciones reglamentadoras de sexo y género son de por sí sitios de significado muy refutados, entonces la multiplicidad misma de su construcción posibilita que se derribe su planteamiento unívoco” (Butler, 2007: 97). Que sexo, género y deseo se regulen por medio de normas no naturales de causalidad y continuidad no solo permite que aparezcan identidades que responden a dichas normas siendo, por tanto, culturalmente inteligibles, sino que también permite que aparezcan identidades que rompen con esas normas. “Si el género no está relacionado con el sexo, ni causal ni expresivamente, entonces es una acción que puede reproducirse más allá de los límites binarios que impone el aparente binarismo del sexo” (Butler, 2007: 226).

Toda significación tiene lugar dentro de la órbita de la obligación de repetir; así pues, la “capacidad de acción” es estar dentro de la posibilidad de cambiar esa repetición. Si las normas que gobiernan la significación no sólo limitan, sino que también posibilitan la afirmación de campos diferentes de inteligibilidad cultural, es decir, nuevas alternativas para el género que refutan los códigos rígidos de binarismos jerárquicos, entonces solo puede ser posible una subversión de la identidad en el seno de la práctica de significación repetitiva. (Butler, 2007: 282)

De esta manera, “la tarea no es saber si hay que repetir, sino cómo repetir o, de hecho, repetir y, mediante una multiplicación radical del género, *desplazar* las mismas reglas de género que permiten la propia repetición” (Butler, 2007: 287). Butler se refiere a esta repetición que subvierte las normas con el término “parodia”. En opinión de Butler (2007: 284-285):

Hay una risa subversiva en el efecto de pastiche de las prácticas paródicas, en las que lo original, lo auténtico y lo real también están constituidos como efectos. La pérdida de las reglas de género multiplicaría diversas configuraciones de género, desestabilizaría la identidad sustantiva y privaría a las narraciones naturalizadoras de la heterosexualidad obligatoria de sus protagonistas esenciales: “hombre” y “mujer”. La reiteración paródica del género también presenta la ilusión de la identidad de género como una profundidad inmanejable y una sustancia interior. Como consecuencia de una performatividad sutil y políticamente impuesta, el género es un “acto”, por así decirlo, que está abierto a divisiones, a la parodia y crítica de uno mismo o una misma y a las exhibiciones hiperbólicas de “lo natural” que, en su misma exageración, muestran su situación fundamentalmente fantasmática.

La parodia permite mostrar que las normas que rigen la continuidad y la coherencia de sexo, género y sexualidad son construcciones contingentes; que, en realidad, estas performances son copias sin original y que carecen de una causa interior en el sujeto. Así, el objetivo es “problematizar el género no mediante maniobras que sueñen con un más allá utópico, sino movilizándolo, confundiendo subversivamente y multiplicando aquellas categorías constitutivas que intentan preservar el género en el sitio que le corresponde” (Butler, 2007: 99). Las feministas radicales conceptualizaron el género como una construcción social fundamental en la reproducción del patriarcado y de la subordinación de las mujeres y consideraron que no solo era posible abolirla, sino que era un paso necesario para terminar con esta estructura de opresión. Butler conceptualiza el género como una construcción social que no puede ser abolida, y no analiza el género como mecanismo patriarcal que mantiene la subordinación de las mujeres, sino como parte de una estructura que regula las relaciones del mismo con el sexo y la sexualidad, dando lugar a la opresión de las personas cuyo género, sexo y sexualidad no se adaptan a las normas que impone esta estructura. Por ello, su propuesta no es abolir el género, sino transgredir las normas que regulan las relaciones entre género, sexo y sexualidad.

La parodia por sí sola no es subversiva, y debe de haber una forma de comprender qué es lo que hace que algunos tipos de repetición paródica sean verdaderamente trastornadores, realmente desasosegantes, y qué repeticiones pueden domesticarse y volver a ponerse en circulación como instrumentos de hegemonía cultural. Es evidente que no bastaría con una tipología de acciones, ya que el desplazamiento paródico, de hecho la risa paródica, depende de un contexto y una recepción que puedan provocar confusiones subversivas. (Butler, 2007: 270-271)

Esa “risa paródica” surge al mostrar que el supuesto original era una copia inevitablemente fallida, que nadie puede personificar el original porque el original no existe. Butler añade que no es posible desarrollar una ontología de género en la que se base la nueva política “feminista”, pues las ontologías de género siempre funcionan como preceptos normativos, decidiendo qué tipo de cuerpos sexuados y qué tipo de géneros se pueden considerar culturalmente inteligibles y cuáles no (Butler, 2007: 288).

Ante el sistema binario y sus efectos excluyentes, Butler sugiere apostar por la proliferación hiperidentitaria, por las disidencias frente a los ideales normativos [...]. En El género en disputa, esta teórica ya defendía la emergencia, más allá de las categorías binarias, no tanto de un tercer género como de múltiples subjetividades en otros cuerpos. (Trujillo, 2014: 62)

Butler (2007: 106) afirma que el objetivo político del feminismo es aumentar la gama de configuraciones posibles del género, y que, para este proyecto, es útil aceptar que el género es una construcción pero únicamente si se entiende esa construcción como contingente⁶⁰. “Únicamente cuando el mecanismo de construcción de género

⁶⁰ Lo contingente, para Butler, es cómo se construya el género, pero no la existencia del mismo, a pesar de que este sea una construcción. El objetivo, por tanto, no puede ser eliminarlo sino, dada la contingencia de cómo esté construido, multiplicarlo de maneras subversivas. La consideración de que los géneros son contingentes, no solo en lo relativo a cómo están contruidos, sino también en lo relativo a su existencia, es propia de las feministas radicales, que abogaban no por modificarlos, sino por abolirlos.

implica la *contingencia* de esa construcción, el ‘carácter de construido’ *per se* es útil para el proyecto político de aumentar la gama de configuraciones posibles del género” (Butler, 2007: 106). Lo que hay que hacer es explorar “las probabilidades performativas de que se multipliquen las configuraciones de género fuera de los marcos restrictivos de dominación masculina y heterosexualidad obligatoria” (Butler, 2007: 274-275).

Si bien Butler, en *El género en disputa*, está planteando una teoría muy diferente al feminismo previo tanto en el significado que da a los conceptos que toma de este como en las consecuencias políticas que derivan de dichas resignificaciones (ya no se ocupa del patriarcado ni de la opresión de las mujeres en el mismo), hace referencia a su teoría con el término “feminismo”. Esto genera una pregunta muy relevante: ¿está Butler proponiendo una teoría diferente al feminismo, esa teoría que se encarga del “sistema de clases sexuales” o “sistema de estratificación erótica” señalado por Rubin, como podría pensarse partiendo del análisis de los problemas sociales que analiza, o está afirmando que este es el rumbo que debe tomar el feminismo y que esta teoría debe sustituir al feminismo previo?

7.3. Las prácticas transgresoras

7.3.1. Las propuestas de Butler

Butler (2007: 12) considera que hay prácticas no normativas que permiten cuestionar la estabilidad del género como categoría de análisis; prácticas que, en sí mismas, ponen en duda qué es una mujer y qué es un hombre. ¿Cuáles son estas prácticas que permiten mostrar la discontinuidad entre sexo, género y sexualidad y mostrar el carácter construido de las mismas?

El concepto de una identidad de género original o primaria es objeto de parodia dentro de las prácticas culturales de las travestidas, el travestismo y la estilización sexual de las identidades butch|femme. En la teoría feminista, estas identidades paródicas se han considerado o bien humillantes para las mujeres, en el caso de las travestidas y el travestismo⁶¹, o bien una apropiación poco crítica de los estereotipos de papeles sexuales desde el interior de la práctica de la heterosexualidad, sobre todo en el caso de las identidades lesbianas de butch y femme. Pero, en mi opinión, la relación entre la “imitación” y el “original” es más compleja de lo que suele admitir la crítica. (Butler, 2007: 268)

7.3.1.1. Los roles *butch* y *femme*

Para Butler, la presencia de convenciones heterosexuales en contextos homosexuales no solo no es una representación del régimen heterosexual, ni una reiteración

⁶¹ Butler se refiere a la crítica al travestismo planteada por el feminismo radical que afirma que es una banalización del género femenino en tanto que mecanismo de opresión impuesto a las mujeres, pues toma elementos de dicha opresión y los presenta como un juego, como un teatro, como una performance que se puede elegir.

perjudicial de construcciones heterosexistas, sino que es una práctica que permite subvertir dichas convenciones.

La repetición de construcciones heterosexuales dentro de las culturas sexuales gay y hetero bien puede ser el punto de partida inevitable de la desnaturalización y la movilización de las categorías de género; la reproducción de estas construcciones en marcos no heterosexuales pone de manifiesto el carácter completamente construido del supuesto original heterosexual. Así pues, gay no es a hetero lo que copia a original sino, más bien, lo que copia es a copia. La repetición paródica de “lo original” [...] muestra que esto no es sino una parodia de la idea de lo natural y lo original. (Butler, 2007: 95)

Así, repetir construcciones heterosexuales en marcos homosexuales, o incluso repetir las en los propios marcos heterosexuales, permite desnaturalizar la heterosexualidad y el género, pues la repetición “paródica” de esas construcciones heterosexuales supuestamente naturales revela que lo heterosexual y el género son construcciones y no responden a la naturaleza.

La presencia articuladora de los constructos heterosexuales dentro de la sexualidad gay y lésbica no significa que esos constructos definan ese tipo de sexualidad ni que esta se pueda derivar de esos constructos o circunscribirse a ellos. De hecho, hay que tener en cuenta los efectos des-potenciadores y des-naturalizadores de una exhibición específicamente gay de constructos heterosexuales. La presencia de estas normas no determina únicamente un ámbito de poder que no puede negarse, sino que éstas pueden ser y son un sitio de refutación y demostración paródicas que priva a la heterosexualidad obligatoria de sus afirmaciones de naturalidad y originalidad. (Butler, 2007: 246-247)

De esta manera, “el propósito normativo para las prácticas gay y lésbica debería residir en el replanteamiento subversivo y paródico del poder más que en la imposible fantasía de su trascendencia total” (Butler, 2007: 246). Butler considera que el proyecto del lesbianismo político es imposible y su propuesta es llevar a cabo la repetición paródica de constructos heterosexuales en las relaciones gays y lésbicas. En el caso de las relaciones lésbicas, el replanteamiento subversivo y paródico de las relaciones de poder puede realizarse por medio de juegos de roles consistentes en asumir la masculinidad y la feminidad. Desde la perspectiva del lesbianismo político, que toma la definición del género del feminismo radical, lo verdaderamente subversivo en las relaciones lésbicas es no reproducir las relaciones de poder existentes entre la masculinidad y la feminidad; pero masculinidad y feminidad, desde la redefinición del género de Butler, ya no son mecanismos patriarcales que reproducen la desigualdad de poder, sino performances; y, al considerar que la existencia de esas performances no es contingente, lo subversivo desde su perspectiva ya no es tratar de erradicar los géneros, sino “parodiarlos”.

Dentro de los contextos lésbicos, la “identificación” con la masculinidad que aparece como la identidad butch no es una mera reintegración del lesbianismo al ámbito de la heterosexualidad. Como una lesbiana femme explicó, le gusta que sus chicos sean chicas, lo que indica que “ser una chica” contextualiza y otorga un significado nuevo a la “mas-

culinidad” en una identidad butch. La consecuencia es que esa masculinidad, si puede denominarse así, siempre se manifiesta en relación con un “cuerpo femenino” culturalmente inteligible. Precisamente esta yuxtaposición disonante y la tensión sexual que produce su transgresión componen el objeto de deseo. En efecto, el objeto del deseo [...] de la lesbiana femme no es cualquier cuerpo femenino descontextualizado ni una identidad masculina diferenciada pero añadida, sino la desestabilización de ambos términos cuando entran en la interacción erótica. (Butler, 2007: 244)

De esta manera, que una persona con “cuerpo femenino” performe la masculinidad y esto le atraiga a otra persona con “cuerpo femenino” que performa la feminidad desestabiliza las normas de la heterosexualidad. Butler deja de lado la crítica, realizada por las lesbianas políticas, de las relaciones de poder derivadas de que una performe la masculinidad y otra la feminidad: su redefinición de los géneros elimina del análisis las relaciones de poder entre ellos.

La idea de que butch y femme en cierto sentido son “réplicas” o “copias” del intercambio heterosexual subestima la significación erótica de estas identidades que son internamente disonantes y complejas y otorgan nuevos significados a las categorías hegemónicas que las crean. Las lesbianas femme pueden recordarnos el escenario heterosexual, por así decirlo, pero también, al mismo tiempo, lo desplazan. En las identidades butch y femme se pone en duda la noción misma de una identidad original o natural; en realidad, precisamente el cuestionamiento encarnado en esas identidades se convierte en una fuente de su significación erótica. (Butler, 2007: 245)

La reproducción desde el lesbianismo de los roles masculinos y femeninos permite, en opinión de Butler, desnaturalizar la heterosexualidad. Tras esta idea se encuentra otra ya expresada por las autoras de *Placer y peligro*: que la resignificación que se lleve a cabo a nivel individual de ciertas prácticas, incluso de prácticas que parecen responder a una norma estructural, permite desestabilizar dicha norma, haciendo que esas prácticas ya no respondan a ella ni la reproduzcan sino que la subviertan. Según refleja Trujillo, la asunción de estos roles por parte de las lesbianas “constituye un ejemplo de la agencia lesbiana que, además, pone en evidencia cómo estos papeles no corresponden de manera ‘natural’ a los varones y las mujeres, sino que, como construcciones sociales que son, se pueden cambiar, subvertir, reinventar” (Trujillo, 2009: 166).

7.3.1.2. Las identidades transgresoras

Según Butler, los géneros se rigen por normas de coherencia y continuidad cuyas transgresiones son castigadas socialmente. “El género es una actuación con consecuencias decididamente punitivas [...]. En realidad, sancionamos constantemente a quienes no representan bien su género” (Butler, 2007: 272). Ahora bien: “si la verdad interna del género es una invención, y si un género verdadero es una fantasía instaurada y circunscrita en la superficie de los cuerpos, entonces parece que los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos” (Butler, 2007: 267); de hecho, “los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, ni reales ni aparentes, ni originales ni derivados” (Butler, 2007: 275).

Si los atributos de género no son expresivos sino performativos, entonces estos atributos realmente determinan la identidad que se afirma que manifiestan o revelan. La distinción entre expresión y performatividad es crucial. Si los atributos y actos de género, las distintas formas en las que un cuerpo revela o crea su significación cultural, son performativos, entonces no hay una identidad preexistente con la que pueda medirse un acto o un atributo; no habría actos de género verdaderos o falsos, ni reales o distorsionados, y la demanda de una identidad de género verdadera se revelaría como una ficción reguladora. (Butler, 2007: 274-275)

Si la performatividad no expresa una identidad o esencia interna, nunca puede ser falsa o errónea. Pese a ello, existen expresiones de género que no se adaptan a las normas existentes que regulan las relaciones de continuidad entre sexo, género y sexualidad, respondiendo a las cuales un sujeto es culturalmente considerado inteligible.

Los géneros “inteligibles” son los que de alguna manera instauran y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. Es decir, los fantasmas de discontinuidad e incoherencia, concebibles únicamente en relación con las reglas existentes de continuidad y coherencia, son prohibidos y creados frecuentemente por las mismas leyes que procuran crear conexiones causales o expresivas entre sexo biológico, géneros culturalmente formados y la “expresión” o “efecto” de ambos en la aparición del deseo sexual a través de la práctica sexual [...]. La matriz cultural —mediante la cual se ha hecho inteligible la identidad de género— exige que algunos tipos de “identidades” no puedan “existir”: aquellas en las que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son “consecuencia” ni del sexo ni del género. (Butler, 2007: 72)

La existencia, insistencia y proliferación de estas identidades que transgreden las normas que regulan las relaciones entre sexo, género y sexualidad conceden la oportunidad de mostrar los límites y propósitos de dichas normas (Butler, 2007: 73).

7.3.1.3. El travestismo

Butler reflexiona sobre la famosa cita de De Beauvoir: “no se nace mujer, se llega a serlo”. Afirma que una llega a ser mujer bajo la obligación cultural de serlo; pero esa obligación no es creada por el sexo, por lo que no hay nada natural que obligue a esa persona a “convertirse” en mujer. Además, “mujer” es un término en proceso, un “convertirse en” que no tiene un principio o un final concretos; es una práctica discursiva en procedimiento, por lo que está abierta a la intervención y a la resignificación; y, aunque parezca congelarse en las formas más reificadas, ese congelamiento no es real: es imposible llegar realmente a “ser mujer”. Finalmente, “no hay nada que asegure que la ‘persona’ que se convierte en mujer sea obligatoriamente del sexo femenino” (Butler, 2007: 57).

Si el sexo y el género son radicalmente diferentes, entonces no se desprende que ser de un sexo concreto equivalga a llegar a ser de un género concreto; dicho de otra forma, “mujer” no necesariamente es la construcción cultural del cuerpo femenino, y “hombre” tampoco representa obligatoriamente a un cuerpo masculino. (Butler, 2007: 226)

La hipótesis de un sistema binario de géneros sostiene de manera implícita la idea de una relación mimética entre género y sexo, en la cual el género refleja al sexo o, de lo contrario, está limitado por él. Cuando la condición construida del género se teoriza como algo completamente independiente del sexo, el género mismo pasa a ser un artificio ambiguo, con el resultado de que hombre y masculino pueden significar tanto un cuerpo de mujer como uno de hombre, y mujer y femenino tanto uno de hombre como uno de mujer. (Butler, 2007: 54-55)

La discontinuidad entre sexo y género abre la posibilidad de que un cuerpo de mujer desarrolle esa performance en la que consiste “ser hombre”, y que un cuerpo de hombre desarrolle esa performance en la que consiste “ser mujer”. Cada cuerpo sexuado puede “ser muchos géneros diferentes y, además, [...] el género en sí no se limita necesariamente a los dos géneros habituales” (Butler, 2007: 226). Al no analizar los géneros como mecanismos que se encargan de reproducir la desigualdad de poder entre hombres y mujeres, esta teoría no considera que sean imposiciones estructurales patriarcales binarias, sino que afirma que pueden crearse más géneros a nivel individual.

Butler considera que, cuando una persona cuya anatomía se corresponde con la de un hombre performa el género femenino o cuando una persona cuya anatomía se corresponde con la de una mujer performa el género masculino, está mostrando que no existe una continuidad entre sexo y género, por lo que está revelando que ambas son construcciones, imitaciones sin original, y que no existe una relación causal entre ambas. En ello reside que Butler considere que estas prácticas son subversivas.

La “travestida” trastoca completamente la división entre el espacio psíquico interno y externo, y de hecho se burla del modelo que expresa el género, así como de la idea de una verdadera identidad de género [...]. Además, nos proporciona una pista de la forma en que puede replantearse la relación entre identificación primaria —o sea, los significados originales acordados al género— y la experiencia de género subsiguiente. La actuación de la travestida altera la distinción entre la anatomía del actor y el género que se actúa. Pero, de hecho, estamos ante tres dimensiones contingentes de corporalidad significativa: el sexo anatómico, la identidad de género y la actuación de género. (Butler, 2007: 267-268)

En el caso de “la travestida”, su género no es el que correspondería, según las normas sociales, a su anatomía, y a su vez, su actuación de género no es la que correspondería, según dichas normas, a su anatomía y su género, por lo que se muestra una disonancia entre sexo y género, entre género y actuación de género, y entre actuación de género y sexo. “La travestida” revela la discontinuidad entre los distintos elementos que han sido naturalizados como si fueran una unidad para encajar en la matriz heterosexual. Su actuación permite observar la ausencia de conexión causal entre ellos, poniendo en duda las construcciones culturales que los muestran como una unidad natural y necesaria. “En vez de la ley de coherencia heterosexual vemos el sexo y el género desnaturalizados mediante una actuación que asume su carácter diferente y dramatiza el mecanismo cultural de su unidad inventada” (Butler, 2007: 269). “Al imitar el género, la travestida manifiesta de forma implícita la estructura imitativa del género en sí, así como su contingencia” (Butler, 2007: 269).

Si al ver a “la travestida”, alguien cree estar viendo a un hombre vestido de mujer, prosigue Butler, estaría tomando una parte como real y otra como artificio, juego o falsedad: estaría tomando ese “ser un hombre” como la realidad sobre la que se da el performar la feminidad como juego, cuando en realidad ambas cosas son un artificio. No existe esa supuesta realidad de “ser hombre” sobre la que se articule esa performance supuestamente falsa de la feminidad. La persona que observa a “la travestida” puede creer que sabe cómo es su anatomía deduciéndolo del uso que esta hace de las prendas, pero esta deducción puede ser errónea: si en vez de un caso de travestismo fuera un caso de transexualidad, prosigue Butler, ese cuerpo podría ser preoperatorio, transicional o postoperatorio. La subversión opera en este caso porque se ponen en duda “*las categorías mediante las cuales vemos*” (Butler, 2007: 28).

Cuando tales categorías se ponen en tela de juicio, también se pone en duda la realidad del género: la frontera que separa lo real de lo irreal se desdibuja. Y es en ese momento cuando nos damos cuenta de que lo que consideramos “real”, lo que invocamos como el conocimiento naturalizado del género, es, de hecho, una realidad que puede cambiar y que es posible replantear, llámese subversiva o llámese de otra forma. (Butler, 2007: 28)

“La noción de parodia del género que aquí se expone no presupone que haya un original imitado por dichas identidades paródicas. En realidad, la parodia es *de* la noción misma de un original” (Butler, 2007: 269). La parodia de género muestra que “la identidad original sobre la que se articula el género es una imitación sin un origen” (Butler, 2007: 269). Así, la diferencia entre una imitación paródica y una imitación que refuerza aquello que imita es que la paródica, de alguna manera, está mostrando que no existe un original a imitar.

“Este desplazamiento permanente conforma una fluidez de identidades que propone abrirse a la resignificación y la recontextualización; la multiplicación paródica impide a la cultura hegemónica y a su crítica confirmar la existencia de identidades de género esencialistas o naturalizadas” (Butler, 2007: 269). “Si bien los significados de género adoptados en estos estilos paródicos obviamente pertenecen a la cultura hegemónica misógina, de todas formas se desnaturalizan y movilizan a través de su recontextualización paródica” (Butler, 2007: 269). De esta manera, incluso aunque lo que se esté imitando pertenezca a la cultura hegemónica o sea misógino, puede desnaturalizarse en su repetición paródica. “El travestismo es un ejemplo que tiene por objeto establecer que la ‘realidad’ no es tan rígida como creemos; con este ejemplo me propongo exponer lo tenue de la ‘realidad’ del género para contrarrestar la violencia que ejercen las normas de género” (Butler, 2007: 29).

7.3.2. Las propuestas de Preciado

7.3.2.1. *Manifiesto Contrasexual* y las prácticas contrasexuales

En *Manifiesto contrasexual*, publicado en el año 2000, Preciado plantea un modelo de sociedad a la que denomina la sociedad contrasexual. “La contrasexualidad no es la creación de una nueva naturaleza, sino más bien el fin de la Naturaleza como orden

que legitima la sujeción de unos cuerpos a otros” (Preciado, 2011: 12-13). Según afirma Preciado, lo que socialmente se considera propio de la naturaleza humana es en realidad el efecto de una tecnología social que reproduce en los cuerpos la equivalencia entre naturaleza y heterosexualidad. Preciado propone que la contrasexualidad, que pretende desnaturalizar y desmitificar las nociones supuestamente naturales de sexo, de género y de sexualidad (Preciado, 2011: 26-17), sustituya a la supuesta naturaleza como base del contrato social, dando lugar a la sociedad contrasexual (Preciado, 2011: 13).

