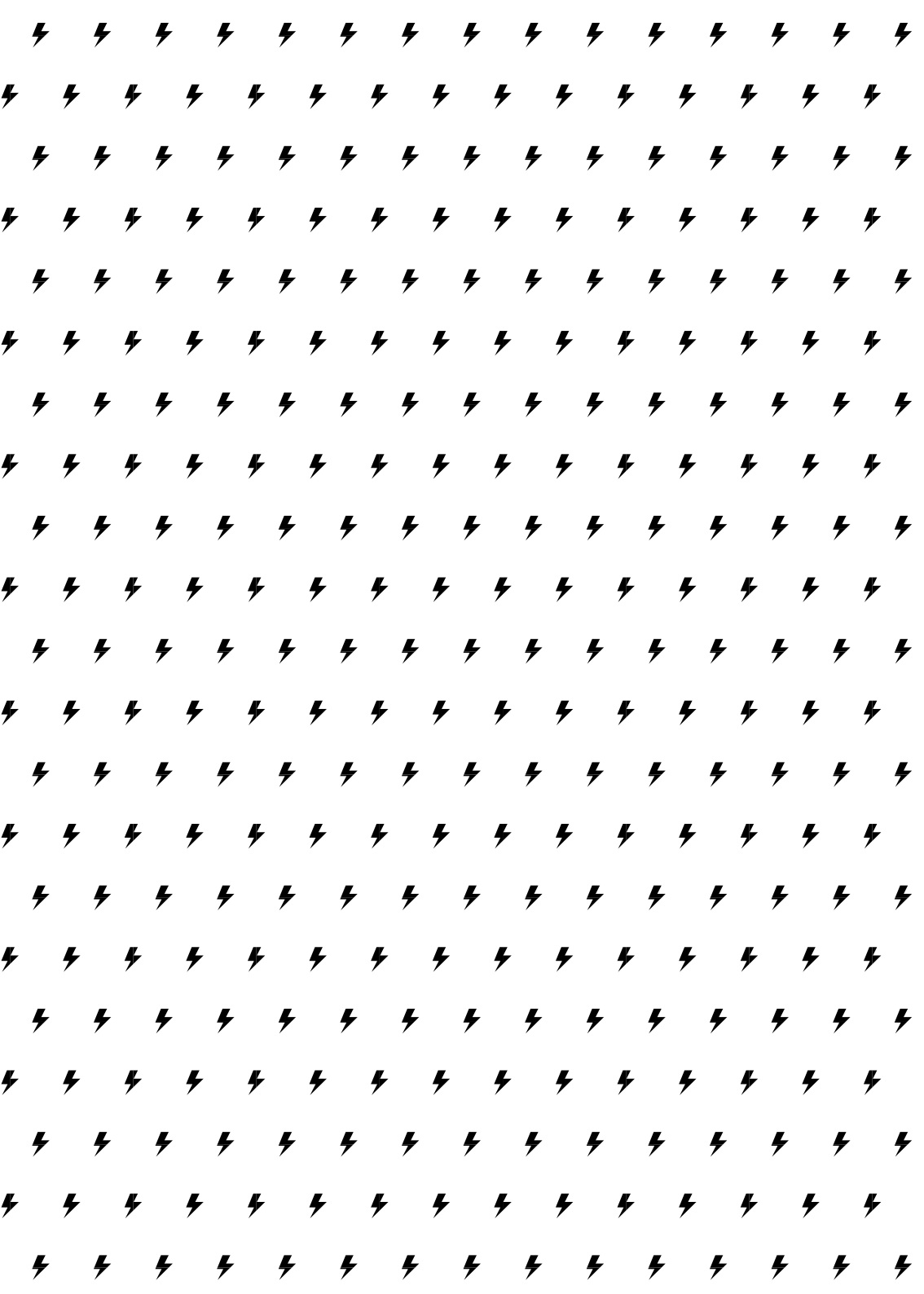
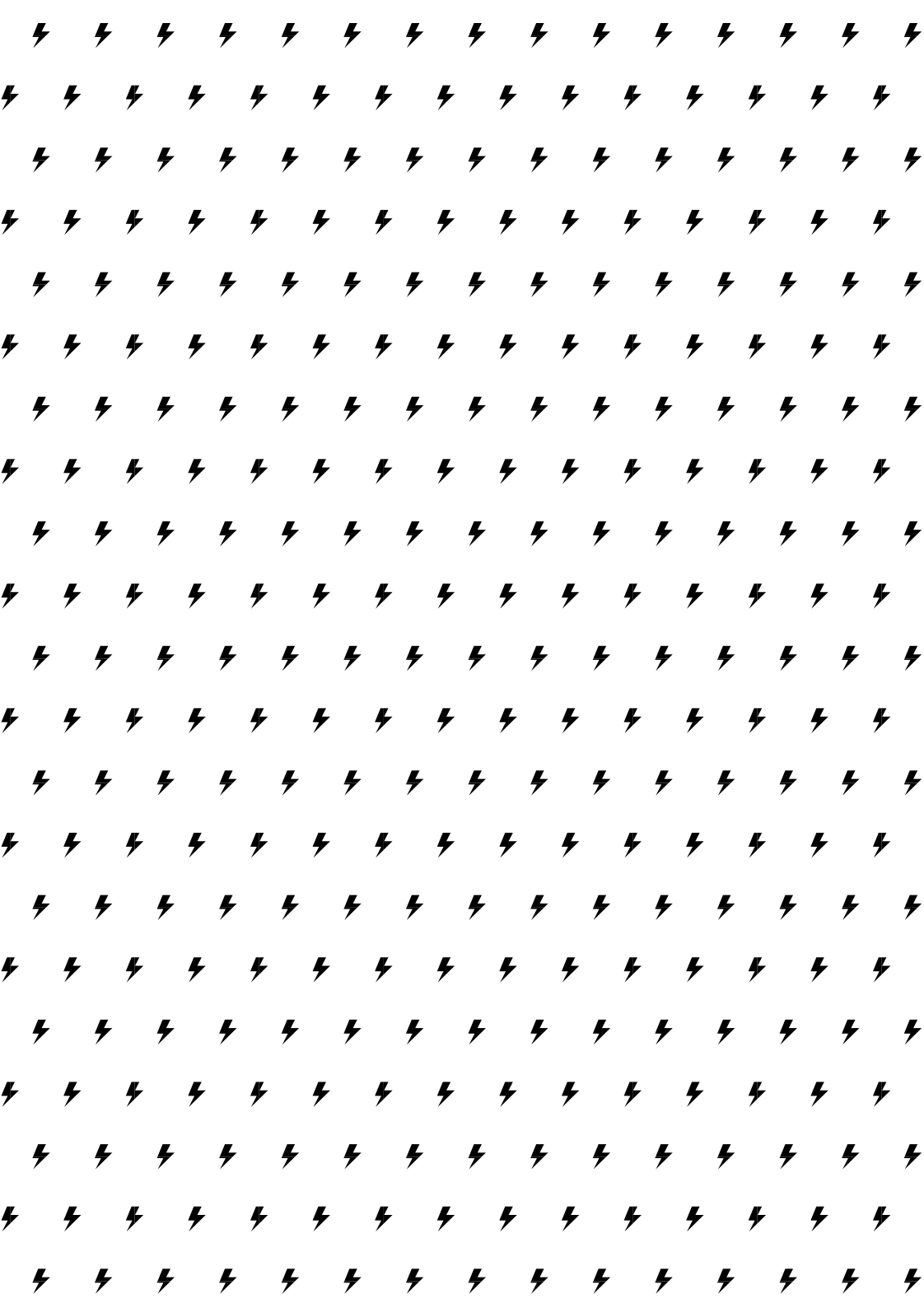






PUTAS

Águeda Pereyra

PUTAS

EROTISMO Y MERCADO

síncopa

COLECCIÓN BLUE

Edición

Bárbara Pistoia

Asistente editorial

Sofía Ferro

Corrección

Sofía Ferro

Diseño

ZkySky

Colaboración en diseño

Bruno Vera

Collage de portada

Bárbara Pistoia

Síncopa Editora

sincopaeditora.com

Instagram + Twitter: @sincopaeditora

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

Octubre 2021

© Águeda Pereyra, 2021

© Síncopa Editora, 2021

Reservados todos los derechos de esta edición.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra

sin permiso escrito del editor.

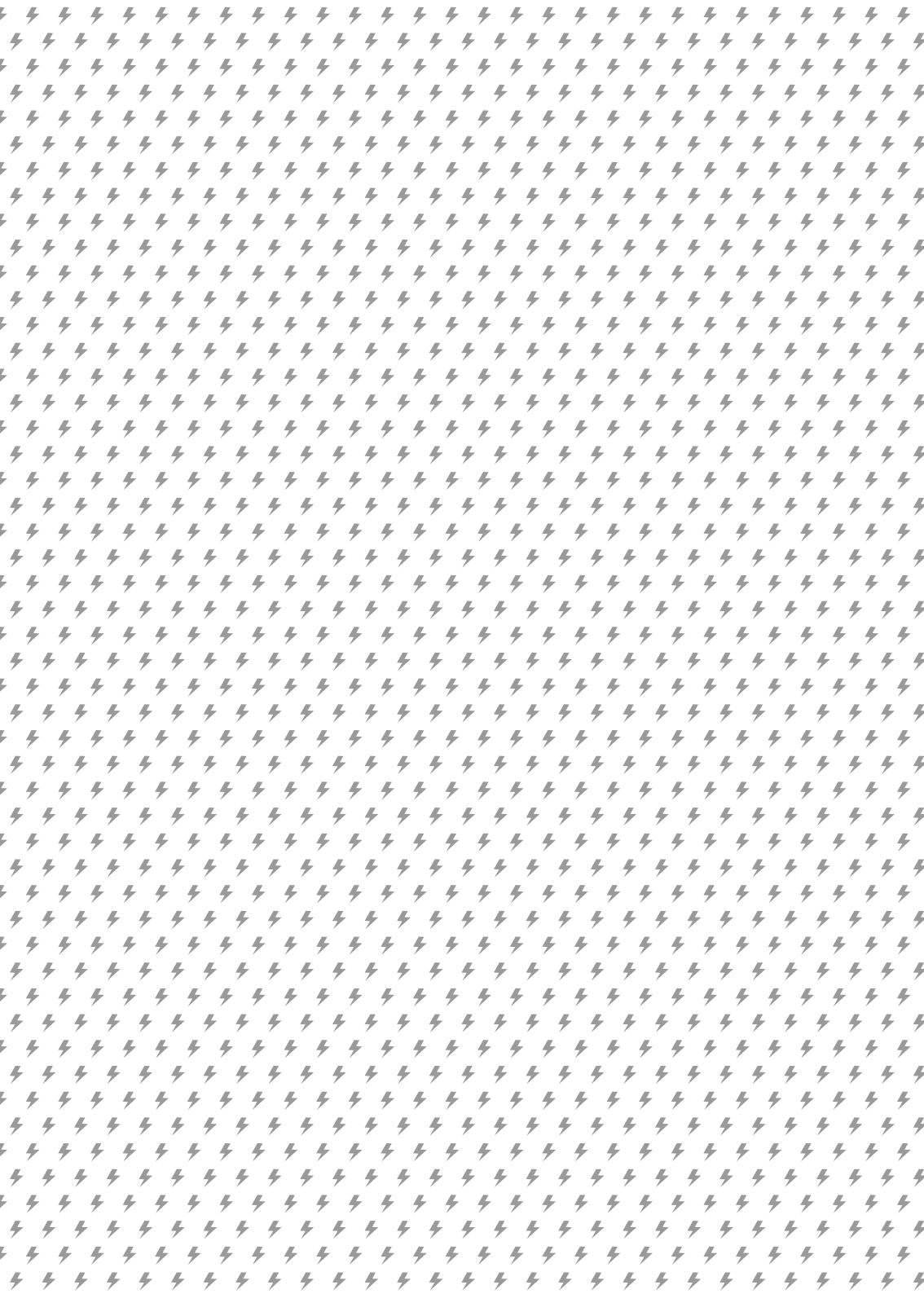
ÍNDICE

- 13** Nota de la autora
- 19** Punto cero
- 32** Imágenes, narrativas
- 48** Víctimas
- 60** Del erotismo
- 70** Desacralizar la concha
- 77** Obreras de la reproducción
- 90** La potencia del no
- 101** Feminismos y justicia social
- 117** “Todo lo sólido se desvanece en el aire”
- 133** Siempre con las putas: movimientos, luchas, disidencias en Argentina

Pereyra, Águeda
Putas: erotismo y mercado / Águeda Pereyra. 1a ed.
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Síncopa Editora, 2021.
152 p. ; 21 x 15 cm. (Blue)

ISBN 978-987-47862-4 1

1. Prostitución. 2. Feminismo. 3. Derechos Adquiridos. I. Título.
CDD 306.742



a *Lohana*

Que un estudio sobre lo real lleve en su construcción las huellas
de ese mismo real debería provocar, quizás,
antes alivio que vergüenza.