Género, sexo y sexualidad son tecnologías sociopolíticas, un “producto del contrato social heterocentrado, cuyas performatividades normativas han sido inscritas en los cuerpos como verdades biológicas” (Preciado, 2011: 13). La contrasexualidad es una teoría del cuerpo que rechaza los binarios opuestos de hombre y mujer, de masculino y femenino, de heterosexual y homosexual, y “pretende ser una tecnología de producción de cuerpos no heterocentrados” (Preciado, 2011: 31).

Para Preciado, al igual que para Butler, el sexo no es una realidad biológica: es fruto de esta tecnología, que produce cuerpos-hombre y cuerpos-mujer. Los supuestos órganos sexuales no existen como tal: son también producto de esta tecnología sociopolítica que los aísla del resto del cuerpo, dotándolos de una significación sexual y determinándolos a ser utilizados de acuerdo con su supuesta “naturaleza” en las prácticas heterosexuales.

Este aparato social de producción que es el sistema heterosexual también produce los géneros: produce feminidad y masculinidad (Preciado, 2011: 21). Ahora bien: lo que se invoca como masculino o como femenino no existe más allá del sistema que lo produce. Cualquier “fallo” del sistema es renaturalizado en beneficio del propio sistema: la transexualidad, la homosexualidad y la bisexualidad se entienden como excepciones perversas, confirmando la supuesta naturalidad de las prácticas heterosexuales (Preciado, 2011: 21).

La práctica sexual tampoco es natural: forma parte de esta tecnología de dominación heterosocial que compartimenta el cuerpo, tomando los órganos reproductores y aislándolos para convertirlos en órganos sexuales, impidiendo con ello la sexualización total del cuerpo. Esta tecnología hace coincidir ciertos afectos con ciertos órganos, ciertas sensaciones con ciertas reacciones anatómicas (Preciado, 2011: 17). El deseo, la excitación sexual y el orgasmo son también productos de esta tecnología sexual.

En la sociedad contrasexual desaparecerán las denominaciones “masculino”, “femenino”, “varón”, “mujer”, “macho”, “hembra”, o cualquier otra referencia a las categorías del sistema sexo/género, y los códigos de la masculinidad y de la feminidad serán registros abiertos disponibles para todos los “cuerpos hablantes” (Preciado, 2011: 26). “En el marco del contrato contrasexual, los cuerpos se reconocen a sí mismos no como hombres o mujeres sino como cuerpos hablantes, y reconocen a los otros como cuerpos hablantes” (Preciado, 2011: 13). Cualquier cuerpo hablante puede acceder a cualquier práctica, independientemente de que haya sido considerada masculina, femenina o perversa. Los cuerpos hablantes renuncian a una identidad sexual estática y determinada por la “naturaleza”, así como a los beneficios económicos, sociales y jurídicos que supone la naturalización de la identidad sexual (Preciado, 2011: 13).

Preciado crea el “Contrato contrasexual”, que inicia con “voluntaria y corporalmente, yo [...], renuncio a mi condición natural de hombre o de mujer, a todo privilegio (social, económico, patrimonial) y a toda obligación (social, económica, reproductiva) derivados de mi condición sexual” (2011: 36). El “Contrato contrasexual” prosigue así:

Me reconozco como un productor de dildos y como transmisor y difusor de dildos sobre mi propio cuerpo y sobre cualquier otro cuerpo que firme este contrato. Renuncio de antemano a todos los privilegios y a todas las obligaciones que podrían derivarse de las desiguales posiciones de poder generadas por la reutilización y la reinscripción del dildo. Me reconozco como ano y como trabajador del culo. (Preciado, 2011: 36)

Preciado afirma que la forma más eficaz de resistir a esta producción disciplinaria de la sexualidad es desarrollar la contraproductividad, es decir, “la producción de formas de placer-saber alternativas a la sexualidad moderna” (2011: 14). Por ello, propone las “prácticas contrasexuales”, que son tecnologías de resistencia. “La resignificación contrasexual del cuerpo se hará operativa con la introducción gradual de determinadas políticas contrasexuales” (Preciado, 2011: 27), entre las que se encuentran la universalización de las prácticas consideradas abyectas en el marco heterocentrado, la resexualización el ano como centro contrasexual universal (Preciado, 2011: 28) o la deconstrucción de la centralidad del pene como eje de significación de poder (Preciado, 2011: 28).

7.3.2.1.1. La revalorización de las “desviaciones” y los cambios de género y sexo

La contrasexualidad pretende reforzar el poder de las desviaciones del sistema heterocentrado (Preciado, 2011: 18), entre las que se encuentran “cuerpos intersexuales, hermafroditas, locas, camioneras, maricones, bollos, históricas, salidas o frías hermafrodykes...” (Preciado, 2011: 18).

Porque la heterosexualidad es una tecnología social y no un origen natural fundador, es posible invertir y derivar (modificar el curso, mutar, someter a deriva) sus prácticas de producción de la identidad sexual. La marica, la loca, la drag queen, la lesbiana, la bollo, la camionera, el marimacho, la butch, las F2M y los M2F⁶², las transgéneras son “bromas ontológicas”, mutaciones prostéticas, recitaciones subversivas de un código sexual trascendental falso. Es en este espacio de parodia y transformación plástica donde aparecen las primeras prácticas contrasexuales como posibilidades de una deriva radical con relación al sistema sexo/género dominante: la utilización de dildos, la erotización del ano y el establecimiento de relaciones S&M (sodomasoquistas) contractuales, por no citar sino tres modelos de una mutación poshumana del sexo. (Preciado, 2011: 22-23)

Para llegar a la sociedad contrasexual, Preciado propone que se promueva la exploración de los cambios de género y sexo por medio de diversas formas de travestismo,

⁶² “F2M” significa *female to male* y “M2F” significa *male to female*. Estos términos se utilizan para denominar a las personas en transición, hormonal o quirúrgica, de “mujer” a “hombre” o de “hombre” a “mujer”, respectivamente (Preciado, 2011: 22).

como el *cross-dressing*, el *internet-drag* o la identidad ciber (2011: 31); la “producción *in vitro* de un ciberclitoris” (2011: 31) que sea implantado en diferentes partes del cuerpo; la “transformación de diversos órganos del cuerpo en dildoinjertos” (2011: 31)... “La contrasexualidad reivindica la comprensión del sexo y del género como cibertecnologías complejas del cuerpo” (Preciado, 2011: 32), y propone una “*queerización*” urgente de la “naturaleza”. La testosterona, los estrógenos y la progesterona serán consideradas drogas políticosociales cuyo acceso no estará regulado por las instituciones estatales heteronormativas. Estas sustancias, así como los genitales de macho y hembra y diversas reacciones físicas como la erección, la eyaculación y el orgasmo, serán consideradas metáforas políticas cuya definición y control no pueden estar en manos del Estado ni de otras instituciones heteronormativas (Preciado, 2011: 32).

7.3.2.1.2. La reivindicación del ano como “centro de trabajo de deconstrucción contrasexual”

Una operación básica para afirmar que las prácticas que han sido definidas como sexuales lo son por naturaleza es considerar que hay partes del cuerpo que son sexuales por “naturaleza” y otras que son no-sexuales, como el ano. La arquitectura corporal es política, y la contrasexualidad pretende romper con dicha arquitectura.

Según Preciado (2011: 24), hay tres características del ano que lo convierten en el “centro del trabajo de deconstrucción contrasexual”. En primer lugar, el ano es un centro erógeno que está más allá de “los límites anatómicos impuestos por la diferencia sexual” (Preciado, 2011: 24). Todas las personas tienen ano, por lo que los roles en las prácticas que se centran en él son siempre intercambiables. En segundo lugar, el ano es una zona de pasividad y un centro de producción de placer que no ha sido considerado orgásmico. En tercer lugar, el ano es un “espacio de trabajo tecnológico”, “una fábrica de reelaboración del cuerpo contrasexual poshumano” (Preciado, 2011: 24). El “trabajo del ano” no está relacionado con la reproducción ni con el romanticismo, por lo que genera beneficios que están al margen de la economía heterocentrada. Por todo ello, Preciado concluye que “la práctica del *fist-fucking* (penetración del ano con el puño) [...] debe considerarse un ejemplo de alta tecnología contrasexual. Los trabajadores del ano son los nuevos proletarios de una posible revolución contrasexual” (2011: 24).

7.3.2.1.3. Las “prácticas de inversión contrasexuales”

Para llegar a la sociedad contrasexual, también se parodiará y simulará sistemáticamente todo efecto asociado al orgasmo con el objetivo de subvertir el hecho de que este se haya relacionado con las zonas del cuerpo consideradas sexuales, como el pene y el supuesto punto G. La parodia sistemática del orgasmo se llevará a cabo por medio de las prácticas de inversión contrasexuales. Para deconstruir la centralidad del pene, estas prácticas estarán centradas en el dildo o en cualquiera de sus variaciones, entre las que Preciado destaca “dedos, lenguas, vibradores, pepinos, zanahorias, brazos, piernas, el cuerpo entero [...], puros, pistolas, porras, dólares” (2011: 28). “La contrasexualidad afirma que en el principio era el dildo. El dildo antecede al pene. Es el origen del pene”

(Preciado, 2011: 14); “un dildo no es una ‘polla de plástico’, sino que más bien, y pese a las apariencias, una polla es un dildo de carne” (Preciado, 2011: 12).

Preciado propone varias prácticas de inversión contrasexual. Una de ellas, “masturbar un brazo: citación de un dildo sobre un antebrazo” (Preciado, 2011: 49), se basa en la tecnología de la “traslación contrasexual del dildo en un antebrazo o dildotectónica aplicada a un antebrazo” (Preciado, 2011: 49). El material necesario para llevarla a cabo es un rotulador rojo y el material opcional, un violín. La duración total de esta práctica es de dos minutos y treinta segundos. “La meta de esta práctica contrasexual consiste en aprender a subvertir los órganos sexuales y sus reacciones biopolíticas” (Preciado, 2011: 50). La descripción de la práctica es la siguiente:

Un cuerpo hablante sostiene un violín entre la base de su mandíbula y su hombro izquierdo. Su mano izquierda se apoya en las cuerdas con precisión. Su mano derecha agita el arco con energía [...]. Sin cambiar la posición del cuerpo se retira el violín (operación: cortar el violín). La cabeza, ya sin violín, reposa sobre el brazo izquierdo. El lugar que antes ocupaba el objeto, así como la relación que éste establecía con el cuerpo, son sistemáticamente remplazados por un dildo. La operación de traslación somática consistirá en reiterar el dildo sobre el antebrazo izquierdo, dibujando su forma con la ayuda de un rotulador rojo [...]. A juzgar por esta plasticidad somática, cada cuerpo contiene potencialmente al menos cuatro penes (dos en los brazos, dos en las piernas) e indeterminadas vaginas (tantas como orificios pueden ser artificialmente abiertos en el cuerpo). La mirada se dirige ahora hacia el plano horizontal del brazo donde se ha citado el dildo. Él toma el dildo-brazo en su mano derecha y la desliza de arriba abajo, intensificando la circulación de la sangre hasta los dedos (operación: hacer una paja a un dildo-brazo). La mano izquierda se abre y se cierra rítmicamente. La sangre circula cada vez más intensamente. El artefacto es musical [...]. La simulación del orgasmo se mantendrá durante diez segundos. Después la respiración se hará más lenta y profunda. (Preciado, 2011: 50-52)

Otra de estas prácticas, “cómo hacer gozar a un dildo-cabeza: citación de un dildo sobre una cabeza” (Preciado, 2011: 53), se basa en la tecnología de traslación contrasexual del dildo sobre una cabeza. Esta es una práctica que debe ser llevada a cabo por tres cuerpos o sujetos hablantes, que necesitan un rotulador rojo, 75 ml de agua coloreada de rojo (no tóxica) y una maquinilla para cortar el pelo. La duración de la práctica es de dos minutos y cinco segundos, y debe repetirse tantas veces como sea necesario. La práctica consiste en que dos cuerpos afeitan la cabeza del tercero, al que se pinta un dildo en la piel de la cabeza con un rotulador rojo. El cuerpo hablante que ha sido pintado tiene en la boca 75 ml de agua roja. Los otros dos le frotan la dildo-cabeza siguiendo un ritmo regular, deslizando sus manos hacia arriba y hacia abajo, en lo que Preciado denomina “operación: hacer una paja a una cabeza-dildo” (2011: 54). Cada cuarenta segundos, la dildo-cabeza escupe hacia arriba y “los otros dos trabajadores son bendecidos por la lluvia púrpura” (Preciado, 2011: 54). Tras dos minutos y tres escupitajos, la cabeza-dildo gritará de manera estridente simulando un orgasmo violento (Preciado, 2011: 55).

Es relevante recordar que Preciado está proponiendo estas prácticas porque desnaturalizar las normas que regulan las relaciones entre sexo, género y sexualidad permitiría llegar a la sociedad contrasexual. Preciado afirma que en la sociedad contrasexual no existirán ni hombres ni mujeres, pero deja de lado la existencia de relaciones de poder entre ambos. Así, un punto problemático de esta propuesta es que no se explica cómo que dos “cuerpos hablantes” “masturben” la cabeza de un tercero, que escupe hacia arriba agua con tinte rojo no tóxico, va a llevar a los varones a renunciar “voluntariamente” a sus privilegios, tal y como afirma en el “Contrato contrasexual”.

7.3.2.2. *Testo yonqui*

7.3.2.2.1. **Las bio-mujeres y testosterona**

Preciado, actualmente Paul B., publica *Testo yonqui* en el año 2008 como Beatriz. En *Testo yonqui* habla de su “intoxicación voluntaria a base de testosterona sintética” (Preciado, 2013: 15). Para Preciado el sexo no es una realidad biológica, y no existe una vinculación entre cuerpo y género. Considera que existen dos dispositivos, uno de masculinidad y otro de feminidad, que se implantan en el cuerpo (Preciado, 2013: 224). En su cuerpo de bio-mujer testosteronado puede implantarse cualquiera de los dos, pues ni su cuerpo de bio-mujer ni la testosterona se corresponden necesariamente con ninguno de estos dispositivos (Preciado, 2013: 224): cualquier cuerpo no es más que el espacio en que se implantan las prácticas propias de estos dispositivos de feminidad o masculinidad.

Vacunarse de testosterona puede ser una técnica de resistencia para los cuerpos que hemos sido asignados como bio-mujeres. Adquirir una cierta inmunidad política de género: como coger un pedo de masculinidad, estar borracha de masculinidad. Saber que es posible devenir la especie dominante. (Preciado, 2013: 283)

Preciado considera que si las “bio-mujeres” se aplican o inyectan testosterona, pueden acabar accediendo a la posición social de los hombres, pueden “devenir especie dominante”: “poder-chicas-orgasmos-adrenalina-lujo-reconocimiento social-éxito-glucosa-aceptación familiar-inclusión-potencia-tensión-camaradería-ascenso económico. En un plazo de seis meses, esta es la plusvalía política que procura a una bio-mujer la ingestión de testosterona” (Preciado, 2013: 160). La testosterona da acceso al poder. Así, una práctica transgresora es que las mujeres se apliquen testosterona para poder acceder al poder de los hombres.

Preciado comenta cómo, cuando las “actrices porno” dejan de rodar películas, a veces engordan quince kilos para dessexualizarse e “impedir que las tomen por putas caientes en busca de pollas duras cuando salen a hacer la compra” (2013: 195); y añade:

Se me ocurre que quizá les sería más fácil administrarse testosterona y cambiar de género [...]. Nadie imaginaría que una perra calentona puede camuflarse en consumidor porno anónimo y ocupar la deseada posición del ojo dominante con tan solo unos miligramos de testosterona al mes durante apenas seis meses. (Preciado, 2013: 195)

De esta manera, las mujeres podrían acceder al lugar del sujeto hegemónico. Preciado propone que un cambio de género, además, sería un modo de relanzar su carrera pornográfica:

Podríamos imaginar a Mandy Bright, Jesse Jane, Jenna Jameson o Nina Hartley tras una mastectomía y armadas de dildos talla XL real skin de larga fijación, iniciando una nueva carrera como finísimos dandis del porno que vendrían a desplazar a los Roccas y los Nachos —no me extenderé en comentarios sobre el placer farmacopornográfico de ver a la versión techno-hombre de Nina Roberts tirarse a todas las estrellas del porno. (Preciado, 2013: 195)

Así, Preciado propone que estas mujeres se realicen una mastectomía y sigan actuando en el porno pero ahora desde el lugar del poder, haciendo a otras bio-mujeres lo que les hacen los bio-hombres en la pornografía.

7.3.2.2.2. Las bio-mujeres y los talleres Drag King

Preciado habla de los talleres *drag king* y de las técnicas de deconstrucción de la feminidad. Afirma que le impacta “la potencia del taller como dispositivo colectivo de reprogramación de género, su dimensión de laboratorio político” (Preciado, 2013: 258). “Las políticas performativas van a convertirse en un campo de experimentación, en el lugar de producción de nuevas subjetividades y, por tanto, en una verdadera alternativa a las formas tradicionales de hacer política” (Preciado, 2013: 259).

Si bien algunas personas consideran que el objetivo de estos talleres es experimentar corporalmente cómo la masculinidad “es el producto de un conjunto de códigos culturales performativos aprendidos e incorporados a través de lo que Butler llamaría ‘la repetición coercitiva’ que pueden ser re-apropiados y puestos en práctica por cualquier cuerpo, independientemente de su sexo anatómico” (Preciado, 2013: 260-261), para Preciado no hay una verdad anatómica independiente de esos ejercicios de repetición coercitiva que hacen a alguien ser hombre o mujer. No hay un sexo biológico verdadero desde el cual se performe un género que no corresponde a ese cuerpo: lo único real es esa performance. Todas las encarnaciones de género son productos performativos sin diferencia ontológica detrás.

Estos talleres hacen que el sujeto se dé cuenta de que toda feminidad y masculinidad son caricaturas de las que sus propios portadores parecen no ser conscientes. Preciado propone, para luchar contra la violencia de género, poner en marcha talleres *drag king* que permitan generar una red de reprogramación de género (2013: 264). La reprogramación del género en las bio-mujeres podría llevar a una huelga de género, consistente en dejar de hacer lo que el género prescribe, en dejar de lado la victimización, el cuidado, la dulzura, la seducción, la disponibilidad... (Preciado, 2013: 266). Las consecuencias de esta reeducación, afirma Preciado, equivaldrían a pasar “de ser negro a ser blanco” (2013: 267). La solución a la violencia de género, por tanto, parece pasar por un cambio de las mujeres, no por un cambio de los hombres, que son quienes la ejercen.

Siendo *king*, para un cuerpo de bio-mujer se abren nuevas posibilidades. Preciado propone ejercicios de reprogramación que pueden llevar a cabo las bio-mujeres con

sus parejas, mujeres u hombres, para devenir un macho de élite (2013: 268-271). En el terreno de la sexualidad, propone para ellas las siguientes prácticas: afirmar cosas como “tu deseo de follar depende de mi deseo de follarte”, “si él entra en la ducha cuando me estoy duchando, ponerle a tus pies y obligarle a chuparte el clítoris”, “intentar satisfacerle sexualmente solo como confirmación de mi propia potencia viril, preocuparme de su satisfacción sexual solo como signo de mi competencia”, “pasar de inmediato a hablar de mi propio placer”, “tratarle sexualmente como a una puta, como una reina, pero siempre de forma aleatoria, de acuerdo solo a mis propios deseos”, “hacer exactamente en cada momento lo que me apetece sin pedirle permiso, sin tener en cuenta su deseo”, “poner una cinta porno cuando me lo quiero tirar, ensayar las posiciones que he visto en el porno con él con mi Jimi⁶³, hacerle gozar como a una perra”, “agarrarle las muñecas violentamente cuando le follo y dejarle marcas” (Preciado, 2013: 269-270)... Preciado afirma experimentar, junto con esa performance de masculinidad, “un subidón sexual que podría llevarme a poner a cualquier otro cuerpo a cuatro patas y follármelo con mi polla sintética. Y esto, sin premeditación, por coherencia entre la ficción performativa y la ficción somática” (2013: 261).

Así, que una bio-mujer se comporte como lo hace un bio-hombre misógino es una práctica transgresora. Estas y otras prácticas transgresoras propuestas por Preciado consisten en que una bio-mujer ejerza diversos niveles de violencia emocional, psicológica, económica, física y sexual contra su pareja, sea hombre o mujer.

7.3.2.2.3. La sexualidad transgresora: un ejemplo ilustrativo

En *Testo yonqui*, Preciado habla de su propia sexualidad y de su vida sexual, intercalando “discurso filosófico con relatos de su vida” (De Miguel, 2015a: 139). Así, relata:

Mi amor con V. D. es la culminación de una carrera sexual de alto conquistador sin polla que se inicia en mi tierna infancia: desde cuarto del antiguo EGB, salgo únicamente con las chicas más sex: de la clase y no estoy dispuesto a declinar ese estatus. Con catorce años, mi primera psicoanalista me explica que lo que yo quiero es echarle un pulso a Dios. No entiendo su insistencia en que debo renunciar, para alcanzar la salud mental, a mi deseo de follar únicamente con el top de la femina, con las alfa hembras, con las superputitas, un deseo que ella llama “megalómano” [...].

Desde niña poseo una polla fantasmática de obrero. Reacciono a casi cualquier culo que se mueve. Me da lo mismo que sean culos de niña o de mamá, de burguesa o de paisana, de marica, de monja, de lesbiana o de zorra. La respuesta es inmediata en mi sexo cerebral. Todas las chicas, las más guapas, las más heterosexuales, esas que esperan a un príncipe azul naturalmente testosteronado, están en realidad destinadas, aún sin saberlo, a volverse perras penetradas por mis dildos. Hasta los doce años estoy en un colegio no mixto y católico. Un verdadero paraíso lésbico. Las mejores niñas son para mí. Antes de haber tenido la ocasión de cruzar la calle y encontrarse con los niños del colegio de enfrente,

⁶³ “Jimi” es el nombre que pone Preciado a uno de sus dildos.

ya han metido su lengua dentro de mi boca. Son mías [...]. Durante buena parte de mi infancia y mi adolescencia, sin duda gracias a algún secreto que yo desconozco, las chicas se sienten atraídas por mí. Dicen que no son lesbianas, se lamentan, lloran después de dejarse tocar las tetas como gatas en celo, me dejan de hablar después de haberse bajado las bragas en mi habitación, me delatan a la profesora después de haberse encerrado conmigo en los baños diciendo que yo les cuento historias sucias [...]. Pero guardan las cartas que les envío [...]. Luchan unas contra otras como guerreras poseídas por acaparar mi atención en el patio durante los recreos. Son mías. Están marcadas para siempre con el fuego de la Revolución. (Preciado, 2013: 75-76)

Como señala De Miguel (2015a: 141), “este texto es sorprendentemente similar a los de Henry Miller [...]. Forma parte del subgénero en que los hombres muestran sus encuentros sexuales con las mujeres como si estas fueran tontas perdidas, seres inferiores y manipulables” (De Miguel, 2015a: 141). Efectivamente, Preciado parece retomar la idea de Miller de que la cosificación y el sometimiento de las mujeres en el terreno de la sexualidad es algo transgresor. De Miguel se pregunta hasta qué punto el hecho de que esto esté escrito por una persona que, cuando lo escribió, se autodenominaba mujer lesbiana y feminista, hace que el contenido político pase de ser opresivo para las mujeres a ser revolucionario.

La reproducción de la cosificación y de la subordinación de las mujeres no puede ser revolucionaria, independientemente de quién la esté reproduciendo: que alguien afirme que le excitan los culos de niña, divida a las mujeres en mejores o peores en función de su aspecto físico, se refiera a las mujeres como “sus putas” o las cosifique hasta el punto de creer que las mujeres son algo que se puede poseer (“son mías”) son comportamientos patriarcales que no solo no pueden liberar a las mujeres, sino que reproducen su opresión.

7.3.2.2.4. ¿Qué consecuencias tienen las propuestas de Preciado?

Dos de las prácticas transgresoras propuestas por Preciado para liberar a las mujeres consisten en aplicarse testosterona (aplicación cuyos cambios físicos hacen que el cuerpo de bio-mujer adquiera algunas características de los cuerpos de bio-hombre) y performar una masculinidad marcadamente patriarcal. Estas prácticas transgresoras para liberar a las mujeres consisten en que estas se acerquen, tanto a nivel corporal como performativo, a los hombres y a la masculinidad. Estas propuestas son “transgresoras” en el sentido de que, para una bio-mujer, implican no adaptarse a la feminidad. Ahora bien: proponer estas prácticas como aquellas que liberarán a las mujeres es problemático en varios sentidos.

En primer lugar, es problemático porque una consecuencia de se considere que estas son las prácticas que permiten que las mujeres se liberen de su propia opresión es que las mujeres que siguen estando oprimidas parecen estarlo desde su libre elección individual, pues abandonar el lugar de la opresión y acceder al poder es tan simple como aplicarse testosterona o performar la masculinidad en un taller *drag king*. La

opresión de las mujeres y la violencia contra ellas ya no forman parte de una estructura de poder que se impone: cualquier cuerpo puede “devenir la especie dominante” si decide realizar estas prácticas transgresoras. Los talleres *drag king* son incluso una forma en que las propias mujeres pueden acabar con la violencia de género. Salir del lugar de la opresión y pasar al lugar del poder es, desde esta perspectiva, algo que puede hacerse a nivel individual. Cualquier mujer que quiera, puede hacerlo. Así, se responsabiliza a las mujeres de su propia opresión.

En segundo lugar, afirmar que estas prácticas liberarán a las mujeres de su opresión es problemático porque estas prácticas no acaban con la desigualdad y las relaciones de poder, sino que las reproducen. Lo “transgresor” de las mismas es que hay mujeres que pasan a ocupar la posición del “poder”; pero para que esto suceda, tiene que haber otras que sigan en la posición subordinada. Estas prácticas pueden permitir a las mujeres que pasan a ocupar la posición dominante sobre otras mujeres transgredir ciertas normas a nivel individual, pero no pueden liberar a las mujeres como grupo, pues siguen reproduciendo la desigualdad de poder. En las prácticas sexuales transgresoras propuestas por Preciado, se sigue reproduciendo la erotización de la desigualdad de poder y, por tanto, la erotización de la subordinación de las mujeres, aunque sean otras mujeres quienes ocupen las posiciones dominantes. Que unas mujeres se comporten con otras mujeres de formas que reproducen la opresión de estas últimas no puede liberar a las mujeres como grupo, pues las segundas seguirán estando oprimidas tanto por las primeras como por los varones. Quizás las primeras puedan obtener ciertas sensaciones de “poder”, tal y como describe Preciado, al tratar a otras mujeres como los hombres las tratan; pero que una mujer sienta ese “poder” al situarse por encima de otra no solo no acaba con la opresión de las mujeres, sino que la reproduce. Desde el feminismo radical se haría la crítica de que “performar” este tipo de masculinidad no es revolucionario, por mucho que quien la “performe” sea una “bio-mujer” y esté “transgrediendo” las normas de la feminidad.

En tercer lugar, este análisis deja de lado el hecho de que la opresión de las mujeres se mantiene debido al sistema patriarcal y a que los hombres obtienen privilegios de dicha opresión. Los varones, su poder, sus privilegios y la violencia que estos ejercen contra las mujeres desaparecen de este análisis, que ha reducido el género, la opresión de las mujeres y, por tanto, las soluciones a la misma, a algo individual.

7.3.3. Las propuestas de Ziga

7.3.3.1. El concepto del género en *Devenir Perra*

Ziga publica *Devenir perra* en el año 2009. Ziga afirma situarse deliberadamente desde el género y desde la clase (2011: 28) y advierte a quien lee de que ella es radical, explicando que se refiere a que busca la raíz de las cosas (2011: 18); pero, a su vez, afirma: “no sé lo que es una mujer, ni me interesa” (Ziga, 2011: 17). Así, “ser radical” e “ir a la raíz de las cosas” tienen en *Devenir perra* significados diferentes de los que les dieron las feministas radicales. Para las feministas radicales, “ser radical” e “ir a la raíz de las cosas” significaba precisamente analizar cómo la construcción patriarcal de en

qué consiste “ser mujer” está en la base (en la raíz) de la subordinación de las mujeres en un patriarcado. Desde el significado que dieron a estas expresiones las feministas radicales, no es posible situarse desde el género y ser radical en el sentido de ir a la raíz de las cosas sin interesarse por en qué consiste, en un patriarcado, “ser una mujer”.

Ziga relata cómo la primera vez que escuchó a Preciado “dinamitando todas las verdades del sexo y del género” (2011: 29), dejó de creer que existieran hombres o mujeres, XX o XY, “pollas” o “coños” (2011: 29), y cómo esta revelación hizo que se liberase de todos los discursos que la habían domesticado por “ser identificada” como mujer (2011: 29). Que Preciado afirmase que no existen hombres ni mujeres permitió a Ziga liberarse de la opresión de género. Así, en *Devenir perra*, la opresión de género tampoco es algo impuesto por una estructura de opresión, sino algo de lo que cualquier mujer puede librarse a nivel individual. De esta manera, se vuelve a responsabilizar de su propia opresión a las mujeres que siguen estando oprimidas, pues podrían dejar de estarlo si quisieran.

Para Ziga, siguiendo a Butler, el género es algo que se performa (Ziga, 2011: 48). “El único problema real que para mí tienen la feminidad y la masculinidad es que se nos imponen” (Ziga, 2011: 44). El “que se nos imponen” significa, para Ziga, que se le dice a cada persona cuál de ellos tiene que performar, no que esta sea una imposición estructural de la que no es posible librarse a nivel individual: cada persona puede, al darse cuenta de que no hay nada natural que le obligue a performar el género que le corresponde, decidir performarlo o no, librándose de dicha “imposición”.

Desde el momento en que se comprende que la feminidad y la masculinidad [...] son ejercicios teatrales de socialización y no esencias que emanan de naturaleza alguna, todo se aligera. Se vuelve más soportable el determinismo de género binario al destapar la falacia de su inevitabilidad. Creo que es inmensamente liberador interpretar, aunque sea una vez en la vida, el papel que no nos corresponde. Muchos hombres biológicos heterosexuales se vuelven locos en carnaval travistiéndose. (Ziga, 2011: 128)

7.3.3.2. Performar la masculinidad siendo “biomujer”

Las decisiones individuales sobre qué género performar, en función de cómo se tomen, tienen la posibilidad de invertir las relaciones de poder, según afirma Ziga en la siguiente cita en que describe lo que sucede cuando una mujer “se visibiliza como un hombre”:

Muchos machos biológicos se sienten desafiados. Ja, ja, me pongo una barba y me vendo las tetas y ya ostento tu hegemonía, mira qué fácil. Beatriz Preciado siempre lo dice, no entiende por qué las mujeres no nos transexualizamos en masa para reventar el patriarcado. (2011: 134-135)

Así, siguiendo a Preciado, Ziga afirma que “ponerse una barba” y “vendarse las tetas” son prácticas que permiten a una mujer ostentar la hegemonía masculina. Performar la masculinidad permite a las mujeres acceder a la posición de poder de los varones en el patriarcado. Al igual que sucedía con las propuestas de Preciado, las propuestas de Ziga, al implicar que cualquier mujer puede escapar de su opresión performando la masculinidad, tienen la consecuencia de que las mujeres que sigan oprimidas

lo están desde su libertad de elección, pues podrían dejar de estarlo tomando medidas como “ponerse una barba” o “vendarse las tetas”, a nivel individual.

Ziga relata que, cuando una biomujer performa la masculinidad, es muy típico que performe “la masculinidad más garrula”: “supongo que para un día que nos situamos al otro lado del género, nos apetece descubrir qué se siente jugando a tratar a las chicas como muy a menudo somos tratadas” (Ziga, 2011: 128-129). Para ejemplificar esto, relata cómo Iran, una amiga suya, performó a Urko, y que “estaba tan espléndido gritando y entrando a las chicas que sus amigas le decían al final: basta ya, queremos que vuelva Iran, nos estamos cansando de este garrulo” (Ziga, 2011: 129). De esta manera, parece que tratar a otras mujeres como los hombres “garrulos” las tratan, gritarlas, acosarlas e incomodarlas, si se hace desde un cuerpo de biomujer, es una práctica transgresora. Esta propuesta se basa en la misma idea que algunas de las que hacía Preciado en *Testo yonqui*: la idea de que el hecho de que una mujer performe una masculinidad patriarcal es subversivo, pues transgrede las normas de la feminidad y permite a las mujeres sentir cierto “poder”. Una vez más, que una mujer pueda experimentar esa sensación de “poder” tratando a las mujeres como los hombres misóginos las tratan, gritándolas y acosándolas, no solo no acaba con la opresión de las mujeres como grupo, por mucho que la mujer que lleva a cabo estos comportamientos esté transgrediendo las normas de la feminidad, sino que la reproduce.

7.3.3.3. Aprender la feminidad de personas que no son “biomujeres”

Ziga afirma que va a reflexionar sobre las feminidades, pero que no las adscribe necesariamente al concepto biopolítico de mujer, pues pueden darse en cualquier cuerpo (2011: 26). “Todas sabemos de la artificialidad del sexo y del género, por eso jugamos con la feminidad” (Ziga, 2011: 26). Desde esta concepción de la feminidad como un juego, ya no como un mecanismo patriarcal que mantiene la subordinación de las mujeres, sino como una performance que cada persona puede elegir hacer o no hacer, Ziga (2011: 130-131) afirma que las “biomujeres” pueden aprender la feminidad de algunos hombres. En su caso, Ziga relata cómo aprendió la feminidad y las “señas de identidad como perras” del “mundo marica” (2011: 81). “Redescubrí la feminidad con mis amigos maricas, pero ya no era la feminidad cursi e inconsciente de las chicas. Era subrayada, recargada de purpurina, hortera, descarada, no sutil, una feminidad de puta” (Ziga, 2011: 81). “La feminidad espectacular a insurgente de la que hablo es marica y transexual” (Ziga, 2011: 83).

A menudo [...], las feministas han juzgado mal la feminidad paródica, exhibida por maricas, travestis y transexuales. Han desaprovechado la oportunidad de aprender de ellas cómo desmontar desde otro frente el género mujer. Han perdido a unas aliadas políticas muy poderosas y tenaces. (Ziga, 2011: 83)

Ziga considera que las feministas han desaprovechado la oportunidad de aprender cómo desmontar el género mujer “desde el otro frente”, de “maricas, travestis y transexuales”. Esta idea parte de una definición del concepto de género diferente de la que le daban las feministas radicales. Desde la perspectiva feminista radical no se considera

que el género pueda “desmontarse” así, porque no se considera que el género sea una performance individual, sino un mecanismo de opresión estructural propio del patriarcado del que las mujeres no pueden liberarse aprendiendo a “performar” de otra forma, sino aboliendo la estructura de poder a la que este responde y que este reproduce.

7.3.3.4. Devenir perra como práctica transgresora

Ziga afirma que cuando le hablan de prostitución, reconoce el marco de relaciones de poder económicas en que debe encajarlo para evitar caer en discursos hegemónicos. Ziga había afirmado que su análisis se sitúa desde el género y desde la clase (2011: 28), por lo que sería esperable que, en su análisis de la prostitución, incluyera cómo la intersección entre ser mujer y carecer de medios para sobrevivir económicamente, en un contexto patriarcal, puede llevar a las mujeres a esta situación. El análisis de Ziga está lejos de este planteamiento:

Cuando te gusta airear los mulsos y ceñirte el cuerpo y reír alto y no callar lo que piensas y emborracharte a cualquier hora y no mantener compostura alguna y mostrar tu calentura y regresar sola a casa bien entrada la noche, eres una puta. Aunque tu medio de vida no sea el sexo. (Ziga, 2011: 115)

Ziga se define como una “feminista que le gusta vestirse como una puta” (2011: 24) y como “feminista puta no remunerada” (2011: 95). Ser “puta”, por tanto, no es equivalente a “ejercer la prostitución” (Ziga, 2011: 114-115), sino que también parece ser una performance, un género: el “género perra”, como lo denomina la propia Ziga (2011: 114). Ziga aclara que no habla de “una feminidad dulce y autocomplaciente, ni mucho menos. No reivindico la feminidad de las chicas buenas, sino la de las perras malas. Una feminidad extrema, radical, subversiva, espectacular, insurgente, explosiva, paródica, sucia, nunca impecable, feminista, política” (2011: 34-35).

Ziga afirma que el “género perra” puede estar desvinculado del “trabajo sexual” (2011: 114-115), pero también afirma que es necesario “vincular el género perra al trabajo sexual” (2011: 114). No queda claro, por tanto, en qué medida se vincula el “género perra” a la prostitución.

Ziga afirma: “me interesa la confluencia entre puesta en escena hiperfemenina putón y posicionamiento antipatriarcal, porque es la tierra de nadie que yo habito” (2011: 53-56). A continuación se profundiza en cómo entiende Ziga este género perra en tanto que “puesta en escena hiperfemenina putón” y en por qué considera que performarlo es antipatriarcal (2011: 90).

“Me interesa desde dónde y para qué muchas mujeres feministas nos calzamos el disfraz de puta (desarrollemos o no un trabajo sexual remunerado). Desde la poderosa reapropiación del insulto”, afirma Ziga (2011: 16).

Socialmente ser puta no significa solo dedicarse a un determinado trabajo, sino que marca la relación de servidumbre sexual de las mujeres hacia los hombres en nuestro imaginario colectivo [...]. Por eso es tan transgresor, tan irreverente, tan liberador, reapropiarse del simbólico puta. Puta porque yo lo digo. (Ziga, 2011: 114-115).

En primer lugar, “reapropiarse del simbólico *puta*” es “liberador” si se hace desde la reapropiación del insulto, desde la “libertad de elección”. “Para mí vestir como un putón significa una conquista asociada a mi independencia de adulta” (Ziga, 2011: 38). Ziga considera que, desde ese posicionamiento, es transgresor apropiarse del lugar simbólico de “servidumbre sexual de las mujeres hacia los hombres”. Para ejemplificar esto, Ziga habla de Majo, otra de sus amigas (a las que se refiere como sus “perras”), que nació con “lo que debe tener entre las piernas una hembra humana”, pero que “en su adolescencia comenzó a transexualizarse como mujer porque eligió voluntariamente representar la feminidad impuesta, aunque en versión pervertida, socavando toda la decencia y la sumisión que nos cuelan con el lote de la feminidad” (2011: 27). Así, que una “biomujer” se sexualice y “performe el género perra” si parte de la libertad de elección, es subversivo. “Cada vez que una perra se atreve a salir a la calle envuelta en transparencias, con la lengua afilada para la respuesta y el paso firme, la misoginia imperante pierde puntos” (Ziga, 2011: 73). “Reapropiarse del simbólico *puta*”, uno de los pilares del patriarcado, no solo es transgresor, sino que es una manera de luchar contra la misoginia y es antipatriarcal.

Ziga considera que “puta y esposa son las dos condiciones socioeconómicas reservadas para las mujeres en el orden heteropatriarcal” (2011: 100) y que “la segregación entre chicas buenas y chicas malas es imprescindible para que todas las mujeres sirvamos al patriarcado” (2011: 113); pero añade que las perras son una estafa al orden patriarcal (2011: 119). El patriarcado ha dividido a las mujeres en buenas (las madres, las esposas) y malas (las prostitutas), en función de para qué “les sirvan” a los varones o de qué esperen estos obtener de ellas, y se apoya en la existencia de esta dicotomía. Pese a ello, Ziga afirma que elegir libremente una de esas dos opciones que el patriarcado ha creado precisamente “para que todas las mujeres sirvan al patriarcado” permite luchar contra el patriarcado y la misoginia y es transgresor, y considera su “feminidad putonesca e irreverente una rebelión de género” (2011: 78). Desde el feminismo radical se afirma que, en tanto que esta división de las mujeres es fundamental para el patriarcado, es necesario abolirla, y que lo que supone una amenaza para este sistema de opresión es romper con dicha dicotomía, no elegir libremente estar en un grupo o en otro.

Así, el primer requisito para que el género perra sea transgresor es que se haga desde la “libre elección”, transgrediendo que “sólo se puede ser puta, perra o zorra cuando otro lo dice, no cuando una lo exclama” (Ziga, 2011: 22). “Si a mí me apetece ponerme una minifalda o salir con un corsé es una cuestión identitaria mía, ningún macho me lo ha impuesto” (Ziga, 2011: 156). Si bien Ziga afirma que lo subversivo del “género perra” es elegirlo libremente, a la vez señala que ese “género perra” es algo que se impone a las mujeres, por lo que la libertad de elección no es posible: “me siento cómoda con esta imagen. Vale, igual me siento cómoda porque es la que me han impuesto y no me he rebelado, pero me da igual” (Ziga, 2011: 50).

En algún u otro momento, todas las perras de las que hablo hemos colgado nuestro disfraz de putillas en la pared y lo hemos escudriñado desconfiadas. ¿A que soy tan boba que me he puesto el uniforme de esclava sin darme cuenta? (Ziga, 2011: 48)

Hace años juraba y perjuraba que yo me vestía de puta porque me daba la gana y totalmente al margen de lo que los hombres pensasen. Pero no es cierto, es imposible construirse al margen de la mirada masculina hegemónica. Todas las perras con las que he hablado me han explicado cómo su puesta en escena ha ido adaptándose a sus necesidades de responder a la continua interpelación pública de los machos. (Ziga, 2011: 67)

De esta manera, la posibilidad de que se cumpla el primer requisito para que performar el “género perra” sea subversivo es puesta en duda por la propia Ziga.

El segundo motivo por el que performar el género perra es antipatriarcal es el siguiente:

La traición se da entre iguales y nosotras pertenecemos a una casta inferior, no tenemos la facultad de traicionar a los hombres. Sin embargo, los estafamos cuando nuestra imagen les anticipa una posesión que nunca tendrán. La feminidad exaltada y putonesca de la que hablo significa eso: créas que era una conejita siempre dispuesta sacada del porno garrulo, pero yo decido. En este engaño creo que radica el potencial destabilizador de las perras dentro del mapa heteronormativo. (Ziga, 2011: 120-121)

“A la mujer femenina radical no se le perdona que, siendo apetecible para el macho por su aspecto, no sea accesible sexualmente siempre que él quiera. De ahí el mito de la calentapollas. De tanto llamármelo, lo he hecho mío” (Ziga, 2011: 65). Parece, por tanto, que lo subversivo de declararse “puta”, es que los hombres esperen que la mujer que lo hace esté sexualmente disponible y, finalmente, no lo esté. Con esta idea, Ziga parece estar oponiendo el género perra al “ejercicio de la prostitución”, pues este último se basa, para Ziga, en “intercambiar sexo por dinero”; y si lo transgresor de performar el género perra es que el hombre crea que la mujer que lo performa está sexualmente disponible, pero ella, finalmente, no lo esté, entonces la práctica subversiva se concreta en “parecer una puta” pero no “ejercer” la prostitución. Desde esta última idea parece que, para que el “género perra” sea subversivo, debe estar separado del “ejercicio de la prostitución”.

“Devenir perra” tiene, por tanto, dos definiciones diferentes: por un lado, performar el “género perra”; por otro lado, “ejercer” la prostitución. Esta doble definición da lugar a ciertas contradicciones, pues Ziga ha afirmado que es necesario vincular ambas realidades; también, que pueden estar desvinculadas; también, que performar el “género perra” es subversivo cuando la mujer puede negar el acceso sexual masculino a su cuerpo; y también, en ocasiones, habla de performar el “género perra” y de “ejercer” la prostitución como si fueran dos realidades intercambiables.

7.3.4. Las propuestas de Torres

7.3.4.1. La censura y la transgresión

Torres parte de la idea, expresada por Rubin, de que existe una represión de ciertas sexualidades que, al estar reprimidas, quedan conceptualizadas como transgresoras, y habla de sí misma como una persona cuya sexualidad es transgresora. “Que mi

sexualidad sea transgresora no es algo que yo haya elegido” (Torres, 2014: 19): “desde el principio mi sexualidad fue marcada con esa clase de diferencia proscrita” (Torres, 2014: 18).

“La censura [...] siempre me ha parecido injusta, especialmente el tipo de censura que se me ha aplicado a mí: la sexual” (Torres, 2014: 53). Torres critica que se establezcan ciertas normas sobre la sexualidad y que se censure a aquellas personas cuyas sexualidades transgreden esas normas (2014: 18). Esta censura de las sexualidades transgresoras es, según Torres, una de las causas de la violencia sexual (2014: 21).

Me enorgullezco de que mi sexualidad no haya podido ser encarcelada ni blindada por más manos que no sean las que yo he elegido. De hecho, desde esa libertad y la fuerza que me otorga saberme al menos en una cosa libre es desde donde construyo mi lucha. (Torres, 2014: 34)

Así, Torres considera que su sexualidad, puesto que es transgresora y no ha podido ser censurada, es libre; pero, si bien ella ha conseguido escapar a esa represión, hay otras personas que sí han sido reprimidas: “lxs enfermos son lxs demás, las personas que no viven sus sexualidades de una forma plena y divertida, que las supeditan a cuestiones morales, religiosas, casi protocolarias” (Torres, 2014: 89). Partiendo de la idea de que existe una represión de ciertas sexualidades, parece haber sexualidades libres y sexualidades reprimidas o enfermas: las libres son las que transgreden las normas sociales, pues el hecho de que las transgredan significa que han escapado a la represión y, por tanto, son libres; las enfermas son las que se adaptan a las normas sociales, pues el hecho de que se adapten significa que han sido reprimidas. Hay una manera de vivir la sexualidad de forma “plena y divertida” (la que transgrede las normas sociales) y otra “enferma” (la que se adapta a dichas normas).

Torres considera que “hay un interés oculto pero cada vez más explícito en patologizar todo aquello que pone en riesgo la estabilidad del sistema de valores” (2014: 110). Siguiendo una idea ya expresada por Rubin, Torres afirma:

Evidentemente es una represión que beneficia a quienes no nos quieren libres ni autónomxs, pero las personas inteligentes que pasan toda su vida reprimidas no lo hacen porque no tengan conciencia de esa represión sino porque tienen miedo a perder los privilegios y las compensaciones que muy hábilmente el sistema pone a disposición de quienes se someten, de quienes se automutilan. Es una cuestión de premios y castigos muy muy sencilla, casi de adiestramiento canino: si haces lo que te ordenan te premian. (2014: 49)

Para luchar contra la represión hay que transgredir las prohibiciones, tanto legales como morales, que regulan la sexualidad. Pero, como señala Puleo (2011: 256) no todo lo “transgresor” debe ser positivamente connotado: la connotación positiva o negativa de la transgresión debe depender de qué sea lo que se está transgrediendo, pues no es lo mismo transgredir una norma social injusta que una norma social cuyo objetivo sea, por ejemplo, para garantizar el respeto a los derechos humanos. Así, una pregunta relevante es si, en opinión de Torres, existe algún criterio para diferenciar qué se debe y qué no se debe transgredir.