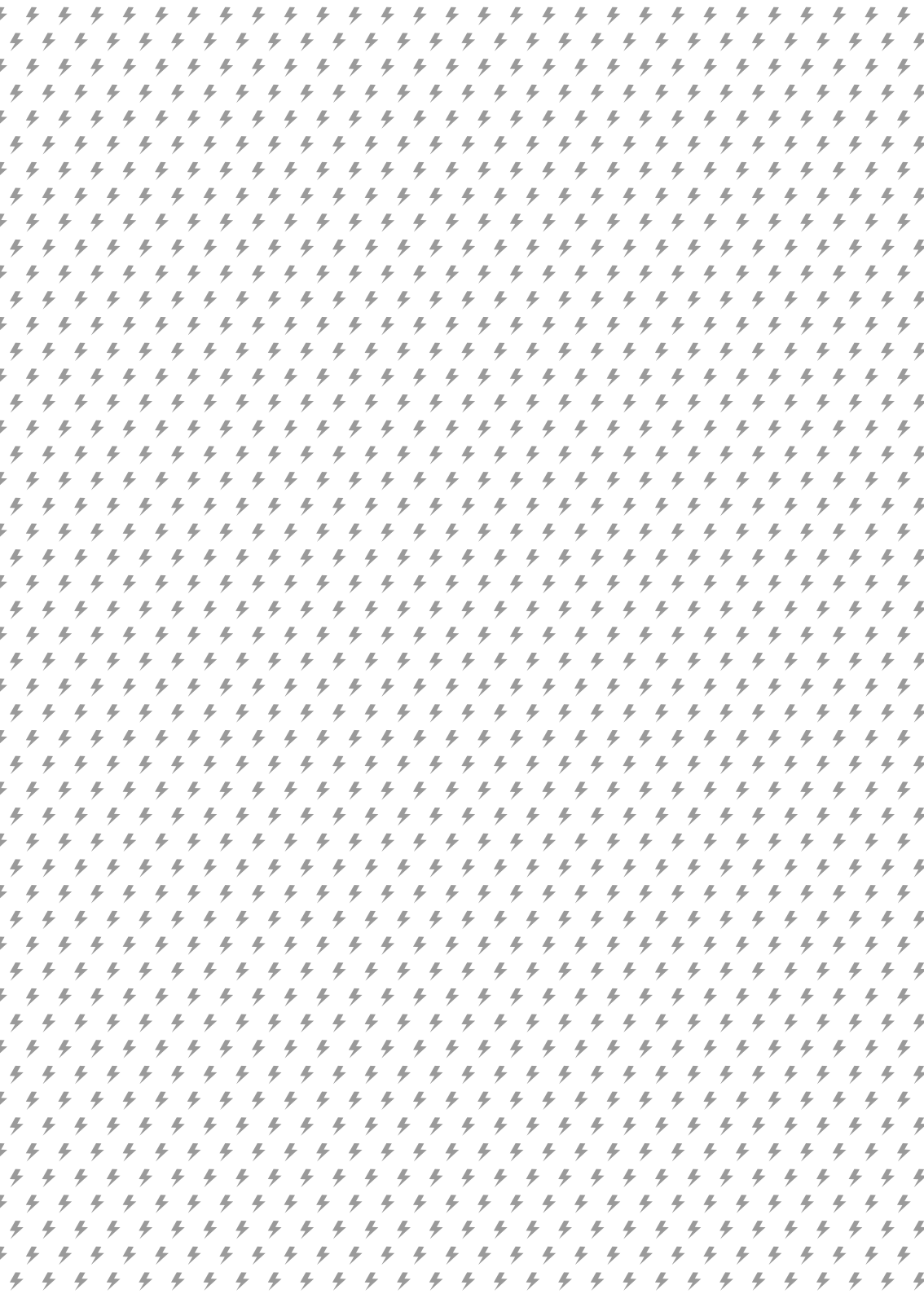
—Néstor Perlongher (*La prostitución masculina*, 1993)

Quedarse el máximo tiempo posible en esta postura insostenible
que internamente le ordena a uno estar en espera...
y no fiarse de ningún concepto prefabricado, predigerido.
Estar lo más lejos que se pueda del pensamiento cuajado en posturas,
en respuestas, en certezas, y no obstante pensar.

—Anne Dufourmantelle (*Elogio del riesgo*, 2019)

Todo orden, todo discurso, que se emparente con el capitalismo
deja de lado, amigos míos, lo que llamaremos
simplemente las cosas del amor.

—Jacques Lacan (*El saber del psicoanalista*, 1972)



Notas de la autora

1

“Puta, pero no tuya”. La consigna feminista de algún modo nombra la orientación inicial: el sujeto de este texto es la puta en su aspecto más inapropiable. Me gusta el “no”, me interesa la negación como forma de resistencia. Resistencia contra el patriarcado sería probablemente el modo más fiel de leer la consigna en su contexto (se trata de un “no” dirigido a los hombres), pero me gusta equivocar el sentido y leer ahí una resistencia contra los discursos que intentan apropiarse de la experiencia de la puta. Una resistencia contra los poderes dominantes, contra los saberes establecidos, contra las distintas formas de violencia, contra las buenas intenciones también.

Admito cierta obsesión por lo que resiste a ser absorbido del todo por la lógica del mercado. Lo que queda por fuera de los intentos de regulación, lo que escapa. Quizá por ese motivo lo que sigue lleva el signo de la imposibilidad, del registro del propio límite. Parto de ese límite para delinear cierta cartografía, siempre fragmentaria, sobre la cuestión de la prostitución. Un ensayo como un mapeo incompleto, arbitrario, caprichoso.

Un texto se engendra a partir de las lecturas que causan la interrogación, el pensamiento. A partir de las experiencias, de los encuentros contingentes que conducen a esas lecturas (psicoanálisis, feminismos y política como territorios que elijo hacer chocar, aún cuando no encajan). A partir del pensar con otros, también.

Todas esas voces están ahí, palpables. Los autores, los amigos, las putas. Con (y contra) esas voces se teje el texto.

2

La filósofa Alenka Zupančič — en *¿Por qué el psicoanálisis?* — toma una objeción muy corriente dentro y fuera del ámbito psicoanalítico, que podría formularse en estos términos: “¿por qué el analista no se ciñe a su campo?”. El psicoanálisis, sostiene Zupančič, no se trata solo de individuos y sus problemas más o menos íntimos, en tanto el sujeto se encuentra inscripto, desde el inicio, en el campo del Otro, y en ese sentido tiene una dimensión intrínsecamente social y crítica. Me gusta el modo en que la autora señala cómo el discurso analítico opera una resistencia a la versión posmoderna de la adaptación social y el conformismo, esa versión que avanza, paradójicamente, cultivando un elogio a la diferencia y la singularidad a condición de que esta se deje absorber por el mercado. Ceñirse a la práctica terapéutica, al “caso por caso”, no ocuparse de ciertas cuestiones que atañen a lo social es un imperativo que invita a los psicoanalistas a volverse “los garantes del sueño burgués”, tomando la fórmula que Jacques Lacan propone en su seminario sobre la ética. Si el psicoanálisis se limita al goce singular, al uno por uno, pierde todo filo crítico y subversivo, y termina complaciendo los poderes dominantes. Porque el psicoanálisis se ocupa del sujeto, del saber, de la verdad, del síntoma, del sexo, del cuerpo, del lazo social. Porque muy tempranamente Freud rechazó la posibilidad de establecer una frontera nítida entre psicología individual y psicología social. De esta intuición freudiana se nutren estas páginas.

3

Hay un presagio lacaniano que advierte que el discurso capitalista rechaza “las cosas del amor”. Valga la aclaración: cuando hablamos de *las cosas del amor*, no nos referimos a los ideales que se erigen en torno a las formas deseables de amar, no se trata del amor romántico y heterosexual. Se trata más bien de aquello opaco donde el sujeto anda un poco a tientas, un poco extranjero de sí, un poco extraviado. El amor ahí es caída, toca el cuerpo, lo agita, lo trastorna. El erotismo, los avatares del deseo, lo común: hablar de prostitución también implica bordear esas cosas que el capitalismo forcluye.

Lo que sigue explora las tensiones entre feminismos y capitalismo. Me gusta pensar al feminismo en su heterogeneidad, en plural, en tensión también. La imagen del movimiento me interesa porque aun cuando los feminismos forman parte de la constitución del sentido común de la época (el sentido común es fijeza, coagulación de significados), también se trata de una fuerza que no se aquieta, que ebulle desde adentro, que choca con fuerzas externas, que puja y desafía: corrientes que van redefiniendo sus luchas, sus antagonismos, sus demandas y sus interlocutores. Que delinean un “nosotros” siempre inestable, siempre en cuestión. Ahí radica su potencia.

Los feminismos apuntan a la igualdad y a la ampliación de derechos: partimos desde esa premisa, ese punto cero. Sin embargo, no hay un único modo de entender la igualdad, la libertad, la equidad, la justicia. Ahí la primera incomodidad, la primera tensión. Los feminismos (se) disputan cuál es el destino deseable. Y en esa disputa entra el cuerpo.

“Mi cuerpo, mi decisión” fue una de las consignas que se alzaron para exigir que el Estado reconozca el derecho al aborto legal, seguro y gratuito, se utiliza también como bandera para legitimar la mercantilización del cuerpo, incluso ha sido extrapolada de manera reciente a las manifestaciones contra el uso del tapabocas en medio de una pandemia. Elegir ser o no ser madre más allá de las determinaciones sociales y culturales que nos han impuesto la maternidad como único destino; elegir vender o rentar el cuerpo, el vientre, la concha; elegir poner en riesgo a otros; todo en nombre de una misma libertad: la libertad individual. El modo en que el cuerpo se pretende libre, propio, autónomo, desafectado, choca rápidamente con la experiencia. Porque la experiencia siempre es con los otros.

4

El cuerpo de la mujer ha sido, a lo largo de la historia, un territorio a conquistar, a dominar, a reducir, un misterio también, un enigma. Un continente oscuro, un campo de batalla. Y la prostitución es uno de los modos en los que el cuerpo de la mujer ingresa en el circuito del intercambio. Traficadas, más o menos coaccionadas por la fuerza o la necesidad, o afirmando su elección libre, las mujeres venden su cuerpo. Su cuerpo sexuado, su cuerpo reproductor.

¿Mujeres abyectas, víctimas o empoderadas? La prostitución divide aguas porque en torno a esta práctica se tejen imágenes y narrativas diversas, opuestas, intentos más o menos conscientes de esencializar la práctica, hegemonizar el sentido. Estas imágenes y narrativas no son ingenuas, no son meras discusiones teóricas tampoco: son herramientas que buscan intervenir en el terreno político.

A partir de los años 60 corroboramos cómo el capitalismo neoliberal hizo del sexo un producto y un dispositivo de poder al decir

de Foucault. El cuerpo, pero fundamentalmente el cuerpo de las mujeres (y los hombres) más pobres, ha devenido fuente de goce a usufructuar. Anne-Emmanuelle Berger, feminista proprostitución, en su libro *El gran teatro del género* se pregunta si no ha quedado obsoleta la vieja distinción humanista entre objetos alienables y objetos inalienables en el reino del “individuo propietario”. Hago propia esa interrogación.

Freud afirmó que la fuerza del marxismo estriba en la perspicaz demostración del influjo que las circunstancias económicas ejercen sobre las disposiciones intelectuales, éticas y artísticas del hombre. Pero, agrega, no se puede admitir que los motivos económicos sean los únicos que determinan la conducta de los hombres en la sociedad. No abstraer al sujeto de las condiciones materiales que determinan su realización no implica abolir su capacidad electiva, aquello insondable y opaco que constituye su margen de libertad. El psicoanálisis se opone a la lógica capitalista, dice el escritor y psicoanalista Jorge Alemán, en tanto afirma que hay algo en el sujeto que se resiste a ingresar al circuito del capital. Y aún más, hay algo propio de lo femenino que resulta incolonizable, que resiste a cualquier tipo de nominación, algo que incomoda por no acomodarse del todo.

5

Prostitución o trabajo sexual: ya el modo de nombrar la práctica parece implicar la asunción de una postura a favor o en contra de la comercialización del cuerpo. Usar ambos términos en este recorrido es una decisión. Prefiero situarme en el debate suspendiendo las certezas, rechazando esa conminación a responder en los términos en los que la discusión se plantea. Un esfuerzo de pensamiento que discurra por fuera de los binarismos, pero también por fuera

del puro relativismo: parto de mis incertezas, pero no pretendo negar ciertas intuiciones que atraviesan el texto, las insistencias, los posicionamientos quizás inevitables. No es mi intención engendrar un texto aséptico, objetivo. Sí dibujar un recorrido posible, situado, pero fundamentalmente abierto. Tensar los interrogantes, desplegarlos, pensar las posiciones binarias para complejizarlas, para desnudar asimismo las ficciones que ahí se sostienen. “Asumir la distorsión, asimilarla y devolverla multiplicadamente”, cantaba el poeta Leónidas Lamborghini.

Punto cero

Nuestras clases dominantes han procurado siempre
que los trabajadores no tengan historia.

—Rodolfo Walsh (“Cordobazo”, periódico de la CGT)

La historia es una verdad que tiene como propiedad que el sujeto
que la asume depende de ella en su constitución misma de sujeto,
y esta historia depende también del sujeto mismo, pues él la piensa
y la repiensa a su manera.

—Jacques Lacan (Seminario sobre “El hombre de los lobos”, 1952)

Si afirmamos que la práctica que establece el intercambio de sexo por bienes materiales parece haber atravesado la relación entre hombres y mujeres desde tiempos remotos, abstraerla de las condiciones específicas que asume el capitalismo actual puede llevarnos a repetir ese lugar común que, en su pretensión por naturalizar la práctica, reza que se trata de “la profesión más vieja del mundo” —o su variante victimizante que afirma que asistimos a la forma de esclavitud más antigua del mundo— sin poder situar el modo en que la prostitución mutó, se reforzó y creció exponencialmente al punto de requerir del tráfico de mujeres para saciar la enorme demanda. Por otro lado, si estos intercambios mercantiles son, efectivamente, más antiguos que el sistema de producción y acumulación que llamamos capitalismo,

Anne-Emmanuelle Berger se pregunta por qué sostenemos que determinada defensa feminista de la prostitución implica una forma de adscripción al orden económico y cultural capitalista. La respuesta que pretendo trazar se enlaza con una intuición: si una institución persiste a lo largo del tiempo es porque se ha redefinido, es porque hoy es funcional.