Aquello de que mi libertad termina cuando otra persona se ve afectada negativamente por ella nunca me pareció justo ni equitativo, siempre me resultó como algo de lo que pueden beneficiarse solo los poderosos [...]. Mi libertad termina y empieza donde a mí me salga del coño porque a la vista está que si acatara las normas ajenas no podría realizar ni una sola de las cosas que me gusta hacer. (Torres, 2014: 62)

El criterio, por tanto, es el propio deseo, el deseo individual.

7.3.4.2. Las prácticas subversivas

Según Torres, existen “prácticas que han sido especialmente marginadas por su alto nivel de subversión” (2014: 35). El exhibicionismo es una de esas prácticas sexuales subversivas que están reprimidas en nombre del derecho a no ver; derecho que parte de la idea de que el sexo es sucio, abyecto e indecente. Torres (2014: 82) hace la siguiente reflexión: “¿derecho a no ver? Joder, dejar ciega a una persona es un delito, malditos cabronazos. Y, ¿qué pasa con el derecho a ver?”

Las cosas que suceden en el mundo, hay gente que las graba y gente que las sube a internet. Luego hay otra gente que decide verlas o no. No necesitamos a nadie que nos diga lo que ver y lo que no, no necesitamos que nos protejan de nada. (Torres, 2014: 52)

Torres, dentro de este supuesto “derecho a ver” incluye vídeos de masacres, decapitaciones, accidentes, bullying, palizas... (2014: 51-52). El derecho de las víctimas de todos estos tipos de violencia a que esas imágenes no se difundan no es tenido en cuenta.

Otras prácticas “orgásmicamente subversivas” son que un hombre tenga un orgasmo anal (Torres, 2014: 31); el squirting o eyacuación femenina (Torres, 2014: 36), que es un acto de placer y “un acto terrorista” (Torres, 2014: 27); y el *fisting* anal, en que Torres está especialmente interesada porque, además de tener “su carga terrorífica y terrorista” (2014: 45) es la “metáfora perfecta de la insurrección sexual, del terrorismo del placer” (2014: 45).

El sadomasoquismo es otra de las conductas sexuales subversivas que están reprimidas. Torres cita a Foucault, que afirma que el sadomasoquismo no es una repetición en lo erótico de la estructura de poder, sino una representación de la estructura de poder a través de un juego que proporciona placer sexual. Torres (2013: 111) explica que el sadomasoquismo es, según Foucault, “la erotización del poder”, pero de un poder que funciona de forma muy diferente al poder social. La diferencia entre ambos es que la movilidad en las relaciones de poder sociales es muy reducida, mientras que en el sadomasoquismo existe una gran flexibilidad: hay dos papeles pero pueden intercambiarse a lo largo del “juego”. Pese a que Torres afirma que “esa flexibilidad en quien ejerce el poder y quien se somete a él tan representativa del sadomasoquismo es casi un jaque mate a la creencia de que el poder lo tiene quien lo recibe por mediación divina o política” (2014: 112), después añade que incluso cuando los papeles son permanentes, los actores saben que sigue siendo un juego. Parece entonces que la diferencia entre el poder en el sadomasoquismo y el poder social no es tanto la movilidad, pues en el primero los papeles pueden ser permanentes (al igual que sucede en el caso del poder

social) sino la consciencia de estar “jugando”. Así, se está entendiendo que las relaciones de poder en la sexualidad están desvinculadas del poder social y de las estructuras sociales de desigualdad: en la sexualidad, las relaciones de poder son un juego. Para Torres, el sadomasoquismo “también es un desafío al dogma de que el castigo nunca puede ser un premio” (2014: 112).

A aquellos que creyeron que sus herramientas de poder (la tortura, el castigo físico, la humillación y la dominación) eran sagradas armas que les habían sido entregadas para su uso legítimo por la defensa de sus intereses (nunca sexuales), el sadomaso les dice: no os engaños, son juguetitos y cualquiera puede jugar con ellos. (Torres, 2014: 112)

Tras la idea de que la tortura, la humillación, la dominación y otros castigos físicos son “juguetitos” con los que cualquiera puede jugar y que pueden ser vividos como un premio, se oculta el hecho de que estas son violencias reales que han sido y son empleadas contra diversos grupos de personas que ni pueden elegir si quieren o no quieren “jugar” con ellas ni pueden vivirlas como un premio. No “cualquiera” puede jugar con la tortura, la humillación, la dominación y los castigos físicos: hay personas a quienes estas violencias se les imponen. Que el “sadomaso” les diga a quienes hacen uso de estas violencias contra otras personas que cualquiera puede jugar con ellas no es una amenaza para la existencia de las mismas, ni hace que las personas que las emplean vayan a dejar de hacerlo.

7.3.4.3. Las performances pornoterroristas

Torres (2014: 50) define el pornoterrorismo como la erótica del terror. Para iniciar una acción pornoterrotista, Torres (2014: 81) propone:

Lo más sencillo y lo primero es buscar de qué forma la ley o la moral reprimen nuestra sexualidad en el lugar donde vivimos y atacar por ahí. Esto siempre es un campo muy nutricional porque vivimos en lugares donde, en lo que respecta al sexo, casi todo es pecado, delito o no deseado por la mayoría.

Como se ha visto, el límite de lo que se puede transgredir no es la libertad ajena, sino el deseo individual. “Puedo hacer cualquier cosa en una performance, no tengo límites, salvo los de serle infiel a mis propios deseos. Eso nunca o haría, ni en el escenario ni fuera de él” (Torres, 2014: 79). Torres dice que sus performances son transgresoras y brutales (2014: 68) y que “un acto pornoterrorista puede llegar a ser violento, no voy a negar que lo que hago lo es” (2014: 54).

7.4. La prostitución como “trabajo sexual”

7.4.1. La prostitución: un trabajo como otro cualquiera (o mejor)

Un asunto central en el debate de las Guerras del Porno fue el de la prostitución. Como se ha presentado hasta ahora, la teoría *queer*, al haber convertido el género en performance, elimina de su análisis de la sexualidad la desigualdad de poder entre

hombres y mujeres. La teoría *queer* no dirige su mirada a la situación de las mujeres en el patriarcado, sino a la situación de las personas cuyos géneros, sexos y sexualidades transgreden las normas sociales en el “sistema de clases sexuales”. Mientras que el feminismo radical considera que la prostitución es una forma de violencia contra las mujeres y una institución fundamental en el patriarcado, puesto que mantiene el supuesto derecho de acceso sexual masculino a los cuerpos de las mujeres a cambio de dinero, la teoría *queer* considera que la prostitución es una de esas prácticas transgresoras que están injustamente censuradas en la sociedad y, al eliminar de su análisis las relaciones de poder entre hombres y mujeres, reivindica la prostitución como un trabajo no solo como otro cualquiera sino mejor que muchos otros.

Despentes, para afirmar que la prostitución es un trabajo como otro cualquiera, descalifica el argumento que afirma que las mujeres que están en situación de prostitución dejarían de prostituirse si tuvieran otra forma de sobrevivir económicamente, diciendo que muchas personas que llevan a cabo otro tipo de trabajos también dejarían de hacerlos si pudieran.

Intercambiar un servicio sexual por dinero, incluso en buenas condiciones, incluso voluntariamente, es un ataque a la dignidad de la mujer. He aquí la prueba: si pudieran elegir, las prostitutas dejarían de hacerlo. Hace falta retórica... como si la chica que hace la depilación en Yves Rocher extendiera la cera o limpiara los poros de la nariz por pura vocación estética. La mayoría de la gente que trabaja dejaría de hacerlo si pudiera, ¡menudo chiste! (Despentes, 2011: 50)

“Aún no veo bien la diferencia entre la prostitución y el trabajo asalariado legal”, afirma Despentes (2011: 64), que compara “ejercer la prostitución” con ser escritora: “siempre me ha impresionado la similitud entre la parte promocional de mi trabajo de escritora mediatizada y el acto de prostituirse” (2011: 64).

Existe una relación real entre escritura y prostitución. Emanciparse, hacer lo que no debe hacerse, ofrecer la intimidad, exponerse a los peligros de ser juzgado por los otros, aceptar la exclusión del grupo [...]. Convertirse en escritora, ganar dinero fácilmente, provocar tanta repulsión como fascinación: la vergüenza pública es comparable a la de la puta. Aliviar, acompañar a aquellos que nadie quiere, compartir la intimidad con un desconocido, aceptar sin juzgar diferentes tipos de deseo. (Despentes, 2011: 71)

En la misma línea de análisis que equipara que alguien lea lo que una mujer escribe y publica con que un hombre pague por penetrar a una mujer sin su deseo, Preciado compara el trabajo de los deportistas de grandes equipos europeos de fútbol con el de las “trabajadoras sexuales” de macroprostíbulos como Artemis, concluyendo que tanto unos como otras proceden de los mismos estratos económicos, políticos y raciales y que llegan a abrirse paso en el mercado de la misma manera: vendiendo su capital de excitación corporal (2013: 193). La industria farmacopornográfica pone al servicio de los espectadores los cuerpos erotizados y sexualizados de deportistas y trabajadoras sexuales. Así, se equipara que un hombre vea a otro jugar al fútbol a través de una pantalla con que un hombre pague para acceder sexualmente al cuerpo de una mujer.

Preciado (2013: 224-226) también relata su experiencia en un centro de estética en donde le hacen una manicura: la mujer le masajea el brazo de arriba abajo y Preciado concluye que es una experiencia verdaderamente lésbica y que le está haciendo una “paja contrasexual” en el brazo. “Entiendo entonces lo que debe sentir un bio-tío cuando va a una sala de masajes y paga para que una chica le haga una paja”, afirma Preciado (2013: 226). La diferencia entre ambas situaciones no es que una cosa sea una manicura y otra sea una práctica *sexual* no deseada; “la diferencia es que ellos lo pueden llamar sexo y las mujeres lo llaman estética” (Preciado, 2013: 226).

Para Preciado, “el trabajo es sexo” (Preciado, 2013: 185):

[...] no hay trabajo que no sea trabajo que levanta la polla, que mantiene erecta la polla global [...]. La única y auténtica plusvalía es el índice de elevación de la polla, su dureza y rigidez, el volumen de sus espermáticas eyaculaciones. (Preciado, 2013: 197)

En *Manifiesto Contrasexual*, Preciado considera que cualquier práctica que permita subvertir las normas de la sociedad heterocentrada es revolucionaria. Una de estas prácticas es la “contraprostitución”. La “contraprostitución” es un arte y una disciplina contrasexual. En la sociedad contrasexual, todos los cuerpos hablantes podrán ser formados en centros universitarios para realizarla (Preciado, 2011: 34-35). “La sociedad contrasexual demanda la consideración de todo acto de sexualidad potencialmente como un trabajo y, por tanto, el reconocimiento de la prostitución como una forma legítima de trabajo sexual” (Preciado, 2011: 34). Para Preciado, además, tanto la prostitución como la pornografía son performances:

La relación entre el cliente y la/el trabajador/a sexual se da siempre y en todo caso en un espacio público, es una relación espectacular, de representación y comunicación más que de consumo, puesto que el cliente no consume nada sino una fantasía que el trabajador encarna física o virtualmente a través de eso que la actriz porno y artista Annie Sprinkle denomina una performance, una teatralización específica de la sexualidad destinada a producir excitación. (Preciado, 2013: 210-211)

La prostitución, de esta manera, queda conceptualizada como una performance y como un trabajo como otro cualquiera. Despentes no solo muestra la prostitución como un trabajo cualquiera, sino como un trabajo mejor que otros. Así, desde su propia experiencia, habla de las ventajas de prostituirse. Entre estas ventajas, en primer lugar, afirma que la prostitución empodera a la mujer que la ejerce.

Cuando las norteamericanas hablan de sus experiencias como “trabajadoras sexuales” les gusta emplear el término “empowerment”, empoderamiento, un subidón de poder. Me gustó inmediatamente el impacto que causaba en la población masculina, el carácter exagerado, casi teatral, el cambio notable de estatus. Yo que hasta entonces era una tía casi transparente, pelo corto y zapatillas sucias, me había convertido bruscamente en una criatura de vicio. La gran clase. (Despentes, 2011: 54)

Despentes afirma que la prostitución empodera pero, al explicar a qué se refiere, no hace referencia a la práctica concreta de la prostitución, sino al adaptarse al canon

de feminidad hipersexualizada, a convertirse en “una mujer con estilo de puta” (2011: 54); en palabras de Ziga, a performar el “género perra”. Despentés afirma que había sentido rabia por ser una “chica por la que los hombres se interesan poco” (2011: 8). “Seguramente yo no escribiría lo que escribo si fuera guapa” (2011: 8), añade. Cuando se adaptó a ese canon de feminidad hipersexualizada, sintió el “empoderamiento” debido a que los hombres comenzaron a sentir atracción sexual hacia ella: “me había convertido en un juguete gigante” (Despentés, 2011: 54). Así, Despentés afirma que adaptarse al canon de la feminidad hipersexualizada y atraer las miradas masculinas, convertirse en un “juguete gigante”, empodera.

Un análisis feminista radical revelaría que esa sensación de “poder” o “empoderamiento” procede de cumplir con una de las funciones que el patriarcado asigna a las mujeres: la de ser sexualmente atractivas para los hombres. Este imperativo de la feminidad parte de la cosificación de las mujeres, a las que reduce a objetos sexuales cuyo objetivo es ser sexualmente atractivas para los hombres y, en esta medida, reproduce su subordinación. Atraer a los hombres puede dar, por tanto, cierta satisfacción; pero es relevante diferenciar esa satisfacción, que procede de cumplir una función patriarcal que reproduce la subordinación de las mujeres, del poder real, que se obtendría rompiendo con la cosificación de las mujeres, rompiendo con la idea de que su valor depende de lo atractivos que sean sus cuerpos para la mirada masculina y llegando a una situación en que las mujeres fueran valoradas en tanto que seres humanos y no en tanto que cuerpos. El análisis de Despentés no coincide con el de las feministas radicales. Despentés se refiere a esa experiencia de convertirse en un “juguete gigante” como una “revolución”: “la primera vez que salgo en minifalda con tacones altos. La revolución depende de unos cuantos accesorios” (2011: 54). “Inmediatamente, desde el momento en que llevaba el disfraz de la hiperfeminidad puesto: un cambio de autoafirmación” (Despentés, 2011: 55).

La segunda ventaja de la prostitución o, más bien, de nuevo, de la performance de la feminidad hipersexualizada, es que cualquier mujer puede llevarla a cabo:

No era necesario ser una megabomba sexual, ni conocer secretos técnicos inimaginables para convertirse en una mujer fatal... bastaba con jugar el juego. El juego de la feminidad. Y nadie podía decirte “cuidado, es una impostora”, porque no lo era, no más que cualquier otra. (Despentés, 2011: 55)

La tercera ventaja de la prostitución es que permite ganar mucho dinero en poco tiempo. Las condiciones de trabajo, en palabras de Despentés, “son un lujo” (2011: 56): permiten “descubrir un mundo completamente nuevo en el que el dinero cambia de valor [...]. Lo mismo que se gana en cuarenta horas de curro ingrato se te ofrece por menos de un par” (2011: 56).

La cuarta ventaja de la prostitución es que permite experimentar y sentir placer sexual. “Desde un punto de vista sexual, en general, fue muy excitante. Ser puta era a menudo lo más, el deseo resultaba gratificante” (Despentés, 2011: 62).

Realmente me gustó ese trabajo [...]. Me permitió experimentar casi todo lo que me intrigaba, me excitaba, me perturbaba o me fascinaba sin hacerme demasiadas preguntas y evitando toda

consideración moral. Además de otras muchas cosas que yo no hubiera pensado espontáneamente y que no me habría gustado que me pidieran en la intimidad. (Despentes, 2011: 60)

Así, la prostitución permite experimentar placer sexual incluso haciendo cosas que a una mujer no le habría gustado que le pidieran en una relación.

La quinta ventaja de la prostitución es que, como mujer, el terreno del sexo fuera de la pareja, ocasional y sin sentimientos, está prohibido, y la prostitución permite experimentarlo.

La prostitución ocasional, con la posibilidad de elegir los clientes y los tipos de escenario, es también para una mujer una manera de echar un vistazo al lado del sexo sin sentimientos, de experimentar, sin tener que pretender que lo haces por puro placer y sin esperar beneficios sociales colaterales. Cuando se trabaja como puta, se sabe a lo que se viene, por cuánto, y mejor si además te lo pasas bien o si satisfaces tu curiosidad. Cuando se es una mujer libre⁶⁴, la cosa es mucho más complicada. (Despentes, 2011: 60)

La sexta ventaja de la prostitución, desde su experiencia, es que le permitió reconstruirse tras haber sufrido una violación:

En mi caso, la prostitución ha sido una etapa crucial de reconstrucción después de la violación. Una empresa de indemnización, billete a billete, de lo que me había sido robado por la fuerza. Aquello que yo podía vender a cada cliente, lo había guardado intacto. Si yo lo vendía diez veces seguidas, quería decir que aquello no se desgastaba con el uso. Este sexo sólo me pertenecía a mí, no perdía su valor a medida que se usaba, e incluso podía ser rentable. De nuevo, me encontraba en una situación de ultra-feminidad, pero esta vez yo sacaba un beneficio neto. (Despentes, 2011: 61)

7.4.2. El matrimonio como forma de prostitución

Diversas autoras de la teoría *queer* consideran que, a cambio del sexo, “los hombres siempre pagan, no solo en el caso de la prostitución, sino también en el matrimonio o en las relaciones de pareja” (Ziga, 2011: 110). Despentes afirma que no ve diferencia entre el sexo pagado y el sexo interesado, y que “el límite entre la seducción y la prostitución es borroso” (2011: 59).

Lo que las mujeres hacen con su cuerpo, desde el momento en que hay hombres que tienen pasta y poder alrededor, me parece todo bastante parecido al final [...]. Porque aunque algunas no digan claramente cuáles son sus honorarios, tengo la impresión de haber conocido a muchas putas. Muchas mujeres a las que el sexo no les interesa pero que saben sacar beneficios de él. (Despentes, 2011: 64)

Despentes considera que las mujeres de clase alta no se prostituyen abiertamente porque han aprendido a conseguir que los hombres las mantengan a cambio de sexo.

⁶⁴ Pese a todas las ventajas del “ejercicio de la prostitución” que resalta Despentes, en esta cita, parece oponer el “trabajar como puta” al ser una “mujer libre”.

Pero “todas no venimos de las clases sociales superiores, a todas no nos han entrenado para sacar el máximo de dinero de los hombres. Y, además, algunas preferimos el dinero que ganamos nosotras mismas” (Despentes, 2011: 65).

Despentes, Preciado y Ziga consideran que lo inaceptable de la prostitución no es que se pague a una mujer a cambio de satisfacer el deseo masculino, sino que ese pago se pida de manera explícita en vez de implícita (Despentes, 2011: 66). La prostituta hace “lo que no debe hacerse: pedir dinero por lo que debe seguir siendo gratuito” (Despentes, 2011: 49). “Lo que le molesta a la sociedad de la prostituta no es que vaya con muchos hombres, sino que le haya puesto un precio a lo que siempre se hizo gratis” (Ziga, 2011: 110).

Preciado (2013: 199-204) afirma que el trabajo sexual y el trabajo reproductivo han sido considerados actos de gratuidad, y que se ha creído que esos trabajos, al hacerse de manera gratuita, dotaban a la mujer de una dignidad esencial que se vería menguada si los servicios sexuales y reproductivos se mercantilizaban. Desde su perspectiva, que la prostitución se reconociera como trabajo eliminaría la posibilidad de la mujer de ofrecer este servicio de manera gratuita, y eso sí la dignificaría. Preciado afirma que cuando diversos teóricos reflexionan sobre estos temas, hacen referencia a todos los servicios no pagados que las mujeres llevan y han llevado a cabo a lo largo de la historia, como la higiene de personas y espacios, la educación de la descendencia, el cuidado de personas enfermas y ancianas..., pero omiten los servicios sexuales y reproductivos como parte de ese trabajo no remunerado⁶⁵, “como si, intencionalmente o no, protegieran el ámbito de la sexualidad de la producción económica haciendo de aquella una región sagrada de la actividad humana” (Preciado, 2013: 203). “Lo que cuenta es poder transmitir una única idea: ninguna mujer debe sacar beneficios de sus servicios sexuales fuera del matrimonio [...]. El sexo para las mujeres, sin amor, es siempre degradante” (Despentes, 2011: 67).

Preciado argumenta que no aceptar la prostitución como trabajo (así como controlar la producción y distribución de pornografía para que no se abra paso como industria cinematográfica) no es una decisión que responda al deseo de proteger los derechos de las mujeres o que se tome por estar en contra de la cosificación de sus cuerpos en el mercado, como afirman grupos de izquierda, de derecha y el feminismo (2013: 196); sino que responde al hecho de que esa apertura cuestionaría los pretendidos valores puritanos del capitalismo y pondría en evidencia los “pornovalores” del mismo.

Despentes considera que se afirma que la prostitución es violencia contra las mujeres porque si las mujeres se dieran cuenta de que la prostitución es mejor que el

⁶⁵ Tras esta argumentación hay una idea, fundamental para el patriarcado, que ya ha sido analizada previamente: la idea de que los deseos sexuales masculinos son derechos. Preciado está comparando la necesidad de que el trabajo gratuito de las mujeres relativo a la educación, el cuidado y la higiene pase a ser reconocido y remunerado con la necesidad de que lo sea el “trabajo sexual”; pero entre ellos hay una diferencia fundamental: mientras que la educación, el cuidado y la higiene son necesidades que tienen todas las personas, el acceso sexual de los hombres a los cuerpos de las mujeres no es una necesidad, sino un deseo masculino y un punto de apoyo fundamental en la reproducción del patriarcado. La educación es un derecho; que los hombres puedan satisfacer su deseo sexual accediendo a los cuerpos de las mujeres no lo es. La oposición feminista a la mercantilización de los cuerpos de las mujeres y a considerar la prostitución como “trabajo sexual” no parte de la consideración de que hacerlo gratuitamente les dignifique, sino de la consideración de que conceptualizar la prostitución como trabajo es convertir el deseo de los hombres de acceder sexualmente a los cuerpos de las mujeres en un derecho, legitimando con ello una de las bases del patriarcado.

matrimonio, dejarían de casarse. Ziga coincide con esta idea, y firma que “esa es la trampa: atacar socialmente a las putas para que las esposas se sientan privilegiadas y traguen con todo” (2011: 107).

Cuando afirmamos que la prostitución es una “violencia contra las mujeres” es para que olvidemos que es el matrimonio lo que constituye una violencia contra las mujeres [...]. Aquellas que se dejan follar gratis deben seguir diciendo que su opción es la única posible, si no, ¿cómo las retendríamos? (Despentes, 2011: 72)

Si la prostituta ejerce su negocio en condiciones decentes, similares a la esteticien o la psiquiatra [...], entonces, la posición de la mujer casada se vuelve de repente menos interesante. Porque si se banaliza el contrato de la prostitución, el contrato matrimonial aparece de modo más claro como lo que es: un intercambio en el que la mujer se compromete a efectuar un cierto número de tareas ingratas asegurando así el confort del hombre por una tarifa sin competencia alguna. Especialmente las tareas sexuales. (Despentes, 2011: 50-51)

Despentes considera que una de las ventajas de la prostitución con respecto al matrimonio es que, en este último, las mujeres se ven obligadas a renunciar “a toda independencia –al menos la puta, una vez que ha satisfecho a su cliente, puede largarse tranquila” (2011: 64-65). “La puta [...] trabaja fuera de la domesticidad y de la maternidad, fuera de la célula familiar” (Despentes, 2011: 66); la prostitución se rechaza precisamente porque permite a la mujer alejarse del espacio doméstico y ganar “su propia independencia” (Despentes, 2011: 66). Ziga coincide con esta idea: “las putas [...] tienen mayor capacidad de pactar cuando abren sus piernas que las esposas” (2011: 121).