Así como me opongo a la esencialización de la mujer, del hombre, en fin, de las posiciones sexuadas, también me interesa interpelar los intentos de esencializar las instituciones y las prácticas como si estas fueran entes abstractos e inmodificables. Porque esos intentos efectúan una naturalización que borra las dialécticas, las condiciones materiales; lima las aristas, las contradicciones, y así, al decir de Roland Barthes, deviene habla despolitizada. En *Mitologías*, el autor afirma —a propósito del mito, pero valga la extrapolación— que hay cierto hablar de las cosas que “las purifica, las vuelve inocentes, las funda como naturaleza y eternidad”. Cuando todo se torna tan evidente no hay explicación, hay comprobación: se funda una claridad feliz, y nos quedamos tranquilos. Opera ahí una economía que suprime la complejidad de los actos humanos, “les otorga la simplicidad de las esencias, suprime la dialéctica, (...) organiza un mundo sin contradicciones”. El lenguaje político, en cambio, no estará desligado de las condiciones históricas, de la praxis humana. Entonces, muchas veces basta con introducir un gesto interrogante para devolverle lo humano — lo político — a las cosas.

Ernesto Laclau insistía en subrayar el hecho de que las instituciones son cristalizaciones de las relaciones de poder, y están, por ende, en constante mutación. Cuando hablo de instituciones, en este contexto, me refiero al patriarcado, me refiero al matrimonio, me refiero a la prostitución —que son, también, formas del lazo social—. Apunto entonces a la necesidad de ubicar los distintos

sentidos que confluyen en torno a la prostitución, dado que estos sentidos varían de acuerdo con cada momento histórico. Porque situar históricamente una práctica sirve también para pensar cómo esta se imbrica en los discursos de la época.



No obstante, hay una tensión, una dificultad que el legado freudiano nos obliga a introducir contra las corrientes historicistas que olvidan o niegan eso ahistórico que resiste a las mutaciones de la época, a los dispositivos de control. El psicoanalista y ensayista Jorge Jinkis se refiere al modo en que la sexualidad humana se estructura en el sujeto parlante, a lo que le hace la sexualidad a un cuerpo que habla, lo que le hace la lengua a un cuerpo sexuado: ahí, afirma, un poco a contramano de los argumentos enfáticos de quienes subrayan la historicidad de la sexualidad (aspecto que no pretendemos negar, vale decir), se trata de situar ciertas invariantes estructurales —a saber, el sexo, la muerte, el atravesamiento de la lengua, en fin, la división— que, hasta nuevo aviso, hacen de límite a un historicismo radical.

Ubicar entonces la necesidad de indagar en la historia, de considerar la enorme diversidad de modos de organizar el tiempo, el trabajo, la repartición de los roles sexuales, las transformaciones en lo que llamamos “costumbres” implica atender a que todas esas mutaciones que constituyen la subjetividad de una época son efectuadas por —y recaen sobre— *la misma* especie parlante, sexuada y mortal. Aun cuando cada tiempo y cada cultura supone diversos modos de tratar y colonizar sus condiciones estructurales u ontológicas.

Me gusta el modo en que Gramsci concibe la historia: el autor se aleja de posiciones mecanicistas, fatalistas —y sus efectos pasivizantes para el sujeto—, pero tampoco recae en el cinismo lúcido

del relativismo historicista. Historia, pensamiento y praxis se anudan, forman un bloque. Comparto la intuición gramsciana que afirma que, dado que no hay garantías —a saber, en la medida en que no podemos regirnos por leyes abstractas e inmutables—, el único entusiasmo justificable es el acompañado por una voluntad y laboriosidad inteligentes, una riqueza inventiva de iniciativas concretas que modifiquen la realidad existente.

Mencionar estas tensiones, citar ciertos autores, afirmar orientaciones es quizás la forma que encuentro para no ausentarme del modo de armar la historia, del modo de presentar la problemática, del modo de interrogar los discursos que se despliegan en torno a esta relación tan compleja entre el cuerpo sexuado y reproductor de la mujer y el mercado en su forma descarnadamente expansiva.



Entonces, la prostitución se presenta como un fenómeno que parece habernos acompañado desde siempre, y sin embargo basta rastrear sus huellas para advertir que se trata de una institución que ha sufrido enormes transformaciones.

Al igual que el matrimonio y la maternidad, la prostitución dejó de ser un destino. Hace rato abogamos por la desnaturalización de los destinos que otrora estaban asignados a las mujeres. En este sentido, dejar de naturalizar ciertos roles no es sin historizar las luchas y los sentidos que ahí convergen. No es sin estar advertidos, a su vez, sobre la posibilidad concreta y siempre inminente de operar nuevas cristalizaciones de sentidos. Es el riesgo del pensamiento.

Una historia de la prostitución escrita desde nuestro continente no debería soslayar las derivas de la conquista y las prácticas colonialistas que van determinando con mecanismos más o menos sutiles cuáles son los cuerpos que importan. La antropóloga y militante

feminista Mayra Lucio subraya en su texto *El racismo en el feminismo* que la expresión “trata de blancas” revela la alarma racista que veía con malos ojos que los cuerpos de las mujeres blancas fueran a parar al sistema prostituyente: había cuerpos cuyo destino no excluía en absoluto la posibilidad de su explotación sexual: “el problema era más la equiparación a cuerpos negros, culturalmente espurios y devaluados, que la práctica patriarcal en sí misma”. En *La prostitución en el incario*, el historiador Juan José Vega señala que en el Imperio incaico las prácticas sexuales abiertas no suponían pecado, no existía el concepto de virginidad y “tampoco se requería de prostitutas en los palacios, donde menudeaban las favoritas y ciertas *acllas* [mujeres ‘escogidas’ para servir al Inca] estaban para favorecer la poligamia señorial”. El sexo comienza a monetizarse a partir de la invasión española debido a la violencia y la miseria que se extendieron como herramientas de dominación.



El destino de la prostituta no era necesariamente peor que el de la esposa. Hubo un tiempo en el que su función sexual estaba ligada a lo sagrado: en ese entonces, la puta era venerada. Es interesante el modo en que lo plantea George Bataille en su ensayo *El erotismo*, ubicando las diferencias existentes entre la prostitución religiosa y lo que designa la “baja prostitución”. Concibe a la primera vinculada a lo ritual y complementaria del matrimonio, hallándose integrada a un sistema simbólico, donde el valor económico de los “dones” recibidos es íntegramente secundario. En cambio, la prostitución moderna surge de la miseria, y al decir de Bataille, esto “falsea el juego”: aquí el valor simbólico atribuido a estas prostitutas será únicamente el de la exclusión.