Para Ziga, otra “ventaja” de la prostitución frente al matrimonio es que “una trabajadora sexual autónoma vive más tranquila que la esposa de un hombre violento” (2011: 101). Las prostitutas, cuando se casan “mal”, se preguntan “por qué se lo están dando gratis a un cretino que no les proporciona nada de diversión, únicamente privaciones” (Ziga, 2011: 107). Por todos estos motivos, Despentes (2011: 65) afirma:

Si tuviera que dar consejo a una chavalita, le diría que hiciera las cosas sin tapujos, que guardara su independencia, y que si quiere, saque provecho de sus encantos en lugar de casarse, encerrarse, parir y dejar que un tipo al que ella no soporta [...] le ponga un cerrojo. (Despentes, 2011: 65)

Despentes recomienda a las jóvenes que se dediquen a la prostitución. Su posicionamiento es que, tanto en el matrimonio como en la prostitución, las mujeres deben “dejarse follar”, pero en el primer caso, por medio de un acuerdo no explícito, a cambio de que el hombre mantenga económicamente a la mujer y esta pierda su independencia.

La prostitución, en este tipo de argumentos, aparece como el “mal menor” para las mujeres. En lugar de reivindicar el derecho de las mujeres a una vida libre de desigualdad y de violencia, de reivindicar que no tengan que estar sometidas ni a matrimonios con hombres violentos, ni a matrimonios en que exista desigualdad o que lleven a las mujeres a perder su independencia, ni a la prostitución, estas argumentaciones animan a las mujeres a elegir el “mal menor”, que parece ser la prostitución.

7.4.3. El sexo heterosexual como forma de prostitución

Despentes, Ziga y Torres coinciden en conceptualizar las relaciones sexuales heterosexuales sobre el modelo de la prostitución. Según Despentes, “el pacto de la prostitución, ‘yo te pago y tú me satisfaces’ es la base de la relación heterosexual” (2011: 68). La diferencia entre la prostitución y las relaciones sexuales heterosexuales que se dan al margen de la prostitución es que en la primera este pacto se hace explícitamente, lo que lo convierte en “un contrato entre los sexos sano y claro” (Despentes, 2011: 68). En opinión de Ziga, “todas las mujeres tenemos algo que los hombres harían cualquier cosa por conseguir. Y están dispuestos a pagar muchísimo por ello. Si eres capaz de manejar bien la situación, tienes un poder de contratación altísimo” (2011: 110).

El argumento, por tanto, es que si los hombres están dispuestos a hacer cualquier cosa por acceder sexualmente al cuerpo de una mujer, las mujeres pueden obtener beneficios económicos a cambio. “Follar por pasta era para mí la quintaesencia de la libertad” (Ziga, 2011: 111). Para Ziga, la decepción “como puta” es no haber cobrado (2011: 114). Ante esta última propuesta no queda claro si lo subversivo es que parezca que una mujer está sexualmente disponible pero finalmente no lo esté, como había propuesto previamente, o que lo esté y cobre por ello.

Torres afirma que cuando comprendió el poder de lo que las mujeres “tenemos entre las piernas”, lo utilizó para seducir a “un ejército de hombres” para que le otorgaran “un orgasmo u otras compensaciones” (2014: 23).

Si una ha de ser calificada como puta por follar con quien se le antoja, y de eso no podía librarme, por lo menos quería beneficiarme del lado positivo de serlo: cobrar. Por supuesto no lo hacía con dinero, eran más bien una suerte de trueques no negociados en los que mi amante me invitaba a beber, cenar, me compraba cosas o me llevaba de viaje. El que no tenía pasta tenía que ser muy bueno jodiendo para que repitiera con él porque generalmente solo repetía con los que me regalaban cosas, con los que tenían algo que ofrecerme además de sus vestidas pélvicas. (Torres, 2014: 25)

Torres relata que entendió que el placer masculino valía más que el femenino y que por eso solo mantenía relaciones sexuales con los hombres que le daban algo a cambio. “Si no había retribuciones ‘extra’ ellos pensaban que a mí no me merecía la pena y yo empecé a pensarlo también” (Torres, 2014: 26). Si bien Torres afirma que en algunos casos, “solo deseaba sus cuerpos, no esperaba nada más que el placer de compartir un instante de sudor y pasión” (2014: 27), en otros:

[...] los hombres con los que follé no hubieran sido objeto de mi deseo sin esos aditivos que ellos ponían a la relación básicamente compuestos por cosas materiales. Quiero decir, la mayoría de ellos no eran gente a la que yo me hubiera follado solo por placer. (Torres, 2014: 124)

En estos últimos casos no se está entendiendo el sexo como una manera de relacionarse desde el deseo mutuo, sino como algo que se intercambia, como algo que los hombres desean y las mujeres pueden ofrecerles a cambio de otra cosa.

Me río de muchos machirulos que dicen que ellos nunca pagarían por follar, que piensan que el hecho de no poder conseguir sexo si no es a cambio de dinero les hace menos machos [...]. De lo que no se dan cuenta es que posiblemente sin los elementos externos de los que se aprovisionan como urracas [...], sin esos regalitos en los momentos precisos [...] no habrían mojado el churro con tanta asiduidad. Así es la seducción, todos los animales lo hacen. El macho siempre ha tenido que sobreincentivar el coito con la hembra porque para ella, a pesar del incentivo natural del placer físico (cuando lo hay, claro), las consecuencias de ese polvo son mucho más catastróficas. Una cuestión de supervivencia. Me jode que denigren a los hombres que follan con prostitutas, ellos son iguales, lo único que los separa es la explicitud de sus contratos y la capacidad de la que carecen los donjuanes de ir directos a por lo que quieren. (Torres, 2014: 125)

Torres está conceptualizando toda práctica sexual entre un hombre y una mujer sobre el modelo de la prostitución, descartando la posibilidad de que las relaciones sexuales surjan del deseo mutuo y recíproco. Desde su perspectiva, todos los hombres pagan siempre un precio, de una u otra forma, por mantener relaciones sexuales con una mujer: algunos pagan por “follar con prostitutas”, y otros pagan de otras maneras. Según esta idea, además, todas las mujeres parecen estar prostituyéndose de una u otra forma: “todas somos un poco putas, empezando por las buenas esposas, porque el matrimonio es otra forma de prostitución” (Torres, 2014: 124). Todas las prácticas sexuales heterosexuales quedan, desde esta perspectiva, conceptualizadas sobre el modelo de la prostitución: no hay relaciones sexuales heterosexuales que escapen a este esquema.

Las feministas radicales también habían identificado que los hombres deseaban utilizar sexualmente a las mujeres. Partiendo de la misma constatación, las propuestas de ambas teorías son muy diferentes: las autoras de la teoría *queer* afirman que, ya que los hombres harían cualquier cosa por acceder a los cuerpos de las mujeres, la solución es que las mujeres cobren por ello; las feministas radicales afirmaron que había que acabar con esta situación porque las mujeres tenían derecho a dejar de ser tratadas como objetos sexuales y a comenzar a ser tratadas como seres humanos. Las feministas radicales consideraron que el hecho de que los hombres desearan utilizar sexualmente a las mujeres respondía al patriarcado y a la construcción del deseo sexual masculino, y analizaron cómo se reproducía esta situación para buscar estrategias que permitieran acabar con ella.

7.4.4. El análisis de la prostitución sin género

El problema del “trabajo sexual”, en opinión de Preciado, no es la venta del cuerpo (pues considera que todo trabajo es la venta de la fuerza de excitación que produce el cuerpo), sino la asimetría de género y “raza”: nueve de cada diez “trabajadoras sexuales” son bio-mujeres y cuatro de cada diez son blancas. Preciado considera que esto no tiene por qué ser así, que ya está cambiando y que va a seguir cambiando. Hasta ahora, afirma Preciado (2013: 204), ha sido la producción virtual o actual de tetas, culos o vaginas, “bio- o tecno-“, lo que ha levantado “la heteropolla global”.

Pero es cierto también que hay un índice importante de homopollas que se levantan por culos de tíos, por otras pollas, por anos lubricados. Y que, por supuesto, los mecanismos masturbatorios

que operan sobre los cuerpos de las mujeres, aunque todavía subexplotados, podrían constituir pronto una nueva plataforma de producción de beneficios farmacopornográficos [...]. Hasta ahora, las bio-mujeres (y en menor medida algunas tecno-mujeres y ciertos cuerpos de bio-hombres erotizados) han llevado a cabo la tarea de levantar el rabo del mundo. Pero nada justifica o indica que sean las bio-mujeres las que deban seguir realizándola. (Preciado, 2013: 204)

Pese a que los cuerpos más pornificados han sido el de la mujer, el infantil, el racializado, el del joven trabajador y el homosexual, no hay nada, ontológicamente hablando, que haga que esto sea así (Preciado, 2013: 42). La fuerza de excitación no está en el cuerpo femenino o infantil, sino en el conjunto de representaciones que lo hacen sexual y deseable. “El carácter común de estos cuerpos no es tanto ser cuerpos de bio-mujeres, sino aparecer como cuerpos penetrables, cuerpos que suscitan la eyaculación al menor precio posible” (Preciado, 2013: 199). Preciado está constatando que esto podría no ser así, pero no analiza por qué, de hecho, *es* así. “Evidentemente un cuerpo masculino puede ocupar (y, de hecho, ocupa ya) en el mercado de trabajo sexual una posición de género femenina, es decir, puede ver su potencia orgásmica reducida a capacidad de trabajo” (Preciado, 2013: 41).

Todos los trabajadores entran en la producción en cuanto senos hinchados, coños, anos y bocas penetrables, pollas flácidas, eréctiles o turgentes, cuerpos productores de estrógeno, de testosterona, de serotonina y de esperma [...]. Todos los trabajadores entran en la producción farmacopornográfica en cuanto “penetrables-penetradores” [...]. Estas segmentaciones no dependen de un tipo de predisposición biológica, ni innata ni adquirida, puesto que todo cuerpo es potencialmente penetrable, posee ano, boca y es potencialmente penetrador, tiene lengua, dedos, manos o puede servir como puerto de inserción prostética dildónica y cibernética [...]. La división del trabajo sexual no depende de una cualidad natural, sino de una especialización técnica del cuerpo, de una programación politicosomática. (Preciado, 2013: 206-207)

Sin embargo, prosigue Preciado (2013: 207), en la actualidad son las bio-mujeres, las tecno-mujeres y los hombres homosexuales quienes son cuerpos potencialmente penetrables, y son exclusivamente los bio-hombres quienes son considerados penetradores universales por naturaleza. “Esta división política de los cuerpos produce sucesivas segmentaciones del espacio social en términos de género” (Preciado, 2013: 207). Ahora bien: es inevitable que la división sexual del trabajo se diluya,

[...] o incluso se vea invertida dependiendo de la posibilidad de más y más bio-mujeres de acceder (de pagarse, literalmente) la posición de penetradoras universales, así como de más bio-hombres, en situación de precariedad laboral, de deber acceder a la posición de anos penetrados de bocas mamaras, de manos masturbadoras. (Preciado, 2013: 207)

El sistema de género no se derrumbará cuando las relaciones de poder sean abolidas, sino cuando las mujeres sean quienes penetren y los hombres en situación de necesidad económica quienes se vean obligados a hacer el papel de penetrados.

En este contexto de producción y control masturbatorio global resulta obsoleto hablar de liberación sexual o de guerra de los sexos. Habrá que hablar más bien de dominación, resistencia y

terrorismo farmacopornográfico: se trata del enfrentamiento entre subjetividades paneyaculantes y una multitud de subjetividades que sirven como prótesis masturbatorias, de anos y vaginas penetradas, de bocas mamadoras, de manos masturbadoras. (Preciado, 2013: 208)

Los hombres y las mujeres han desaparecido de este análisis: no se puede hablar de guerra de sexos, porque no hay sexos; no se puede hablar de liberación sexual porque no hay sexo oprimido. Como quienes dominan podrían no ser hombres (aunque de hecho lo sean), hablar de hombres ha quedado obsoleto: ahora son “subjetividades paneyaculantes”. Como quienes son reducidas a “anos y vaginas penetradas” y a “bocas mamadoras” podrían no ser mujeres (aunque de hecho lo sean, ano y boca tienen también otros cuerpos), hablar de mujeres ha quedado obsoleto: ahora son una “multitud de subjetividades que sirven de prótesis masturbatorias”. Ahora bien:

La mejor máquina altamente tecnificada mamadora de pollas es una silenciosa y políticamente inactiva boca de inmigrante ilegal adolescente, boca extremadamente joven y pulposa o boca siliconada de transexual sin acceso a cambio de sexo legal sobre su documento de identidad. (Preciado, 2013: 217)

Las “tecnomáquinas sexuales” del siglo XXI son cuerpos sin acceso al espacio político, sin discurso público y sin diversos derechos laborales. Preciado plantea que se está dando una tecnificación del trabajo sexual consistente en la producción de cuerpos sexuales, proceso al que denomina “devenir *ciborg* del trabajador sexual” (2013: 217).

Pero, atención, no hay aquí ninguna determinación natural, ni de sexo, ni de género, ni de raza. Se trata únicamente de diferencias que resultan de procesos de especialización sexopolítica. Cualquier cuerpo de bio-mujer o de bio-hombre puede ser sometido a un proceso de transformación farmacopornográfica que hará de él o de ella una puta técnicamente performante. (Preciado, 2013: 217)

Si es un bio-hombre, la transformación farmacopornográfica implicará la aplicación de hormonas estrogenadas y antiandrógenos, silicona para la fabricación de senos y nalgas, depilación y ocultación del bio-pene. “Cualquier cuerpo dotado de *potentia gaudendi* puede volverse tecno-puta mediática más o menos virtuosa en un tiempo de producción relativamente breve” (Preciado, 2013: 218).

7.4.5. La diferencia entre prostitución y trata

Desde la teoría *queer* se afirma que hay que diferenciar entre la prostitución “libremente elegida” y la trata. Esto invisibiliza uno de los motivos principales por los cuales el feminismo radical se opone a la prostitución: en ambos casos, se está convirtiendo el deseo de acceso sexual de los hombres a los cuerpos de las mujeres en un derecho, colaborando con la reproducción del patriarcado. Las feministas radicales consideran que la prostitución se basa en la desigualdad de poder, en la cosificación de las mujeres y en la falta de reciprocidad. Afirmar que existe una prostitución “buena” (la libremente elegida) y una prostitución “mala” (la forzada), oculta el hecho de que a los hombres que consumen prostitución les parece irrelevante si esa mujer está ahí “libremente” o

de manera forzada, y desplaza el foco de análisis de los varones que desean consumir prostitución, que son la causa de que esta exista en cualquiera de sus formas, a la “libertad de elección” de las mujeres.

Ziga afirma que es necesario tener en cuenta que “muchas putas a las que he leído o escuchado coinciden en desmentir el maltrato sistemático de los clientes hacia ellas” (2011: 100); también, que “es innegable que existen situaciones de prostitución forzada, siempre han existido” (2011: 102). Así, transmite esta separación entre la prostitución “libremente elegida” y la prostitución “forzada”. Dentro de la “libremente elegida”, estos son los consejos que se dan a las mujeres:

Ser una buena puta es: “Mantenerse sana y aprender a negociar a tu favor. Dar lo menos posible a cambio de lo máximo. Aquí como en cualquier otro negocio funcionan las leyes del comercio, quien vende trata de dar lo menos posible y quien compra trata de pagar lo menos posible. Una prostituta muy segura de sí misma tiene muchísimo poder, llamamos a los clientes ‘los pollos’, porque los desplumamos. Y también debe mantener el control de la situación para no ponerse en riesgo y para no perder la relación de poder. Por ejemplo, si tu sientes placer durante la relación con un cliente, él no se debe enterar. Porque si no no te paga”. (Ziga, 2011: 104)

En la prostitución “libremente elegida” es necesario “mantener el control para no ponerse en riesgo”, pues el “cliente” va a tratar de pagar lo mínimo y de obtener el máximo a cambio, pero a la vez se tiene muchísimo poder: es la mujer la que tiene el poder y la que puede aprovecharse del “cliente” “desplumándole”⁶⁶. Ahora bien: Ziga relata que, cuando su amiga Vero decidió ganarse la vida ejerciendo la prostitución, en una ocasión, un “cliente” le dijo que entrara en su coche y, cuando ella fue a sacar el preservativo, el hombre la golpeó y le dijo que la “iba a follar” (2011: 73) sin pagar a cambio. “Y nada, ahí me puse a chupar sin condón porque claro, como era una violación, pues no iba a acceder a ponérselo” (Ziga, 2011: 73), relata Vero. Siguiendo la argumentación de Ziga, si una mujer en esa situación puede, en caso de que esté segura de sí misma, tener el control y el poder, y el varón finalmente ejerce violencia contra ella, ¿es porque ella no estaba suficientemente segura de sí misma y no supo mantener un control y un poder que podía haber mantenido? Afirmar que en esa situación es la mujer quien tiene el control y el poder permite responsabilizarla de la violencia que el varón decida ejercer hacia ella.

7.4.6. La victimización social de las prostitutas

Las autoras de la teoría *queer* también coinciden en que la sociedad (y las abolicionistas) pretenden presentar a las prostitutas como víctimas, dándoles voz únicamente

⁶⁶ Tiganus (2017), activista feminista abolicionista y superviviente del sistema prostitucional, relata y politiza su experiencia dentro del mismo. Señala cómo su proxeneta le recordaba una y otra vez que debía “ser lista y sacar el máximo dinero posible en el menor tiempo posible”:

Manejar a los hombres, sacarles la pasta, tener el poder sobre ellos. Es curioso cómo este mismo discurso lo tienen los y las que dicen estar en contra de la trata pero defienden la prostitución en nombre de la transgresión y la liberación de las mujeres. Los mismos argumentos que han utilizado y utilizan los proxenetas y los tratantes para explotar sexualmente a miles, millones de mujeres en todo el mundo son los que utilizan algunas activistas que defienden la prostitución como un trabajo que empodera y libera.

si afirman serlo y negándoles el derecho a hablar si sus vivencias en la prostitución no se adaptan a este modelo. Despentes, (2011: 67) considera que la imagen de la prostituta que, en la sociedad, nos gusta tanto exhibir” es la de una mujer “privada de todos sus derechos, de su autonomía, de su poder de decisión”.

Se exige de ellas que estén sucias, mancilladas. Y si no dicen lo que hay que decir, si no se quejan del daño que les han hecho, sino cuentan cómo las han forzado, entonces lo pagan caro. No nos da miedo que no sobrevivan, al contrario, lo que nos da miedo es que digan que ese trabajo no es tan aterrador como parece. Y no sólo porque todo trabajo es degradante, difícil, duro. Sino porque muchos hombres nunca son tan amables como cuando están con una puta. (Despentes, 2011: 57-58)

Despentes cuenta cómo le había llegado la idea de que las chicas que se prostituyen “son víctimas, inconscientes o manipuladas, que en todo caso no tenían elección. La realidad sobre el terreno era muy distinta” (2011: 58). “El único punto en común que he podido encontrar entre todas las chicas con las que me he cruzado es, evidentemente, la falta de dinero” (Despentes, 2011: 59) y que ninguna de ellas hablaba de lo que hacían ni a sus amigos, ni a su familia, ni a sus novios o maridos (Despentes, 2011: 59), porque “las mujeres que realizan ese trabajo son inmediatamente estigmatizadas, pertenecen a una categoría única: las víctimas” (Despentes, 2011: 57).

Los medios de comunicación franceses, los artículos, los documentales y los reportajes de radio se centran siempre en las formas más sórdidas de la prostitución, como la de calle en la que se explota a las mujeres sin papeles. Por su dimensión espectacular evidente: un poco de injusticia medieval en nuestras carreteras siempre produce buenas imágenes. Nos gusta contar historias de mujeres maltratadas que cuentan a las otras que se han librado por los pelos de lo peor [...]. Buscamos lo más sórdido y lo encontramos [...]. Chicas ilegales, que trabajan sin dar su consentimiento, que hacen clientes en cadena, domesticadas por la violación, drogadas [...]. Cuanto más cutre, mejor y más fuerte se siente un hombre en comparación. [...]. Así, a partir de imágenes inaceptables de un tipo de prostitución practicada en condiciones asquerosas, se acaban extrayendo conclusiones sobre el mercado del sexo en su conjunto. (Despentes, 2011. 67)

Ziga (2011: 96) cuenta la situación de Cristina, que “de entre todos los trabajos que el mercado laboral le ofrecía en tanto que mujer, escogió el de puta”. Cristina fue invitada a hablar a la televisión, y una de las señoras (“tapadita, como debe ser”, aclara Ziga) dijo que su situación no era representativa del colectivo. Ziga considera que esto se debe no a que su situación en realidad no sea representativa, sino a la negación social a escuchar a las prostitutas: “sobre nosotras aún hablan casi siempre las personas expertas, las que nos han estudiado. Y hacen leyes sobre prostitución sin consultarnos a nosotras cuál es la realidad de la calle” (2011: 96). “Las buenas mujeres, las decentes, las señoras, las que no son putas, pueden y deben callar a las otras” (Ziga, 2011: 99). “Parece que las putas no pueden hablar de prostitución” (Ziga, 2011: 99). Torres coincide en esta idea:

¿Qué pasa con las putas no prototípicas, esas que dinamitan el imaginario colectivo de la sociedad y entre las cuales me incluyo? Pues que damos miedo, a nadie se le ocurriría darnos voz porque saben que lo que tenemos que decir supera con creces lo que esperaban que pudiéramos (o debiéramos) decir. ¿Una puta con estudios, una puta con conciencia política, una puta con ideas revolucionarias, una puta guerrillera? No way [...]. Cuando la sociedad habla de prostitución las putas nunca están invitadas a hablar [...]. El futuro de la prostitución estará manejado por las putas periféricas que producen cortocircuitos en su categoría, que la desmontan para construirla sobre bases más justas, más humanas y mejores. (Torres, 2014: 134)

7.4.7. Los “clientes”

Despentes considera que esta imagen de la prostituta como víctima cumple una función concreta: “mostrar a los hombres que quieren hacérselo con una puta lo bajo que deberán caer para conseguirlo” (2011: 67-68). Es “una manera de recordarles que su sexualidad es monstruosa, que crea víctimas y destruye vidas. Porque la sexualidad masculina debe seguir siendo criminal, peligrosa, asocial y amenazadora” (Despentes, 2011: 68).

La decisión política que consiste en hacer de las prostitutas víctimas también cumple una función: marcar el deseo masculino, encerrarlo en la infamia. Que se corran pagando, si quieren, pero que para hacerlo tengan que meterse en el fango, la vergüenza y la miseria. (Despentes, 2011: 68)

Cuando impedimos que las putas trabajen en condiciones decentes, atacamos directamente a las mujeres, pero también buscamos controlar la sexualidad de los hombres. Echar un polvo cuando tienen ganas no debe ser algo agradable y fácil. Su sexualidad debe seguir siendo un problema. (Despentes, 2011: 68)

Despentes relata que distintos “clientes” le han repetido, con tono resignado: “es a causa de hombres como yo que chicas como tú hacen lo que hacen” (2011: 70).