Las prostitutas de clase alta en la Grecia Antigua —las llamadas *hetarias*—, por ejemplo, podían acceder al espacio social: mientras las esposas eran fuertemente oprimidas, encontrándose limitadas al espacio doméstico, las *hetarias* eran libres y educadas, disponían de sus bienes, podían viajar. Efectivamente, había mujeres que se hacían prostitutas para huir de esa otra institución opresiva, el matrimonio, o del rol de criadas.

Porque matrimonio/prostitución/servicio doméstico son los tres trabajos/ocupaciones que han estado abiertos a las mujeres como resultado de la división sexual del trabajo. Si la suerte de prostitutas y mujeres casadas podía ser muy semejante o muy diferente, ambos destinos dependían de la relación que esas mujeres fueran capaces de establecer con los hombres con los que se relacionaban. La suerte de las criadas probablemente haya sido la peor de las tres, y aún hoy muchas mujeres siguen enfrentándose a la opción entre la prostitución y el trabajo doméstico y resolviéndose por la primera.



En *Memorial de los infiernos*, las crónicas de Gray sobre la prostituta portuaria Ruth Mary Kelly —texto bellissimo y crudo que no por autobiográfico deja de ser indispensable para mapear las violencias, las marginaciones y, también, los beneficios que el trabajo sexual implica para algunas mujeres—, hay un fragmento que ilustra bien las prácticamente nulas posibilidades que algunas mujeres tenían dentro del mercado laboral. Ruth relata que en el año 1964 conoció a unas misioneras seculares francesas que se ocupaban de ayudar a las prostitutas, “de ayudarlas moral y materialmente”, aclara. Cuenta que estas misioneras en ocasiones le conseguían trabajo a alguna de las mujeres que se encontraban en situación de

prostitución “¡Pero qué trabajo! Casi siempre como sirvientas en casas de familias. Para algunas, era como volver al punto de partida, como sentirse atada aún más a una noria de la cual habían querido escapar mediante la prostitución”. Ruth, que nunca dejó de señalar las formas de desprecio que recibió ejerciendo la prostitución, que en reiteradas ocasiones intentaba salir del puerto para intentar ganarse la vida de otra forma, mediante “oficios honrados” (son sus términos), sabía muy bien —y lo expresaba mejor— que el destino de las empleadas domésticas estaba signado por la asimetría y la marginación, que los “patrones”, de una manera u otra, “siempre le hacen ver que ella es de condición inferior, que pertenece a una clase social que está por debajo de la de ellos”. No me interesa juzgar si un trabajo es o no honrado, si un trabajo dignifica más que otro (¿quién podría sentenciar tal cosa por fuera de una lectura moralizante e idealizada de las relaciones de producción?), se trata más bien de señalar que hay espacios de movimiento muy acotados para algunas mujeres, y que en esos casos hablar de libertad implica desentenderse del estrechísimo margen de elección con el que ellas se chocan en el mercado laboral.



Cuando la prostitución occidental deja de estar vinculada a lo sagrado, comienza el debate en torno a qué se debe hacer con ella: si reglamentarla o prohibirla; comienza a operar también el estigma. Hay cierto consenso en torno a que el estigma se funda con el objetivo de separar a las prostitutas de las mujeres “respectables”. Pero también es cierto que el estigma sirve para separar a las mujeres ricas de las mujeres pobres; las blancas de las racializadas, sirve para operar una división de clases entre las putas y aquellas mujeres cuyos privilegios las mantenían distantes de

ciertas opresiones económicas y sexuales. Creo que esa continúa siendo la operatoria del estigma. En cualquier caso, es interesante cómo fue mutando la concepción que los feminismos comparten en torno a la prostitución como forma de opresión. Si en el siglo XIX se establece una analogía crítica entre la prostitución y el matrimonio, que señala a ambas instituciones como fenómenos mercantiles, contratos sexuales que nada tienen que ver con el deseo y que parten de una disimetría entre los sexos —la mujer no tiene demasiadas opciones—, Geneviève Fraisse advierte que en el siglo XX la carga negativa de la comparación se invierte: la conquista de la independencia económica de las mujeres marca un cambio de perspectiva. La autora observa que “si hay comparación entre matrimonio y prostitución, ella se hará de manera positiva, y ya no crítica: por una parte, el matrimonio como contrato o asociación entre iguales, hombre o mujer; por el otro, la prostitución como servicio remunerado, pago de un acto profesional”. Hay una novedad entonces, que sintoniza bien con el espíritu de nuestros tiempos: se parte de un yo autónomo, voluntario y transparente para sí. Las mujeres ya no son simples mercancías, ahora son ellas quienes administran su “capital erótico” o reproductivo: “es inútil criticar al mercado, ya que son las mujeres quienes se apropiaron del lugar del vendedor”.



En toda la historia encontraremos ejemplos de regulación de la prostitución, así como también de su prohibición; en ambos casos, el objeto de castigo o de la regulación —entendida como control en tanto limita la autonomía o determina un estado de tutela— es la mujer. Pero los reglamentos nunca han conseguido su objetivo, porque resulta que la prostitución siempre se escapa por los bordes de la legalidad.

El prohibicionismo comienza vinculado a la moral religiosa; solo a partir del siglo XIX surgen opciones antiprostitución vinculadas al socialismo y al feminismo. El debate público sobre la cuestión de la prostitución tiene una larga historia, no obstante, las explicaciones siempre ubicaron la causa en cuestiones individuales —de la patologización a la criminalización—, y no como un problema estructural, atravesado por las problemáticas de clase, raza y género. Ese salto lo dieron las feministas de la primera ola: las mujeres en situación de prostitución eran pensadas como víctimas, sí, pero no solo víctimas sexuales, sino víctimas de la falta de educación, de la falta de oportunidades sociales y laborales y víctimas sobre todo del doble estándar moral que se aplica a hombres y mujeres. Doble estándar que muchas veces parte de las mismas mujeres y que se aplica, paradójicamente, entre las propias mujeres, en función de otros atravesamientos. Comienzan entonces a cuestionarse los roles sexuales y sociales.



En el año 1983, precisamente en Buenos Aires, hay una discusión interesante, exhumada recientemente por el sitio Moléculas Malucas, entre el poeta y referente del frente de Liberación Homosexual Néstor Perlongher y la militante feminista María Elena Oddone. En el marco de una conversación sobre distintas aristas del feminismo surge la cuestión de la prostitución. El tono amigable entre ambos se enturbia, pero lo que ahí tiene lugar ilustra algunas cuestiones que este escrito intentará repensar.