Era también una frase que venía a expresar lo doloroso que es el recinto del placer masculino: lo que a mí me gusta hacer contigo produce forzosamente infelicidad. [...] Es necesario que se avergüencen de su propio deseo, incluso si encuentran satisfacción en un contexto que no casaría dolor, donde ambas partes podrían satisfacerse. El deseo de los hombres debe herir a las mujeres, ultrajarlas. Y, en consecuencia, debe culpabilizar a los hombres. (Despentes, 2011: 70)

Despentes considera que “la sexualidad masculina en sí misma no constituye una violencia contra las mujeres, si éstas consienten y están bien pagadas” (2011: 72) pero que, a causa de esta estrategia, los hombres aprenden a despreciarse a sí mismos por las manifestaciones de su propio deseo (2011: 69-70). Pese a que, como constata Despentes, “una de las características particulares de los hombres es una tendencia a despreciar aquello que desean” (2011: 69-70), habla de los “clientes” como seres no solo maravillosos, tiernos y amables, sino también como seres vulnerables.

Los clientes fueron más bien cariñosos conmigo, atentos, tiernos. Mucho más que en la vida real⁶⁷, de hecho [...]. Lo que era difícil de soportar no era su agresividad o su desprecio, ni nada de lo que querían, sino más bien su soledad, su tristeza, sus pieles blancas, su timidez desamparada, los fallos que dejaban al descubierto, sin maquillaje, su fragilidad expuesta [...]. Era su fragilidad lo que hacía que fuera complicado. (Despentes, 2011: 55-56)

Despentes relata cómo el “disfraz de mujer” (2011: 61) le permitió entender algunas cosas importantes sobre los hombres, como su fragilidad (2011: 61). “Los clientes estaban llenos de humanidad, de fragilidad, de angustia” (Despentes, 2011: 56). “Esta experiencia, al presentarme a los hombres bajo un ángulo más infantil, frágil y vulnerable, los volvió más simpáticos, menos impresionantes, más amables” (Despentes, 2011: 62).

Tocar la piel del otro, poner mi piel a su disposición, abrir mis piernas, mi vientre, todo mi cuerpo al olor del extranjero, superar el asco corporal no representaba un problema para mí. Era una cuestión de caridad, incluso teniendo precio. (Despentes, 2011: 56)

Torres coincide en esta visión de los hombres como víctimas:

Víctimas. Ellos son víctimas de sus mutilaciones, y sus sexualidades bien atadas a la práctica normativa les hacen tan desdichados como a las mujeres; aunque en un principio pudiera parecer que en cuestiones sexuales los hombres siempre se han visto favorecidos por la norma, el caso es que sus sexualidades también responden al utilitarismo servil y al capitalismo corporal. (Torres, 2014: 30)

7.4.8. Las críticas al abolicionismo

Ziga se refiere al abolicionismo como un discurso infame de feministas liberales y decentes (2011: 24-25). “Me asusta [...] el resurgir de los discursos abolicionistas de la prostitución, lo siento como un ataque hacia la libertad de todas las mujeres. Y echo de menos voces feministas que se alcen contra este intento de regresión” (Ziga, 2011: 105). Ziga considera que el feminismo tiene una cuenta pendiente con la prostitución, pues “no ha sido capaz [...] de hacer suyo el potencial subversivo que supone redefinir lo que significa ser mujer a través de la imagen de la puta” (2011: 110). Uno de los argumentos que ofrece Ziga en contra del feminismo abolicionista es el siguiente:

Me muero de risa cada vez que alguien propone prohibir la prostitución. Supongo que, tomando como ejemplo el gran éxito que ha supuesto en nuestras sociedades la ilegalización de algunas drogas [...] deben de pensar que el comercio del sexo puede ser erradicado de la noche a la mañana. (Ziga, 2011: 106)

El hecho de que algo sea difícil de erradicar no significa que no haya que luchar por erradicarlo. Muchas de las grandes injusticias sociales son difíciles de erradicar,

⁶⁷ Se entiende que, con la expresión “vida real”, Despentes está haciendo referencia a la sexualidad en contextos no prostитуionales; pero es relevante resaltar que las prácticas que se dan dentro de la prostitución son prácticas “reales” que forman parte de la “vida real”.

pues responden a estructuras sociales de desigualdad asentadas en la sociedad desde hace siglos; pero eso no significa que haya que aceptarlas. Una reducción al absurdo que Ziga emplea como argumento contra el abolicionismo consiste en comparar la abolición de la prostitución con una segregación de hombres y mujeres “en reservas inaccesibles hasta borrar de su memoria todo rastro de género. ¿Alguna chorrada más que proponer?” (Ziga, 2011: 106).

Despentes cuenta cómo cuando habla con mujeres “mantenidas a través de un contrato matrimonial” (2011: 49) o con “mujeres divorciadas que han obtenido una pensión vitalicia” (2011: 49), “sin dudarle un solo segundo, me explican que la prostitución es algo intrínsecamente denigrante para las mujeres. Ellas saben intuitivamente que ese trabajo es más degradante que cualquier otro. De forma intrínseca. No en circunstancias particulares, sino en sí mismo” (2011: 50). “La ‘dignidad’ de la mujer nos viene como anillo al dedo cuando se trata de limitar la expresión sexual” (Despentes, 2011: 80). Así, el debate sobre la prostitución se conceptualiza como un debate sobre sexo, y no sobre desigualdad de poder o violencia.

Las prostitutas forman el único proletariado cuya condición conmueve tanto a la burguesía. Hasta el punto de que a menudo, mujeres a las que nunca les ha faltado de nada están convencidas de esta evidencia: eso no hay que legalizarlo [...]. La venta de sexo, eso le concierne a todo el mundo, y las mujeres “respetables” tienen algo que decir al respecto. (Despentes, 2011: 49)

“Resulta difícil no pensar que lo que no dicen las mujeres respetables, cuando se preocupan del destino de las putas, es que en el fondo tienen miedo de la competencia: desleal, demasiado oportuna y directa” (Despentes, 2011: 50-51). Para Despentes, entre la prostituta y el “cliente” se genera una enorme complicidad: ellos “nunca son tan amables como cuando están con una puta” y ellas no solo ganan dinero sino que obtienen placer.

Ziga considera que las feministas abolicionistas son peores con las “putas” que los “clientes”: “el cliente de Cristina negocia con ella, la reconoce como interlocutora válida. La señora que dice estar tan sensibilizada con la dignidad de las putas, no” (2011: 99). Ziga considera que si todas las mujeres se atreviesen a mirarse en el espejo de la prostitución, entenderían qué significa socialmente ser mujer y “dónde está el enemigo” (2011: 113). Sorprendentemente, el enemigo no son aquellos hombres que “harían lo que fuera” para acceder a los cuerpos de las mujeres, incluso recurrir al uso de la violencia; el enemigo está “dentro, muy adentro, agazapado entre miedos y prejuicios” (Ziga, 2011: 113): “creo que ahí está la clave de la putafobia de las mujeres decentes: no quieren mirarse en ese espejo” (Ziga, 2011: 101).

Las autoras de la teoría *queer* coinciden en que hay que aceptar la prostitución como trabajo. Para Preciado, los países que lo hacen son “laboratorios políticos disidentes”. Como pregunta De Miguel (2015a: 139), “si la prostitución de mujeres es parte de las sexualidades no normativas, ¿cómo es que no ha quebrado ya el sistema en Holanda o Alemania?”

7.4.8.1. La confusión entre conceptualizar un problema y crear un problema

Como se ha mencionado, muchas autoras de la teoría *queer* responsabilizan al feminismo de situaciones que responden al patriarcado debido a que el feminismo las ha señalado. Pero señalar la existencia de un problema no es crear el problema, ni es reforzar el problema: es el primer paso para enfrentarse a él, para poder analizar cómo se reproduce y proponer estrategias para solucionarlo. Ziga, por ejemplo, afirma que “la colonización del cuerpo de la puta por parte de la señora (y de la feminista) es uno de los mecanismos más perversos a través del cual el orden heteropatriarcal domina el cuerpo de todas las mujeres” (Ziga, 2011: 113). Pero no son “la señora” ni “la feminista” quienes colonizan “el cuerpo de la puta”, sino los proxenetes y los prostituidores, que son quienes las reducen a sus cuerpos y ejercen su supuesto derecho de acceso sexual a ellos. Ziga responsabiliza al feminismo de robar la voz a las mujeres (2011: 148) y hace referencia a “las miradas que pretenden resituarme como sierva del deseo masculino desde la comunidad feminista” (2011: 50), reproduciendo “los prejuicios más misóginos” (2011: 50); pero no son las feministas las que sitúan a las mujeres como siervas del deseo masculino, sino el patriarcado y los varones. Las feministas conceptualizaron esto como un problema y propusieron vías para avanzar hacia su erradicación.

7.5. La pornografía y el posporno

7.5.1. La crítica a los argumentos contra la pornografía y su reducción a argumentos contra el sexo

Despentes afirma que la pornografía no es la causa de la violencia, y lo justifica haciendo referencia al siguiente estudio:

David Loftus en su libro Watching sex, how men really respond to pornography pregunta precisamente a cien personas de sexo masculino, de diversos perfiles, sobre sus reacciones frente al porno. Todos dicen haber descubierto el porno antes de la edad legal. De la muestra de consumidores analizada por Loftus, ninguno de los hombres dice haberse sentido mortificado. Al contrario, el descubrimiento del material pornográfico está asociado para ellos con un recuerdo agradable, constructivo de su masculinidad de formas distintas, ya sea lúdicamente o de forma excitante. (Despentes, 2011: 76)

Partiendo de este estudio, Despentes concluye que quienes están en contra de la pornografía no lo están por las relaciones de esta con la violencia contra las mujeres, y analiza cuáles son los motivos por los que, en su opinión, hay quienes se posicionan contra la pornografía. Habiendo descartado que sea por sus relaciones con dicha violencia, todos los argumentos que Despentes va a afirmar que existen contra la pornografía son argumentos en contra del sexo.

Despentes considera que quienes están en contra de la pornografía lo están porque les hace enfrentarse a sus deseos. “Aquello que nos excita o que no nos excita proviene

de zonas incontrolables, oscuras y pocas veces en acuerdo con lo que deseamos conscientemente” (Despentes, 2011: 78): la pornografía hace a quien la ve consciente de ello.

El problema que plantea el porno reside en el modo en el que golpea el ángulo muerto de la razón. Se dirige directamente al centro de las fantasías, sin pasar por la palabra ni por la reflexión. Primero nos empalmamos o mojamos, después nos preguntamos por qué. Los reflejos de autocensura se ven trastocados. La imagen porno no nos deja elección: esto te excita, esto te hace reaccionar [...]. Abí está su mayor fuerza, su dimensión casi mística. Por eso se crispan y gritan tanto los militantes antiporno. Rechazan que se hable directamente a su propio deseo, que se les fuerce a saber algo sobre sí mismos que han decidido ignorar o acallar. (Despentes, 2011: 77)

La pornografía hace que los hombres se “empalmen” cuando piensan en “ser penetrados por otros hombres, o ser humillados, sodomizados por una mujer” (Despentes, 2011: 78), y que las mujeres se exciten “con la idea de ser violadas, de participar en un *gang bang* o de ser folladas por otra mujer” (Despentes, 2011: 78). “He aquí [...] el peligro de este tipo de cine, precisamente si tenemos miedo de no poder controlarlo todo” (Despentes, 2011: 78).

Mi libido es compleja, lo que dice de mí no siempre me agrada, no siempre encaja con lo que a mí me gustaría ser. Pero puedo preferir saberlo, en lugar de esconder la cabeza y decir lo contrario de lo que sé de mí, para preservar una imagen social tranquilizadora. (Despentes, 2011: 79)

Despentes considera que las mujeres no se masturban y que por ello no les interesa la pornografía. Esto se debe a que quieren ser mujeres decentes, y reprimen la fantasía porque la perciben como un problema, como algo impuro y despreciable. “Estamos formateadas para evitar entrar en contacto con nuestro propio lado salvaje [...]. Nuestras sexualidades nos ponen en peligro, reconocerlas es quizás experimentarlas y toda experiencia sexual para una mujer conduce a su exclusión del grupo” (Despentes, 2011: 88).

De esta manera, quienes están en contra de la pornografía lo están por motivos de represión: la pornografía les hace ser conscientes de sus propios deseos, y como quieren negarlos, se posicionan contra ella. Con esta idea se invisibilizan los argumentos feministas radicales contra la pornografía por ser y reproducir la violencia contra las mujeres. Desde la teoría *queer* se redefine el debate sobre la pornografía: estas autoras no lo conceptualizan como un debate sobre poder masculino y violencia, tal y como hicieron las feministas radicales, sino como un debate sobre sexo y represión sexual en que los argumentos para estar en contra de la misma se reducen a estar en contra del sexo.

Otro argumento empleado en contra de la pornografía, según Despentes, es que la pornografía perturba la relación de las personas con el sexo. Despentes considera que, tras este argumento, lo que hay es un intento de conseguir “que la sexualidad nos dé miedo” (2011: 86). Los argumentos de las feministas radicales contra la pornografía por sus relaciones con la violencia contra las mujeres vuelven a presentarse como argumentos “antisexo”. Despentes afirma que la pornografía es un ansiolítico porque juega una función mediadora:

Relaja la tensión en nuestra cultura entre delirio sexual abusivo (en la ciudad, los signos que llaman al sexo nos invaden literalmente el cerebro) y rechazo exagerado de la realidad sexual (no vivimos en una gigantesca orgía perpetua, las cosas permitidas o posibles son más bien relativamente pocas). (Despentes, 2011: 77)

La pornografía es un espacio de seguridad: en la “vida real”, el sexo con alguien desconocido “da siempre un poco de miedo” (Despentes, 2011: 86), lo cual “es incluso una de las cosas más interesantes del asunto” (Despentes, 2011: 86); la pornografía permite ver “cómo otros lo hacen, cómo saben hacerlo, con la mayor tranquilidad” (Despentes, 2011: 86). En el porno “las mujeres están contentas del servicio que se les ha ofrecido, los hombres la tienen dura y eyaculan, todo el mundo habla el mismo lenguaje, por una vez, todo sale bien” (Despentes, 2011: 86). Así, mientras que en la “vida real” a las personas les inquieta el sexo, en la pornografía, según Despentes, esto no sucede, y precisamente por eso se censura: por un intento de mantener la sexualidad como un terreno peligroso.

“La idea según la cual la pornografía se articula únicamente en torno al falo resulta sorprendente. Lo que vemos son, en realidad, cuerpos de mujeres” (Despentes, 2011: 84). En la pornografía heterosexual, “siempre es el cuerpo femenino el que resulta valorizado” (Despentes, 2011: 85). Lo que las feministas radicales conceptualizaron como la cosificación y deshumanización de las mujeres en la pornografía es redefinido por Despentes como una “valorización” del cuerpo femenino. “El espectador de una película porno se identifica sobre todo con la actriz, más que con el protagonista masculino [...]. Nos identificamos espontáneamente con el personaje valorizado” (Despentes, 2011: 85).

Despentes considera que los hombres no tratan a las actrices porno “como a una mierda” (2011: 84) sino todo lo contrario: afirma que nunca ha visto a los hombres tan impresionados por una mujer como lo están por las actrices porno. “¿Por qué el cuerpo social insiste en hacer de ellas víctimas, cuando en realidad lo tienen todo para ser las mujeres más realizadas en términos de seducción?” (Despentes, 2011: 84-85). La respuesta a esta pregunta no está relacionada con que la pornografía cosifique y deshumanice a las mujeres, convirtiéndolas en objetos sexuales, sino con que la pornografía está transgrediendo un tabú. “¿Qué tabú se ha transgredido aquí que merezca una movilización tan febril?” (Despentes, 2011: 85). La respuesta es que “la actriz porno despliega una sexualidad masculina” (Despentes, 2011: 85): “tal y como se la representa en las películas, quiere sexo, con cualquiera, quiere que se la metan por todos los agujeros y quiere correrse cada vez. Como un hombre si este tuviera un cuerpo de mujer” (Despentes, 2011: 85). “El porno es [...] la manera que tienen los hombres de imaginar lo que ellos harían si fueran mujeres, cómo se esforzarían en dar placer a otros hombres, siendo buenas putitas y comiéndose todas las pollas” (Despentes, 2011: 85). De nuevo, se presentan los argumentos contra la pornografía no como argumentos contra la desigualdad de poder y la violencia, sino como argumentos contra el sexo.

Para Preciado, como se ha analizado, cualquier práctica “contrasexual” puede subvertir las normas de la sociedad heterocentrada. Entre estas prácticas aparece la “contrapornografía”. Las prácticas de inversión contrasexuales que han sido analizadas, por medio de las cuales se llegará a esa sociedad contrasexual en que no existirán ni

hombres ni mujeres, se enseñarán y promoverán por medio de la distribución gratuita de imágenes y textos contrasexuales, en lo que Preciado (2011: 33) denomina la “cultura contrapornográfica”. La “publicación de imágenes y de textos contrasexuales (contrapornografía)” (Preciado, 2011: 34-35) será, al igual que la contraprostitución, un arte y una disciplina para la que se ofrecerá formación en centros universitarios.

7.5.2. La pornografía como performance

Según Preciado, “en la pornografía, el sexo es *performance*” (2013: 181) y “la pornografía dice la verdad de la sexualidad [...] porque revela que la sexualidad *es* siempre y en todo caso *performance*, representación, puesta en escena” (2013: 183).

La verdad de la sexualidad que la pornografía pretende capturar no es sino el efecto [...] de un conjunto de coreografías corporales reguladas por códigos de representación bien precisos, semejantes a los que dominan la danza, la acción en la cinematografía clásica o el teatro. (Preciado, 2013: 182)

De esta manera, la pornografía “es la sexualidad transformada en espectáculo, en virtualidad” (Preciado, 2013: 179). La diferencia entre la pornografía y otras manifestaciones de la industria cultural es el estatus: “la industria pornográfica es a la industria cultural y del espectáculo lo que la industria del tráfico de drogas ilegales es a la industria farmacéutica” (Preciado, 2013: 181). La pornografía, así como la prostitución, son dos tipos de performances propias de la industria del espectáculo que han sido censuradas a lo largo de los siglos XIX y XX (Preciado, 2013: 180). “Lo propio de la pornografía como imagen resulta más de una cuestión de escenografía, de teatralización y de iluminación que de contenido: basta con un cuerpo (natural o artificial, ‘vivo’ o ‘muerto’, humano o animal)” (Preciado, 2013: 181). Así, según afirma Preciado, la diferencia entre la pornografía y la prostitución y, por ejemplo, la danza, es el estatus; por lo demás, las tres son espectáculos, performances, cuestión de escenografía. La industria del entretenimiento niega el valor performativo de la pornografía y la reduce a sexo, como si “hubiera una diferencia ontológica entre una pelea, un beso y una penetración anal” (Preciado, 2013: 183) filmadas. Para Preciado, no existe tal diferencia: una pelea fingida en que nadie recibe golpes y una penetración anal real filmada son lo mismo: performances, movimientos realizados con el cuerpo. Así, se niega uno de los argumentos fundamentales del feminismo antipornografía: el que señala que nada de lo que aparece en la pornografía fotografiada o filmada es ficción; que las prácticas que aparecen en ella, a diferencia de en el caso de una pelea grabada para una película, son reales.

Despentes afirma que se le pide a la pornografía que sea una imagen de lo real, como si no fuera cine, y que se reprocha a las actrices que finjan placer, cuando es precisamente eso por lo que se les paga y es lo que han aprendido a hacer. La crítica feminista radical al hecho de que las mujeres que aparecen en la pornografía tengan que fingir placer no va enfocada al mayor o menor realismo con que lo hagan, sino al hecho de que tengan que realizar prácticas *sexuales* no deseadas. Despentes plantea que “no se le pide a Britney Spears que tenga ganas de bailar cada tarde que sale a actuar” (2011: 78): es por lo que se

le paga, “cada uno hace su trabajo” (2011: 78). Así, Despentés hace equivaler el realizar prácticas sexuales no deseadas con cualquier otro “trabajo”.

7.5.3. *Pornotopía*

7.5.3.1. Hefner como arquitecto

Pornotopía, obra publicada por Preciado en el año 2010, es una muestra de lo que sucede al analizar la pornografía sin tener en cuenta cómo está atravesada por las desigualdades de poder entre hombres y mujeres y cómo las reproduce. En *Pornotopía*, Preciado analiza *Playboy* como “mucho más que papel y chicas desnudas” (2010: 14): *Playboy* fue “una nueva utopía erótica popular” (2010: 14).

Playboy no es simplemente una revista de contenido más o menos erótico, sino que forma parte del imaginario arquitectónico de la segunda mitad del siglo XX. Playboy es la Mansión y sus fiestas, es la gruta tropical y el salón de juegos subterráneos desde el que los invitados pueden observar a las Bunnies bañándose desnudas en la piscina a través de un muro acristalado, es la cama redonda en la que Hefner juguetea con sus conejitas. Playboy es el ático de soltero, es el avión privado, es el club y sus habitaciones secretas, es el jardín transformado en zoológico, es el castillo secreto y el oasis urbano... Playboy iba a convertirse en la primera pornotopía de la era de comunicación de masas. (Preciado, 2010: 15)

Pero, ¿qué es una pornotopía? “Lo que caracteriza a la pornotopía es su capacidad de establecer relaciones singulares entre espacio, sexualidad, placer y tecnología [...], alterando las convenciones sexuales o de género y produciendo la subjetividad sexual como un derivado de sus operaciones espaciales” (Preciado, 2010: 120). Preciado (2010: 120-121) afirma que existen distintos tipos de pornotopías: es pornotópico el burdel, “contraespacio característico de las sociedades disciplinarias capaz de crear una ficción teatralizada de la sexualidad que se opone, al intercalar un contrato económico como base del intercambio, al mismo tiempo a la celda célibe y a la habitación conyugal” (2010: 120); hay pornotopías “de proliferación extensa”, como los barrios chinos, los canales de Ámsterdam, los hoteles de prostitución en Nevada o el Strip de Las Vegas; pornotopías localizadas, como las cabinas porno, los clubs de intercambio de parejas, los *peep shows*, las *dungeons bdsm*...; pornotopías de restricción, como la prisión, el colegio, el hospital o el convento, que dan lugar a sus propias pornotopías derivadas (los baños y las duchas, el apartamento del amante, el vestuario); pornotopías de transición como la habitación de la noche de bodas o las creadas en el turismo sexual; pornotopías de resistencia, como la manifestación del día del orgullo LGBT, o las manifestaciones de “trabajadoras sexuales”...

Preciado analiza *Playboy* y la figura de Hefner de distintas maneras entre las que no se encuentra mención alguna a Hefner como proxeneta ni a *Playboy* como herramienta de refuerzo de la cosificación y del estatus de segunda clase de las mujeres. Para Preciado, Hefner es un arquitecto, y considera que *Playboy* contribuyó de manera ejemplar a la modernización de la arquitectura durante la guerra fría: “es posible entender a Hugh Hefner como pop-arquitecto y al imperio *Playboy* como una oficina multimedia

de producción arquitectónica, ejemplo paradigmático de la transformación de la arquitectura a través de los medios de comunicación en el siglo XX” (2010: 16).