Oddone, enfática en su crítica a la prostitución, afirmaba que el feminismo aboga por el placer de la mujer, y que la prostitución está más cerca de la esclavitud que del placer: el que paga tiene derechos, la prostituta debe obedecer. Hay una obligación a ceder

a las exigencias del cliente que se asume porque hay que ganarse la vida, y la prostitución como modo de ganarse la vida es denigrante. Perlongher matiza, introduce un signo de pregunta: ¿estás segura de que las mujeres ahí no gozan? ¿no es acaso la prostitución una forma de fugarse del orden establecido? Estás idealizando, le responde Oddone. Puede ser, responde el poeta. Pero la discusión continúa. Perlongher reconoce temerle un poco a las utopías demasiado exigentes, “a las utopías que marcan un camino demasiado recto, hacia un futuro luminoso”. A las putas hay que sacarles a la cana y a los cashos de encima, para empezar a hablar, dice. Oddone arremete, no admite que el horizonte que se plantee sea uno en el que las dejan trabajar en paz para, entonces, seguir siendo prostitutas. El problema es de ellas, responde ferviente Perlongher; el problema es social, sacude Oddone, y despliega cuestiones relativas a la opresión, a la alienación. El poeta reflexiona subrayando que el feminismo, en general, tiene un contenido liberador —“sí, tiene que tenerlo, sino no hay feminismo” acuerda Oddone— pero ubica un conflicto: “cuando a ese contenido liberador se agrega una especie de ley áurea que indica para qué lugar tenemos que ir. Donde yo ahí ya me siento... eh... me da miedo, un poquito, de repente, porque me parece que se puede llegar a constituir como una especie de ‘territorio del bien’ en contraposición a un mal”. Oddone, tras un breve silencio, sentencia: “vos le tenés miedo a coartar la libertad. A destruir un modelo para imponer otro”. Perlongher habla de la libertad, Oddone interroga acerca de los límites de la libertad individual y admite que el feminismo debe limitarse a señalar los males que acarrea determinada situación y que, luego, cada sujeto elige. En ese punto, arriban a un inestable acuerdo.

Este diálogo franco entre dos militantes por los derechos de las minorías, los oprimidos, las disidencias, ilumina las preguntas que allá por los años 70 y 80 empezaban a despuntar en los ámbitos

feministas, bastante reticentes en aquel entonces a incorporar a las putas como sujetas políticas. Son las preguntas que quienes abordamos desde distintas posiciones la cuestión de la prostitución y el alquiler de vientres como formas descarnadas de operar el capitalismo sobre el cuerpo de la mujer nos hacemos cada vez.

“El” feminismo no podría no estar atravesado por el antagonismo inherente a lo social y que nos obliga al plural; por esa división incurable que intuyó lúcidamente Maquiavelo y que ciertas corrientes racionalistas aún pretenden superar apelando al consenso. Este texto no adhiere a la ilusión del consenso (entiéndase, no se trata de negar la posibilidad de ciertos consensos, sino de ubicar la insistencia de esas zonas de tensión), más bien celebra el conflicto —otro nombre de lo político—.



El debate sobre la prostitución femenina nos llega un poco reducido, un poco predigerido, bastante candente; nos presentan dos visiones opuestas, en apariencia irreconciliables, que barren con los matices que implica la prostitución, ese fenómeno tan inabarcable.

Siguiendo a algunos autores feministas (Gimeno, Chuang, Fitzgerald) usaré los términos “antiprostitución” y “proprostitución” para referirme a las distintas corrientes que disputan sentidos en torno a la práctica. Tomo la oposición en términos binarios aún cuando no creo que sea un juego de oposiciones tan simple, pero me sirve a los fines de situar un conflicto.

Brevemente, las corrientes antiprostitución afirman que la prostitución atañe a la desigualdad de género y refuerza el modelo patriarcal; se resiste a la mercantilización del cuerpo y sostiene que la sexualidad y el deseo de las mujeres no tienen lugar en la relación prostituta-cliente. Plantean entonces la dificultad de hablar

de una elección en sentido estricto, y la necesidad de abolir la cultura prostituyente que legitima al sexo como mercancía a la vez que inscribe una relación asimétrica de poder.

En la vereda opuesta, las argumentaciones de las feministas proprostitución se presentan más acordes a la subjetividad actual: defienden la posibilidad de que el cuerpo devenga una mercancía —propiedad, capital— bajo la consigna “mi cuerpo es mío”, y ubican la necesidad de desacralizar el sexo despojándolo de sus significados culturales y simbólicos. Afirman la libre elección del trabajo sexual y en muchos casos reivindican la regulación de la práctica. El trabajo sexual es equiparado con otras ocupaciones, subrayando que lo que pesa es, principalmente, el estigma que recae sobre “la puta”. De ahí, la necesidad de desestigmatizar la prostitución. Algunos discursos avanzan hacia una normalización del trabajo sexual, otros rozan su romantización. Afirman que hay dialéctica entre puta y “cliente”, hay acuerdo, negociación. Dicen, el poder va y viene.

Si bien ambas corrientes afirman que “hay que escuchar a las putas”, finalmente nos entregan visiones cerradas que excluyen aquellas voces que podrían conmover sus posiciones tan rígidamente construidas.



La controversia se sostiene hoy en el mundo entero, por momentos con una virulencia inédita: abolición del sistema prostituyente o reconocimiento del trabajo sexual como trabajo es la línea que divide al feminismo. Quizás lo más interesante de esta controversia sea el hecho de que ya no se trata de meras discusiones teóricas: hoy son muchas las putas que toman la palabra, discuten,

disputan, y ahí las posiciones dogmáticas se revelan como reducciones de un asunto bastante más intrincado.

Muchas intervienen en la escena pública. Otras, en los márgenes del ruido de los debates que transmiten los medios de comunicación masiva y se reproducen en las redes sociales, están en la calle, en los privados, en la web, en los prostíbulos que —desapercibidos o tolerados— aún resisten al margen de la ley. Algunas se posicionan estableciendo las condiciones de su actividad, otras plegándose a lo que los fiolos determinan. Todas lidiando con las dificultades que implica ese contrato tan singular que ata a ese uso del cuerpo: ¿Todas consienten? ¿Todas eligen? ¿Qué tan libre es esa elección? ¿Todas quieren lo mismo?

Aún cuando la discusión dentro y fuera del feminismo se plantee en términos absolutos —a favor o en contra— basta suspender las certezas, salir de la trinchera, para advertir que esas preguntas permanecen no solo irresueltas, más bien poco visitadas.