7.5.3.2. Hefner como pionero en la “revolución masculinista”

Preciado sigue la interpretación de *Playboy* de Gretchen Edgren:

Playboy [...] habría perseguido un objetivo fundamentalmente político y arquitectónico [...] (en ningún caso pornográfico): desencadenar un movimiento por la liberación sexual masculina, dotar al hombre americano de una conciencia política del derecho masculino a un espacio doméstico y, en último término, construir un espacio autónomo no regido por las leyes sexuales y morales del matrimonio heterosexual. (Preciado, 2010: 32-33)

“Entre 1953 y 1963, *Playboy* pone en circulación un combativo discurso destinado a construir una nueva identidad masculina, la del joven soltero urbanita y casero” (Preciado, 2010: 34). *Playboy* defendía un “masculinismo heterosexual de interior” (Preciado, 2010: 34), luchando por la recuperación y la colonización masculina del espacio doméstico (Preciado 2010: 41). Desde esta perspectiva, *Playboy* llevó a cabo una “revolución masculinista” consistente en introducir a los hombres en sus hogares. Hefner habría sido, a la vez, ejemplo y pionero de esta revolución. Él mismo definió el trabajo de *Playboy* como una avanzadilla de la revolución sexual con un impacto comparable al de los movimientos de descolonización, feministas y antirracistas. *Playboy* aspiraba a una redefinición de la masculinidad heterosexual que ponía en cuestionamiento la moral sexual victoriana y los códigos burgueses de la familia y el matrimonio (Preciado, 2010: 51). Proponía un nuevo modelo de heterosexualidad libertina y polígama, sana, sin represión y sin culpa: libertad y diversión eran las consignas de esta nueva heterosexualidad.

A pesar de sus diferencias internas, la crítica feminista de Friedan a la casa unifamiliar y la defensa de Playboy del derecho de los hombres a un espacio doméstico urbano libre de las ataduras de la moral matrimonial son dos de los contradiscursos más relevantes en oposición a las divisiones de género del régimen de la guerra fría. (Preciado, 2010: 49)

Frente a la división de espacios que asignaba a la mujer lo privado y al hombre lo público, “esta liberación no consistirá, como en el caso del feminismo, en el abandono de la domesticidad, sino más bien, y de manera paradójica, en la construcción de un espacio doméstico específicamente *masculino*” (Preciado, 2010: 41),

La tracción de Playboy hacia el espacio interior puede ser leída como un intento de resignificar un dominio tradicionalmente entendido como “femenino” y “privado”, precisamente en un momento en el que las mujeres han ganado acceso al espacio público y profesional. Playboy despliega una suerte de masculinismo que se opone al mismo tiempo a los valores dominantes de la familia heterosexual y de la masculinidad heroica. (Preciado, 2010: 47)

El espacio de este nuevo hombre es su apartamento de soltero; y “nada resulta más peligroso para un apartamento de soltero *playboy* que una mujer joven con ansias de matrimonio” (Preciado, 2010: 90).

El apartamento [...] funciona como una máquina que, con igual eficacia, atrae mujeres y se deshace después de ellas. Gracias a la adaptabilidad de los artefactos del piso, garantes de la mecanización del flirteo, el soltero puede permitirse por primera vez una actitud frívola con las mujeres. (Preciado, 2010: 90)

“El programa antidomesticidad femenina propuesto por *Playboy*” (Preciado, 2010: 92), implicaba, “primero, deshacerse de las mujeres después del sexo; segundo, eliminar sus huellas y tercero, impedirles que vuelvan a instalarse en la cocina” (Preciado, 2010: 92). “El *playboy* dejaba de ser un futuro marido para convertirse en un seductor en serie asistido técnicamente en una tarea incesante de caza y limpieza” (Preciado, 2010: 92). En su casa se unen la oficina, espacio de producción del capitalismo, y el prostíbulo, espacio de producción y consumo sexual (Preciado, 2010: 95). El objetivo de este nuevo hombre heterosexual sano, por tanto, es mantener muchas relaciones sexuales ya no renunciando al compromiso o al matrimonio, sino utilizando a las mujeres como objetos sexuales de los que deshacerse después de dicho uso. La perspectiva crítica con esta “nueva” (vieja) masculinidad *Playboy* no aparece en *Pornotopía*.

El nuevo hombre *Playboy* no podía emparejarse con una mujer esposa, madre y ama de casa. Para poder solucionar este problema fue necesario inventar una mujer complementaria al nuevo hombre *Playboy*; una mujer que ya no podía desempeñar los mencionados papeles; una nueva mujer que no fuera una amenaza para la autonomía sexual y doméstica del nuevo hombre (Preciado, 2010: 63). Así nació el modelo de “la chica de al lado”. Hefner considera que la creación de esta compañera tuvo tanta importancia como todos los movimientos feministas (Preciado, 2010: 63).

Situada en el umbral del apartamento del soltero, al mismo tiempo al alcance de su mano, pero ajena a su propio entorno doméstico, la “vecina de al lado” estaba destinada a convertirse en materia bruta para la fabricación de la compañera ideal. Finalmente, para un soltero que no salía de su apartamento, la mejor presa sexual no podía ser otra que la chica de al lado. (Preciado, 2010: 63)

Playboy mostraba fotografías que sexualizaban la domesticidad y cotidianeidad de esas mujeres, haciendo del hombre un voyeur: “proporcionaba al ojo colectivo masculino acceso visual a la intimidad femenina cuidadosamente coreografiada” (Preciado, 2010: 54). La mirada siempre era unidireccional: ellos miraban y ellas eran miradas. “Se establece así una rigurosa segmentación entre sujeto y objeto de la mirada. El voyeur solo podía ser masculino, el objeto de placer visual solo podía ser femenino” (Preciado, 2010: 55).

Esta “chica de al lado” no era una prostituta: “la estrategia de *Playboy* no era transformar a la madre y ama de casa en ‘puta legal’, sino modelar una compañera ideal para el joven” (Preciado, 2010: 63). *Playboy* oponía las viejas formas de prostitución a la nueva libertad femenina. Pretendía que la transformación del trabajo en ocio encontrara un equivalente “en la capacidad de la *playmate* para transformar el trabajo sexual en entretenimiento. No hay prostitución, entendida en un sentido tradicional, porque no hay remuneración por los servicios sexuales femeninos” (Preciado, 2010: 179-180). Esos “servicios sexuales femeninos” ahora se dan desde la “libertad”: la “chica de al lado” se los ofrece al

nuevo-viejo hombre porque ella así lo “desea”. Ella “desea” ser ese objeto que el *playboy* utiliza y del que posteriormente se deshace; ella “desea” ser su “presa sexual”. Es relevante tener en cuenta que, aunque Preciado no lo señale desde una perspectiva crítica, esta pretendida libertad femenina y esos supuestos deseos femeninos están contruidos para adaptarse a y para satisfacer los deseos masculinos creados por una revista pornográfica que surge de los valores de la deriva patriarcal de la “revolución sexual”. Así, se construye, de nuevo, una mujer que desea lo que el hombre desea que la mujer desee.

7.5.3.3. Las “conejitas” *Playboy*

Las “conejitas” de *Playboy* vivían en la mansión con Hefner, que mantenía relaciones sexuales con ellas.

Como en los burdeles, la diferencia entre el estatuto de trabajadora y el de inquilina se desdibuja. Las conejitas abonaban 50 dólares mensuales por ocupar una cama en el dormitorio, además podían desayunar, comer y cenar en el comedor común pagando 1,50 dólares, lo que hacía innecesario, si no imposible, que salieran de casa. (Preciado, 2010: 139)

En cada dormitorio, la “conejita” más veterana, llamada *Bunny Mother* (“Madre Coneja”) mantenía la “calidad” del entorno: daba premios a las “conejitas” que se portaban bien, servían muchas bebidas y siempre tenían un aspecto impecable; y castigaba a las “conejitas” que se portaban mal, iban despeinadas, comían chicle o no se habían maquillado correctamente (Preciado, 2010: 139-140). “Las conejitas recibían diariamente un estipendio por posar, ‘actuar’ o trabajar en el club. El resto de su salario provenía de las propinas y regalos de los clientes” (Preciado, 2010: 140). El sueldo de las “conejitas”, que tenía fama de ser alto, era menos del 0,05% de los beneficios que su actividad generaba (Preciado, 2010: 140); el 99,95% de los beneficios de la actividad de las “conejitas” era para Hefner. “La rentabilidad de la Mansión *Playboy* [...] superaba la de los más afamados burdeles de Chicago, pero las conejas [...] quedaban casi totalmente excluidas de los beneficios de esta economía. A cambio, *Playboy* les proponía convertirse en figuras mediáticas” (Preciado, 2010: 140). La visión de *Playboy* ofrecida en *Pornotopía* está lejos de la que ofrecieron las feministas antipornografía: Preciado no menciona el hecho de que esta sea una situación de proxenetismo, tal y como habían señalado Dworkin y MacKinnon (1993).

Para finalizar, Preciado anuncia que tiene una noticia buena y una mala: “la mala es que la pornotopía *Playboy* se muere. La buena es que somos necrófilos” (Preciado, 2010: 199-200) y que ahora cualquier chica puede competir legítimamente con *Playboy* si tiene un ordenador, una webcam y una cuenta *paypal* (Preciado, 2010: 200).

7.5.4. El posporno

Pese a que las críticas del feminismo antipornografía a la pornografía no fueron enfocadas a que la pornografía no fuera variada, Despentes considera que “los destructores del género se quejan de la pobreza del porno, y pretenden que sólo existe un único tipo de porno. Les gusta hacer circular la idea según la cual este sector no es creativo. Y esto es falso” (2011: 79).

Preciado considera que es necesario “inventar otras formas públicas, compartidas, colectivas y *copyleft* de sexualidad que superen el estrecho marco de la representación pornográfica dominante y el consumo sexual normalizado” (2013: 184). Un ejemplo de esto, según Preciado, Ziga y Torres, es el postporno. En palabras de Ziga, muchas han producido su propio “porno desviado, o como Annie Sprinkle lo bautizara en 1991, nuestro posporno” (2011: 114). Ziga explica que Sprinkle definió el posporno como un

[...] material sexual explícito, que no es necesariamente erótico, suele ser más irónico, más político, más experimental, más espiritual, más feminista, más alternativo, más intelectual que el porno. El posporno también está hecho para excitar, pero no únicamente a los hombres, y también está hecho para pensar, experimentar, dialogar. (2011: 162)

“Si no os gusta la pornografía que existe, cread vuestro propio porno”, dijo Sprinkle (Ziga, 2011: 162). Así lo hicieron Shelly Mars, Fatal Video, Virginie Despentes, Coralie Trinh Thi, Del LaGrace Volcano, Bruce La Bruce (Preciado, 2013: 184)...

Todos ellos comparten una misma inversión epistemológica: los que hasta ahora habían sido el objeto pasivo de la representación pornográfica (“mujeres”, “actores y actrices porno”, “putas”, “maricas y bolleras”, “perversos”, etc.) aparecen ahora como los sujetos de la representación, cuestionando de este modo los códigos (estéticos, políticos, narrativos, etc.) que hacían visibles sus cuerpos y prácticas sexuales, la estabilidad de las formas de hacer sexo y las relaciones de género que estas proponen. (Preciado, 2013: 184)

“Nos apetecía dar la vuelta a los roles, transgredir, jugar [...]. Ese es el posporno que buscamos producir desde hace años: político y húmedo” (Ziga, 2011: 116). Sprinkle es, en opinión de Ziga, “la zorra más caliente y subversiva de la galaxia” (2011: 160) porque “le asaltaron las ganas de investigar su propio lenguaje porno-fílmico y realizó un montón de películas. Y [...] un día quiso ir más allá y exhibir lo que ninguna mujer había mostrado de su desnudez voluntaria y alegremente hasta entonces” (Ziga, 2011: 160). Sprinkle es la “zorra más subversiva” porque decidió hacer de manera voluntaria lo que ninguna mujer había hecho hasta entonces de forma voluntaria; es decir, porque “eligió libremente” algo que, según se sobreentiende en el discurso de Ziga, antes solo habían hecho las mujeres de forma “no voluntaria”, siendo forzadas a hacerlo. Ziga describe el ejemplo de posporno de Sprinkle al que está haciendo referencia de la siguiente manera:

Ella se despatarraba en un sillón, con la vagina dilatada por un espéculo y entregaba a quien quisiera ver su cervix una linterna. [...] Annie, maquillada, escotada y divina como siempre sonríe con su habitual dulzura. Y las espectadoras –de todo género– le dicen: gracias, es muy bonito. Esa sonrisa de la puta que controla la situación, de la actriz porno que dice “queréis mi coño, pues os lo voy a enseñar hasta el fondo”, es el paradigma de lo que yo pienso que suponemos las perras sin collar en este mundo heteronormativo. (Ziga, 2011: 161)

Según Ziga, una mujer que satisface el deseo de las personas que miran, hace pensar, experimentar y dialogar, y es irónico, político⁶⁸, espiritual y feminista (2011: 162). Torres habla de Belladonna, que es “una pionera” que “en cierta medida, hizo como Annie Sprinkle: estuvo dentro como actriz, vio lo que había, salió para meditar y explorar sus fantasías y volvió de nuevo adentro para mostrar que lo que hay puede ser mil veces más extenso” (2014: 76-77). Belladonna “ha tenido la determinación de montar su propia producción pornográfica en base a su deseo y su imaginación, que desde luego es mucho más rica (y enriquecedora) que la que tenían sus directores cuando solo era una actriz” (Torres, 2014: 76-77).

Lo mejor de ella, a diferencia de Anie Sprinkle (que salió de los circuitos principales), es que ha sabido mantenerse en la escena porno, dentro de ese mainstream. Eso es lo que la hace tan atractiva para mí. Es un jodido virus dentro el sistema. Nosotrxs aquí desde nuestra burbujita pospornográfica no tenemos el poder de modificar lo que sucede en las “filas enemigas”. Pero ella ha sabido quedarse en el sitio e ir introduciendo, con sutil maestría, cosas realmente pospornográficas, elementos del posporno que si vinieran de otras manos la gente sencillamente echaría a correr (y no a correrse). Fisting, feeling, BDSM brutal, squirting, penetraciones anales a biobombres, polvos lesbicos auténticos (por fin) y no ideados por la fantasía de un machirulo, desgenitalización, mujeres empoderadas con dildos descomunales... (Torres, 2014: 76-77)

Pese a que la pornografía está cada vez más normalizada y el acceso a la misma es cada vez más sencillo, Ziga afirma que, en la sociedad, se censuran los videos de adultos dándose placer. En su opinión, la sociedad rechaza a las mujeres que quieren mostrar sus cuerpos: “está socialmente convenido que somos nosotras las obscenas. Las perras, las que exponemos decididamente nuestros cuerpos, las putas, las actrices porno. Y por eso se veta la exposición voluntaria de nuestros cuerpos y se nos manda callar” (Ziga, 2011: 117). Torres, a pesar de que la industria de la pornografía y la prostitución es uno de los negocios que más dinero mueven en el mundo, y a pesar de la mencionada normalización de la pornografía, afirma que “nada que contenga las palabras porno o terrorismo podrá ser jamás un producto mediático, cultural o político (al menos dentro de la política y la cultura ‘correctas’, es decir, las que pueden dar pasta y renombre mundial)” (Torres, 2014: 88).

7.6. La libertad de elección individual como lo político y lo feminista

Una estrategia recurrente en las autoras de la teoría *queer* es que redefinen las elecciones individuales como estrategias políticas feministas. Ziga, por ejemplo, hace referencias constantes a las vivencias y decisiones de sus amigas, las “perras”, y las presenta como lo político y lo feminista. Hay, en la teoría *queer*, una reinterpretación de “lo personal es político” por medio de la cual parece entenderse que “las vivencias

⁶⁸ El término “político”, empleado por muchas autoras de la teoría *queer*, ya no tiene el significado que tenía para el feminismo radical: ya no hace referencia a las relaciones de poder que existen entre hombres y mujeres en una sociedad patriarcal. Las autoras de la teoría *queer* lo utilizan, en muchos casos, sin explicar a qué se refieren con dicho término.

individuales y las libres elecciones de las mujeres son estrategias políticas feministas”. Coherentemente con esta reinterpretación, Torres (2014: 137-138) afirma:

Las Medeak [...] me dijeron que lo que yo hacía era muy político y muy feminista. Por supuesto, al principio, tomé su afirmación con escepticismo. Desde hacía mucho tiempo había decidido que las luchas políticas no eran lo mío [...] porque me gusta hacer las cosas sola, porque en realidad todas las doctrinas me resultan cárceles y porque si lo que hago, que al final es lo que me sale del coño, es político, no considero que eso sea lo más importante, y de ningún modo eso es lo que me conduce a hacerlo. Pero finalmente resultó que hacer una lo que le sale del coño, sin mirar a quién gusta o disgusta, es profundamente político, y si además esas acciones tocan las pelotas a ciertos sectores sociales determinados (véase patriarcas, machirulos y señoras de bien) pues una además es feminista. (Torres, 2014: 137-138)

Las feministas radicales desarrollaron de manera colectiva una definición de lo político, unas herramientas de análisis que permitían señalar cómo se reproducían las relaciones de poder patriarcales en diversos ámbitos y una serie de estrategias para luchar contra ellas una vez habían sido identificadas. Para Torres, lo “profundamente político” es “hacer lo que a una le sale del coño”. De esta manera, lo político ya no tiene conexión con las relaciones de poder ni con la estructura patriarcal: ahora consiste en responder a los deseos individuales.

La primera vez que tuve que reconocer que sí, que lo que hago es político, fue relativamente tarde y casi a la fuerza. Y me costó mucho más reconocer que sí, que también es feminista, porque tuve varios encuentros desagradables con las que dicen llamarse feministas. (Torres, 2014: 138)

Así, algo es “profundamente político” si lo haces “porque te sale del coño”; y si, además, “toca las pelotas” a “las que dicen llamarse feministas”, no solo es político, sino también feminista. El feminismo, desde esta perspectiva, ya no es una teoría política que realice un análisis y una crítica de una estructura de poder; ahora es un calificativo que acompaña a lo que alguien elige hacer desde su libertad individual. Así, se convierte “lo personal es político” (las situaciones de opresión y violencia que viven las mujeres, por ser mujeres, en un contexto patriarcal, responden a causas políticas, a una estructura de desigualdad, y no a circunstancias individuales) en “lo individual, lo que yo deseo, lo que yo elijo libremente, es político, y es feminista”.

En la teoría *queer* es posible observar el vaciamiento de contenido del feminismo propio de las teorías postfeministas: se considera que “hay tantos feminismos como mujeres” y que cualquier cosa que haga una mujer, si la hace desde su libertad de elección⁶⁹, es feminista. Tal y como afirma Ziga, “no hay una sola manera de ser feminista, todas somos únicas” (Ziga, 2011: 50). Pero el feminismo no es una teoría sobre las elecciones individuales: es una teoría sobre una estructura de poder, sobre cómo se reproduce, sobre cómo oprime a las mujeres como grupo y sobre qué estrategias políticas se pueden llevar a cabo para luchar contra esa estructura.

⁶⁹ De Miguel (2015a) señalará que esa supuesta “libertad de elección” es un mito en los patriarcados de consentimiento actuales.

7.7. La violencia sexual contra mujeres y menores

Si bien la teoría *queer* no se centra en analizar la opresión de las mujeres en el patriarcado, Despentes dedica parte de *Teoría King Kong* a analizar la violencia sexual contra las mujeres, y Torres dedica parte de *Pornoterrorismo* a hablar de la violencia sexual contra menores.

7.7.1. La violencia sexual contra las mujeres

Despentes sigue a Paglia en su conceptualización de la violencia sexual. “Paglia [...] propone pensar la violación como un riesgo inevitable, inherente a nuestra condición femenina” (Despentes, 2011: 37).

Es un riesgo inevitable, es un riesgo que las mujeres deben tener en cuenta y deben correr si quieren salir de sus casas y circular libremente. Si te sucede, levántate, dust yourself, desempolvate, y pasa a otra cosa. Y si eso te da demasiado miedo, entonces quédate en casa de mamá y ocúpate de hacerte la manicura. (Despentes, 2011: 36)

Esta conceptualización de la violación pretende, según Despentes, minimizar la victimización y hablar de la capacidad de reponerse. “Por primer vez, alguien valoraba la capacidad de recuperarse de una violación, más que de largar un florilegio de traumas de forma condescendiente. Desvalorización de la violación, de su alcance, de su resonancia.” (Despentes, 2011: 36). La propuesta de Paglia y de Despentes pretende restar importancia a la violación porque está asumiendo la inevitabilidad de la misma. Si la violación es inevitable, un riesgo intrínsecamente unido al ser mujer⁷⁰, la mejor opción es no darle tanta importancia, no dotarla del valor o de la capacidad de victimizar a las mujeres.

El feminismo radical reivindicó el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia, partiendo de la idea de que las violencias ejercidas por los hombres contra las mujeres responden a una construcción social patriarcal que, en tanto que construcción, puede cambiar y puede desaparecer. Si la construcción social que lleva a estas violencias puede cambiar y desaparecer, estas violencias también pueden desaparecer. Las feministas radicales no aceptaron la violencia masculina como algo inevitable: analizaron cómo llegaba a darse y propusieron vías para avanzar hacia su desaparición. Estas feministas consideraron que la erradicación de la violencia ejercida por los hombres contra las mujeres no solo era posible: era un derecho humano de las mujeres por el que había que luchar. Despentes, por su parte, no reivindica el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia: partiendo de la idea de que esta violencia es inevitable, reivindica su derecho a vivir sin que la posibilidad de sufrirla, o el hecho de sufrirla, limite su libertad o sus posibilidades; reclama el derecho de las mujeres a vivir corriendo el riesgo de sufrirla, a no ser protegidas de la posibilidad de sufrirla.

⁷⁰ Cuando Despentes habla sobre su violación, afirma: “en ese momento preciso me sentí mujer, sucia mujer, como nunca me había sentido antes y como nunca he vuelto a sentirme después. [...] Era el proyecto mismo de la violación lo que hacía de mí una mujer, alguien esencialmente vulnerable” (2011: 40-41).

Paglia narra cómo, en la década de 1960, en los campus universitarios, se encerraba a las chicas a partir de las seis de la tarde en sus dormitorios, pero no a los chicos. Cuando las chicas preguntaron por qué les obligaban a encerrarse, les respondieron que el mundo era peligroso y que si salían a partir de esa hora corrían el riesgo de ser violadas, a lo que ellas respondieron: “entonces dadnos el derecho de correr el riesgo de ser violadas” (Despentes, 2011: 38). Hay un cambio de perspectiva fundamental entre esta propuesta y la propuesta del feminismo radical. Desde el feminismo radical, la respuesta habría sido: “entonces hay que hacer algo con los que hacen que corramos el riesgo de ser violadas para que tengamos el derecho de vivir sin ese riesgo”.

Una consecuencia de esta conceptualización es que pone la responsabilidad de la violación en la mujer que, sabiendo que corría el riesgo de ser violada, decide arriesgarse y acaba sufriendo una violación:

Sí, habíamos salido afuera, a un espacio que no era el nuestro [...]. Sí, estábamos en minifalda solas sin un tío que nos acompañara, de noche, sí, habíamos sido idiotas [...]. Por primera vez comprendíamos lo que habíamos hecho: [...] habíamos corrido el riesgo, habíamos pagado el precio. (Despentes, 2011: 37)

Despentes conceptualiza el exponerse a ser violada (e incluso, el acabar siendo violada por haberse expuesto a ello) como una estrategia de lucha, pues exponerse a ser violada o haber sido violada responde a haberse negado a ser encerrada para evitar ese riesgo.

7.7.2. La violencia sexual contra menores

En *Pornoterrorismo*, Torres relata su relación, cuando tenía catorce años, con un hombre “cuarentón y forrado de dinero” que “estaba obsesionado por las jovencitas de menos de dieciséis” (2014: 24-25).

Estaba violando [...] mi primera ley: las menores de edad no follan con adultos. En aquella relación yo tenía el poder total y absoluto, él no era más que una marioneta y yo manejaba los hilos, estaba completamente sometido a mi voluntad de niña perversa, pero por esa deplorable costumbre de pensar que las menores son idiotas, ningún juez hubiera visto las cosas en el modo en que yo las veía. Es una cuestión de infravalorar la inteligencia de las personas en función de un dato tan irrelevante como la fecha de su nacimiento. (Torres, 2014: 25-26)

Torres cuenta que, si ella hubiese querido, habría podido arruinarle la vida con una simple llamada de teléfono (2014: 26). “Una ética que era capaz de permitir que una cría por capricho metiera en la cárcel a un hombre honrado e inocente se me antojaba digna de violar, de pervertir, de maltratar, de no respetar bajo ninguna circunstancia” (Torres, 2014: 26). Torres considera que en esas leyes hay una sobreprotección a la infancia que “pone en peligro uno de los más sagrados derechos del ser humano: la libertad de decisión” (2014: 108). Así, reivindica el derecho a la libertad de decisión de la persona menor a mantener una relación sexual con un hombre adulto.

Torres también habla de las fiestas de pijama que hacía con sus amigas cuando era niña y de los juegos sexuales a los que jugaban, y reflexiona:

No sé qué hubiera sucedido si algún adulto hubiera intentado participar de nuestro juego, seguramente nos lo hubiésemos comido con patatas o no le hubiéramos dejado participar de ningún modo, básicamente porque no podría ponerse a la altura de nuestras fantasías y deseos. (Torres, 2014: 102)

Uno de los problemas de elevar la vivencia individual al nivel de teoría política es que, en algunas ocasiones, se niegan las relaciones de poder estructurales. Torres afirma que, con catorce años, en su relación con ese hombre adulto, ella tenía el poder, y que sí, cuando era niña, un adulto hubiera intentado abusar de ella y sus amigas, ellas habrían podido impedirlo. Aquí no se pretende cuestionar la veracidad de estas afirmaciones; pero sí señalar que esto no puede ser generalizado. Estas vivencias llevan a Torres a afirmar que las leyes que regulan las relaciones sexuales entre adultos y menores son sobreprotectoras e infravaloran el poder y la capacidad de decidir de las menores; pero si existen estas leyes es porque existen los abusos sexuales en la infancia, y los abusos sexuales en la infancia se dan precisamente porque hay una relación de poder entre el hombre que abusa y la niña que es abusada. En los abusos sexuales en la infancia, la menor no tiene el poder con respecto al adulto.

Torres considera que hay crímenes cometidos contra la infancia que están socialmente aceptados, como negarles la sexualidad, y otros que son motivo de cárcel, como abusar de ellos (2014: 104).

Lo que me jode más no es el hecho de que haya adultxs que impongan su sexualidad a lxs niñxs para obtener placer a cambio, sabiendo de sobra que ellxs no podrán comprender exactamente el funcionamiento del “juego”. Lo peor de todo es que esto mismo lxs adultxs lo hacen continuamente con lxs niñxs y solo cuando se trata de sexo el asunto se demoniza y se penaliza. (Torres, 2014: 106)

Torres pone el ejemplo de cuando se lleva a una niña a una boda y se le pone un vestido incómodo, pese a que ella probablemente no entienda lo que está pasando (2014: 106). “En este punto me pregunto cuál es la diferencia entre este tipo de soborno y el que le hace un tío a una niña cuando le pide que le haga una paja a cambio de un caramelo” (Torres, 2014: 107).

Si la razón de más peso para prohibir las relaciones sexuales entre niñxs y adultxs es que lxs niñxs no tienen edad de comprender el funcionamiento de lo que está sucediendo [...] me encantaría saber por qué obligarles a hacer otras cosas “de adultxs” igualmente perjudiciales para su integridad [...] no está considerado algo malo, asqueroso o delictivo. Bueno, en realidad sí lo sé, cuando el sexo está por medio todo se vuelve sucio y oscuro, cualquier cosa que tenga que ver con él se transforma en retorcida, en algo que es necesario esconder. Pero no logro adivinar por qué. (Torres, 2014: 107)

Así, en opinión de Torres, que un hombre le pida a una niña que le masturbe a cambio de un caramelo y que se le ponga a una niña un vestido incómodo son situaciones igualmente violentas. Desde esta idea, Torres concluye que el hecho de que una de estas dos situaciones esté prohibida y la otra no, no se debe a que se pretenda proteger a las

menores de la violencia (pues, en ese caso, ambas situaciones estarían prohibidas), sino a que en una de las dos situaciones entra el sexo. Rubin había afirmado que había ciertas prácticas sexuales en las que la ley consideraba que no podía haber un consentimiento libre y que esto no se debía a que dichas prácticas implicaran altos niveles de desigualdad o de violencia, sino a la represión de esas sexualidades. Torres retoma esta idea y la aplica a las leyes que regulan las relaciones *sexuales* entre adultos y menores, que quedan conceptualizadas como leyes que van en contra del sexo, no en contra de la violencia.

7.8. La crítica a la idea de que las mujeres son el sujeto político del feminismo

Butler se pregunta si la construcción de la categoría de las mujeres como sujeto estable no es una reificación de las relaciones entre los géneros que va en contra de los objetivos feministas (2007: 52). Si el feminismo es una política de representación de la categoría “mujeres”, está generando relaciones de dominación y exclusión de sujetos que no cumplen ciertas exigencias normativas (Butler, 2007: 53). “Quizás ahora necesitemos una nueva política feminista para combatir las reificaciones mismas de género e identidad, que sostenga que la construcción variable de la identidad es un requisito metodológico y normativo, además de una meta política” (Butler, 2007: 53).

El “nosotros” feminista es siempre y exclusivamente una construcción fantasmática, que tiene sus objetivos, pero que rechaza la complejidad interna y la imprecisión del término, y se crea sólo a través de la exclusión de alguna parte del grupo al que al mismo tiempo intenta representar. (Butler, 2007: 277)

Para Butler, cumplir con las exigencias de una identidad sustantiva inteligible es una tarea muy dura, pues “esas apariencias son identidades creadas mediante normas, y dependen de la invocación constante y reiterada de reglas que determinan y limitan prácticas de identidad culturalmente inteligibles”⁷¹ (Butler, 2007: 281). En el prefacio a *El género en disputa* escrito en 1999, Butler relata que su intención cuando lo escribió era “rebatir los planteamientos que presuponían los límites y la corrección del género y que limitaban su significado a las concepciones generalmente aceptadas de masculinidad y femineidad” (2007: 8). Butler afirma que “toda teoría feminista que limite el significado del género en las presuposiciones de su propia práctica dicta normas de género excluyentes [...] que con frecuencia tienen consecuencias homofóbicas” (2007: 8). Así, su objetivo era acabar con la idealización que el feminismo supuestamente hace de ciertas expresiones de género, que da lugar a las dinámicas de jerarquía y exclusión de las expresiones de género no normativas.

El problema de afirmar que el sujeto del feminismo son las mujeres “es que determina y obliga a los mismos “sujetos” que espera representar y liberar” (Butler, 2007: 288). En opinión de Butler, si el feminismo toma como sujeto político a las mujeres,

⁷¹ Butler no diferencia entre lo “duro” que es “performar” la identidad de mujer, con las diversas opresiones y violencias que conlleva, con lo “duro” que es “performar” la identidad de hombre, con los diversos privilegios que conlleva; el análisis de la desigualdad de poder entre hombres y mujeres en la estructura patriarcal no aparece en *El género en disputa*.

está reforzando las normas de coherencia de género, sexo y sexualidad, generando la opresión de las personas que no se adaptan a dichas normas. El feminismo, por tanto, no debe concebir la identidad “mujer” como fundacional, sino que debe “localizar las estrategias de repetición subversiva que posibilitan esas construcciones, confirmar las opciones locales de intervención mediante la participación en esas prácticas de repetición que forman la identidad y, por consiguiente, presentan la posibilidad inherente de refutarlas” (Butler, 2007: 286). De esta manera, todas las configuraciones posibles de sexo, género y sexualidad, incluidas las que no se adaptan a las normas de coherencia socialmente impuestas, pasarían a considerarse inteligibles, “derrocando el propio binarismo del sexo y revelando su antinaturalidad fundamental” (Butler, 2007: 288) y acabando con la opresión a la que Butler dirige su mirada en *El género en disputa*.

Desde la teoría *queer*, que dirige su mirada a la opresión de las personas cuyo género, sexo y sexualidad no se adaptan a las normas de coherencia entre estos factores socialmente impuestas, se considera que analizar la opresión de las mujeres en el patriarcado para plantear estrategias que permitan acabar con ella está colaborando con la reproducción de la opresión de esas personas, pues parte de considerar a “las mujeres” como sujeto. Las mujeres, desde esta perspectiva, aparecen como sujetos privilegiados al mismo nivel que los varones, pues ambos se adaptan a las normas de coherencia de género, sexo y sexualidad. Así, Despentes comienza *Teoría King Kong* afirmando que le parece formidable que haya mujeres a las que les beneficia la feminidad: “me alegro por todas a las que les convienen las cosas tal y como son. Lo digo sin la menor ironía. Simplemente, yo no formo parte de ellas” (2011: 7-8). De esta manera, transmite que hay mujeres a las que les conviene adaptarse al género femenino, a las normas que el patriarcado impone a las mujeres para mantener su subordinación, pues no están transgrediendo las normas de coherencia entre género, sexo y sexualidad. Estas mujeres aparecen como privilegiadas con respecto a quienes no se adaptan a dichas las normas. Ahora bien: afirmar que a las mujeres que se adaptan a su género, mecanismo fundamental de reproducción de su opresión en un patriarcado, les convienen las cosas tal y como son, es negar la opresión de las mujeres en el patriarcado por medio del género. Esta afirmación es posible desde el momento en que el género deja de estar definido como estrategia que reproduce la desigualdad de poder entre hombres y mujeres y comienza a definirse como performance.

Butler opuso la lucha contra la opresión de las mujeres en el patriarcado que ha llevado a cabo el feminismo radical con la lucha contra la opresión de las identidades no normativas en el sistema al que Rubin denominó “sistema de estratificación erótica”, afirmando que *El género en disputa* se dedica a la segunda lucha, y que el propio feminismo, al tomar a “las mujeres” como sujeto, genera esa opresión contra la que *El género en disputa* se pretende luchar. Como se ha analizado, la diferencia de planteamientos entre la teoría *queer* y el feminismo radical es tan profunda que podría decirse que son dos teorías no solo radicalmente diferentes, sino opuestas en muchos aspectos. Si bien la teoría *queer*, siguiendo el camino abierto por las autoras de *Placer y peligro* y de *El género en disputa*, propone cambios fundamentales con respecto a los principios básicos del feminismo radical, tanto en lo relativo a la opresión a la que dirige su mirada como en lo relativo a las estrategias que propone para luchar contra ella, hasta el punto de que en algunos casos los principios de ambas teorías son opuestos o incompatibles, Butler denomina

“feminismo” a la teoría que está proponiendo, dando lugar a una confusión. ¿Es esta una teoría diferente del feminismo previo que debe desarrollarse al margen del mismo porque lucha contra una opresión diferente? ¿Es este el nuevo camino que debe tomar el feminismo, abandonando la lucha feminista radical contra la opresión de las mujeres en un patriarcado? ¿Qué consecuencias políticas tendría el abandono del feminismo radical y su sustitución por la teoría *queer* para la situación de opresión de las mujeres?

En opinión de Posada (2014: 156), “aunque la teoría *queer* tenga indudablemente raíces en el pensamiento feminista contemporáneo sobre el sexo y el género, no puede venir a suplantarse esa tradición de pensamiento que se retrotrae mucho más atrás de las ‘tres últimas décadas’” (Posada, 2014: 156). Rodríguez considera que hablar hoy de las mujeres como sujeto del feminismo consiste en, rechazando el esencialismo, “asumir una materialidad específica pero también una identidad simulada y múltiple, conjugar la fragmentación con la pluralidad: ser varias cuando se nos quiera adscribir a una identidad preestablecida y ajena, una y definida cuando se nos quiere anular” (2004: 138). Posada afirma que esta identidad estratégica “puede y debe coaligarse con otros sujetos [...]. Pero que se dé una eventual coalición con los mismos no hace del feminismo una posición que venga a disolverse en esas posiciones de sujeto reivindicadas por la teoría *queer*” (2014: 157).

En un mundo en proceso de globalización, la realidad material de las condiciones de vida de muchas mujeres exige todavía pensar desde el feminismo un proyecto de emancipación social y personal [...]. Desde aquí, el feminismo sigue siendo comprendido como una posición política radical y autosuficiente, un discurso crítico con lo que todavía no es ni mucho menos calificable de post-patriarcado en nuestro mundo. Y sus señas de identidad no pueden venir a confundirse, por tanto, con ninguna otra posición por mucho que esta se auto-reclame como post-feminista. (Posada, 2014: 157)

7.9. El transfeminismo

La teoría *queer* ha dado lugar a la corriente denominada “transfeminismo”. El *Manifiesto para la insurrección transfeminista* (2009) afirma:

Venimos del feminismo radical, somos las bolleras, las putas, lxs trans, las inmigrantes, las negras, las heterodisidentes... somos la rabia de la revolución feminista, y queremos enseñar los dientes; salir de los despachos del género y de las políticas correctas, y que nuestro deseo nos quíe siendo políticamente incorrectas, molestando, repensando y resignificando nuestras mutaciones. Ya no nos vale con ser sólo mujeres. El sujeto político del feminismo “mujeres” se nos ha quedado pequeño, es excluyente por sí mismo, se deja fuera a las bolleras, a lxs trans, a las putas, a las del velo, a las que ganan poco y no van a la uni, a las que gritan, a las sin papeles, a las marikas...

Dinamitemos el binomio género y sexo como práctica política [...]. Todas las personas producimos género, produzcamos libertad. Argumentemos con infinitos géneros... [...]

No necesitamos protección sobre las decisiones que tomamos en nuestros cuerpos, transmutamos de género, somos lo que nos apetece, travestís, bollos, superferm, buch, putas, trans, llevamos velo y hablamos wolof; somos red: manada furiosa [...].

El feminismo será transfronterizo, transformador transgénero o no será, el feminismo será TransFeminista o no será...

En este manifiesto aparecen muchas de las ideas propuestas por la teoría *queer* que han sido analizadas, opuestas a las planteadas desde el feminismo radical: el rechazo de las “mujeres” como sujeto político del feminismo debido a las exclusiones que crea; la idea de que el género es algo que se produce a nivel individual; la creación de diversos géneros e identidades como estrategia para liberarse...

“Se dijo que transfeminismos puede haber muchos y que todos son válidos” (Torres, 2014: 143). El transfeminismo pretende ser una estructura fuerte y sólida “pero que nunca sea una estructura hermética o sectaria” (Torres 2014: 142); pretende dar cabida a toda diversidad y evolucionar constantemente; no tener unos principios cerrados pero a la vez estar de acuerdo en aspectos básicos para que sea posible generar una identidad colectiva transfeminista.

A mi entender estas cosas básicas son pocas y simples: el transfeminismo es la lucha de las identidades trans y de la despatologización de las mismas; el transfeminismo es la lucha de las prostitutas; el transfeminismo es queer y rechaza el binomio hombre/mujer y el transfeminismo es enemigo de las políticas del feminismo rancio (el que quiere abolir la prostitución, que no es pro-sex, que condena la pornografía, que aboga por los espacios “sin hombres”, etc.) porque no le debe nada [...]. El transfeminismo es la lucha de lxs que trabajamos con la postpornografía y la sexualidad. (Torres, 2014: 143-144).

El transfeminismo “no será con personas que no sepan distinguir entre un proyecto y un negocio. No será con las que censuran la pornografía. No será con las que victimizan la prostitución y la confunden gravemente con la esclavitud” (Torres, 2014: 141). Así, aunque *Manifiesto para la insurrección transfeminista* (2009) comience afirmando que el transfeminismo procede del feminismo radical, algunos de los principios básicos del feminismo radical son malinterpretados desde el transfeminismo, y el transfeminismo se opone a gran parte de ellos.

“Queer” significa que seguir hablando de “la mujer” es irrelevante [...]. “Queer” significa que categorías como marica-hetero-lesbiana tampoco tienen sentido y son, además, contradictorias y contraproducentes [...]. Basta ya de hablar en nombre de tanta gente que [...] no tiene nada que ver con nosotras. (Torres, 2014: 142)

El transfeminismo considera irrelevante hablar de “la mujer” y, por tanto, de la desigualdad estructural a la que responde esta categoría. “Si ha de haber un movimiento nuevo, diferente y fuerte, no debería dejarse guiar por criterios tan estúpidos como con quién follamos o qué tenemos entre las piernas” (Torres, 2014: 142), pese a que, en

función precisamente de esos criterios, se siga atentando contra los derechos humanos de más de la mitad de la humanidad.

7.10. Las consecuencias políticas de la teoría *queer*

Las feministas radicales diferenciaron el sexo del género y afirmaron que la subordinación de las mujeres en el patriarcado no se debía a su naturaleza, a su sexo, sino a la construcción social existente en torno al sexo, es decir, al género. Partiendo de la constatación de que el género es una construcción social patriarcal que reproduce la subordinación de las mujeres, tenían como meta la desaparición del género, pretendían abolirlo. Consideraban que, como el género era una construcción social, era posible acabar con ella y con las relaciones de poder que reproducía. Así, pretendían abolir el género y abolir el patriarcado. Butler cambia radicalmente esta conceptualización: considera que sexo es una ficción derivada del género, y que el género es una performance. Afirma que el género es una construcción contingente en su contenido pero no en su existencia. Al definir el género como performance, este deja de ser algo que se impone a las personas en función de su sexo (que no existe previamente al género), deja de ser algo estructural, pasando a ser algo individual que cada persona puede elegir performar de una u otra manera. Para Butler, “ser mujer” o “ser hombre” consiste en repetir una serie de movimientos, actos, palabras o estilos corporales. Pero, como señala De Miguel, “ser una mujer no es una ‘performance’, es una posición subordinada dentro de un sistema jerárquico de poder” (2015a: 59). Con la teoría *queer*, las relaciones de poder entre hombre y mujeres, así como la violencia que sufren las mujeres por el hecho de serlo en un patriarcado, quedan invisibilizadas. La violencia en la que se centra Butler, tal y como hizo Rubin, es aquella que sufren las personas cuyos géneros, sexos y sexualidades no se adaptan a las normas que regulan las relaciones entre estos factores. Desde esta perspectiva, las mujeres cuyo género, sexo y sexualidad se adaptan a dichas normas aparecen como privilegiadas, y su opresión en el patriarcado se invisibiliza. La estrategia para acabar con la violencia contra las personas que no se adaptan a estas normas no es abolir el género (algo que, según Butler, es imposible), sino explorarlo, parodiarlo, multiplicarlo: “lo *masculino* y lo *femenino* son mascaradas, *performances*, actuaciones [...]. Por ello, Butler invita a parodiarlos, a acabar con la obligación de ajustarse a la norma” (Trujillo, 2009: 168).

El enfoque queer parte de la crítica feminista a la construcción social de los géneros –no se nace mujer, se llega a serlo– para sostener que la proliferación de géneros, en clave de parodia, traerá consigo la muerte del sistema heteropatriarcal, al menos en el nivel simbólico. (De Miguel, 2015a: 137)

Las feministas radicales afirmaron que los géneros, en la medida en que eran construcciones sociales, podían ser abolidos; pero que, *de hecho*, existían, y que *de hecho*, tenían consecuencias negativas reales para todas las mujeres, pues reproducían su subordinación y diversos tipos de violencia contra ellas. Las feministas radicales sabían que no existe nada como “las mujeres”, en tanto que género, de manera natural, pues el género era una construcción social; pero también constataron que era innegable la existencia de

una estructura social de desigualdad en que quienes nacían con vulva eran socializadas en el género femenino y ocupaban un lugar subordinado y quienes nacían con pene eran socializados en el género masculino y obtenían innumerables privilegios, por lo que las categorías “mujer” y “hombre” seguían siendo necesarias para realizar un análisis político feminista de la realidad. “Para un pensamiento crítico-feminista, el carácter construido de tales categorías no elimina su utilización para designar e impugnar el orden socio-simbólico imperante” (Posada, 2014: 153). Desde esta perspectiva, las feministas radicales propusieron avanzar hacia la abolición del género. Las mujeres eran el sujeto político del feminismo radical porque eran el grupo oprimido por el patriarcado.

Butler, tras constatar que el género es una construcción social, al definirlo como una performance individual, deja de lado las consecuencias que, *de hecho*, tiene esa construcción en la actualidad para todas las mujeres, afirmando que no solo no tiene sentido que el feminismo tome a “las mujeres” como sujeto político, sino que el hecho de que lo haga está excluyendo y generando violencia contra aquellas personas cuyos géneros, sexos o sexualidades no se adaptan a las normas sociales. Al eliminar de su análisis la opresión y la violencia que sufren las mujeres, la injusticia producida por el género ya no es la subordinación de las mujeres y la violencia contra ellas, sino la exclusión de aquellas personas cuyos géneros, sexos y sexualidades transgreden las normas sociales. Desde la perspectiva de Butler, articular la política feminista en torno al sujeto “mujeres” refuerza la opresión de esas personas. Al excluir de su análisis las relaciones de poder entre hombres y mujeres, ser hombre y ser mujer aparecen como posiciones equivalentes en lo relativo al sistema de desigualdad que Butler analiza (aquel al que Rubin denominó “sistema de clases sexuales” o “sistema de estratificación erótica”), pues ambos se adaptan a las normas que regulan las relaciones entre sexo, género y sexualidad. En este sistema de desigualdad, ser hombre y ser mujer son posiciones equivalentes e igualmente privilegiadas con respecto a las posiciones que ocupan aquellas personas que no se adaptan a dichas normas.

Entre las estrategias para terminar con la opresión de las personas cuyo género, sexo y sexualidad no se adaptan a las normas, además de la parodia y proliferación de los géneros, las teóricas *queer* proponen la realización de las prácticas sexuales que están socialmente reprimidas y que transgreden dichas normas. De esta manera, la teoría *queer* “ha ido enfatizando la identificación entre sistema patriarcal y sistema de prácticas sexuales, con lo que el cambio de la vida sexual implica el cambio del sistema” (De Miguel, 2015a: 138). Según afirma De Miguel (2015a: 319), el capitalismo y el patriarcado convierten parte de estas prácticas sexuales “transgresoras” en productos rentables para la industria de la explotación sexual. La pornografía y la prostitución, dos de las prácticas definidas como transgresoras por la teoría *queer*, son dos de los negocios que más dinero mueven a nivel mundial en la actualidad.

Rubin defendió que las herramientas del feminismo no eran válidas para analizar la sexualidad; la teoría *queer* elimina de su análisis de la sexualidad cómo está atravesada por las desigualdades de poder entre hombres y mujeres propias del patriarcado y cómo las reproduce. El señalamiento, por parte del feminismo radical, de dichas relaciones de desigualdad patriarcales y la crítica a las prácticas e instituciones que las reproducen, como la

pornografía y la prostitución, es comprendido como censura, como puritanismo, como actitud “antisexo”. Pero, como afirma De Miguel:

La pregunta relevante no es sobre si tal conducta es normal o no, sino sobre los límites que vamos a poner al poder, es decir, al poder del dinero y del deseo de los unos sobre los otros. Al deseo de los que detentan el poder en su afán de acceder a los cuerpos que desean [...]. La pregunta pertinente no es si nos parece normal o no que a un señor le atraigan sexualmente los niños, las ovejas o las mujeres penetradas por caballos. La pregunta pertinente, una vez más, es por los límites al poder y los deseos del poder. (2015a: 141)