Imágenes, narrativas

qué extraño es
todo este dinero
esas manos de niñas puestas allí así
realmente todos estos olores
los vientres pequeños, los grandes, los músculos
de los clientes
tantas dolencias a la altura del sexo
qué de todo este dinero, ¿cuánto? ¿Tanto?
qué extraño es
—Nicole Brossard (“Es extraño”, Festival Filba, 2011)

El libre uso de lo propio es lo más difícil.
—Friedrich Hölderlin (*Ensayos*, 1976)

Los feminismos como fuerza política se ocuparon de abrir el debate sobre la prostitución en su vínculo con la igualdad y la libertad a partir del siglo XIX, y es lógico que así fuera, en tanto la prostitución es una institución definida por el género. Y con esta afirmación no pretendo negar la existencia de la prostitución masculina, sino que abordar este fenómeno implicaría un muy otro trabajo (con otras implicancias teóricas) que no es mi objetivo emprender en este ensayo. A partir de las pioneras investigaciones de Néstor Perlongher en torno a la prostitución masculina en estas latitudes,

podemos ubicar que las problemáticas que atraviesan una y otra práctica son muy diferentes. Aún cuando los varones que habitan el mercado del sexo conviven en relación de contigüidad con otras marginalidades, y en muchos casos atravesados por una vulnerabilidad económica que los sitúa en franca asimetría respecto a los potenciales “clientes”, a Perlongher le interesa deshacer la asociación corriente entre prostitución masculina y otras formas de esa práctica. Cito: “La prostitución viril —*mucho menos institucionalizada que la femenina*— parece carecer de los aires de fatalidad irreversible que impregnan míticamente la condición de prostituta. No solo suelen los muchachos encarar su práctica como provisoria, sino que también descargan sobre sus *partenaires* homosexuales el peso social del estigma (...) a la habitual ausencia de proxenetas entre los chicos de la calle, se suma otra desemejanza, más estructural, con la prostitución femenina, que guarda relación con el diferente estatus atribuido a ‘machos’ y ‘hembras’. Si la ‘explotación’ de la mujer venal es socialmente validada, en la prostitución de los muchachos la superioridad económica del pagador puede ser, hasta cierto punto, compensada por la exaltación de la masculinidad del prostituto, en detrimento de la inferiorización del cliente *maricón*”.

El poeta y antropólogo localiza muy lúcidamente algunos rasgos clave que distancian una y otra forma de la prostitución, para dedicarse a observar y analizar ese negocio del deseo, aquel que hasta ese entonces —promediando la década del 80— no estaba institucionalizado, ni cargaba con esa idea de “fatal destino” que recae sobre la puta, ni incluía tráfico, fiolos, estigma. Desemejanzas estructurales, siguiendo al autor, que continúan determinando modos diversos de vincularse con la práctica, así como la imposibilidad de pensar prostitución masculina y prostitución femenina con los mismos términos.



“Las putas son como la roña que metemos bajo el felpudo”, declaró en una entrevista Anahí Berneri, cineasta argentina que retrató en *Alanis* (2017), tres días en la vida de una mujer atravesada por la maternidad y el trabajo sexual, encarnada por Sofía Gala. Sin embargo, ese negocio del deseo se cuela en nuestra cotidianidad, es parte del paisaje urbano. Las putas están ahí, las vemos en Constitución, en los bosques, fuera del telo y dentro del bulo, en la web y en el diario. No solo convivimos con las putas, también hablamos sobre las putas, con ellas, contra ellas.

La opinión pública es esa forma de contrapoder no institucionalizado que es tanto más eficaz cuanto menos político se muestre. Según la escritora Eva Illouz, “es el proceso por el cual se forman ideas referentes a asuntos públicos y políticos, a través de mecanismos interpersonales (...) o a través de opiniones que tienen más autoridad, o están más institucionalizadas o son más públicas y están más mercancificadas que otras”. La masividad de algunas voces no necesariamente se sostiene en su conocimiento sobre el asunto a tratar, su mercancificación habla del consumo que se genera en torno a lo que dicen, ese consumo se traduce en la diseminación de un sentido que se va solidificando en torno a algunos temas.

Vuelvo, así, a esos sentidos que se van enlazando a la figura de la puta: lo que llega a los medios de comunicación, lo que se replica en las redes sociales, lo que se discute en los círculos académicos, en las asambleas feministas. Qué representaciones prevalecen, qué voces “autorizadas” despuntan, qué dicen.

A inicios de febrero de 2020, la cantante argentina Jimena Barón volvía a poner el debate en escena al publicitar el lanzamiento de “Putas” a través de los clásicos papelitos que vemos a diario en la vía pública, aquellos que nos entregan a una ilimitada oferta de

“lolitas”, “nuevitas”, “paraguayitas” y un amplio abanico de posibilidades para satisfacer cada fantasía. Nuevamente, el debate se polarizó, reposando en lo empoderante de la prostitución versus lo opresivo de la institución. La romantización de la actividad fue señalada por quienes vieron en la banalización de la temática un mensaje peligroso para las miles de jóvenes que siguen a la cantante. Porque, como señala el crítico literario Jorge Panesi, la cultura del consumo consume, además de objetos, las interpretaciones sobre el acto de consumir objetos.

La “heroización” de la imagen de la puta, la idea de que esta desobedece los mandatos del género, se encuentra en el imaginario social, en la literatura, en las producciones de Netflix. La “mujer pública” que transgrede los imperativos que la conminan a la domesticidad, a ser una buena madre, una buena esposa, la que puede coger sin involucrar el afecto, sin verse afectada. “Circula por las calles, siempre por las noches, como un hombre. Circula también, potencialmente, entre las esferas sociales”, describe Anne-Emmanuelle Berger en su libro *El gran teatro del género*. Esa lectura nos recuerda que en las crónicas modernas, entre los hijos del pueblo, solo las prostitutas podían escapar del “mercado engañosos” del matrimonio y acceder a las altas esferas socioeconómicas.

Nana, personaje que delinea la novela homónima de Émile Zola, es un ejemplo de la puta que accede a un nivel de vida digno de una condesa. Insisto, es la imagen de la puta, no es la realidad de las prostitutas, no son las putas “reales”. Es el mito que se construye en torno a la puta, esencializándola. Su heroización o romantización son un modo de contar la prostitución, una narrativa posible. Pero no la única, por cierto. Así, cada narrativa construye una imagen (la víctima pasiva, la puta empoderada) y cada imagen responde a una forma de esencialización.

Volviendo a Barón, finalmente, el contenido de la canción “Putas” no abordaba ni tangencialmente el trabajo sexual, sino que delinea a una mujer que disfruta de su sexualidad, una mujer “generosa”, deseante y deseable. Pero más allá de que la acción de la actriz-cantante poco tuvo de político y mucho de *marketing*, más acá de la necesidad de determinar si los volantes publicitan víctimas explotadas o trabajadoras autónomas, es interesante pensar el modo en que la razón neoliberal nos entrega la ilusión de que todo es posible (de ser comprado); cualquier deseo individual se constituye como un derecho al que se puede acceder a través del dinero.



Hace unos años tuvo lugar un debate televisivo entre Georgina Orellano y Diana Sacayán, referentes, cada una de ellas, de posiciones que chocan, antagónicas. En un momento determinado, Diana expone su experiencia: “yo viví quince años en prostitución, y la prostitución ha dejado marcas imborrables en mi cuerpo”. Orellano responde que esa es su historia, que no es la historia de las seis mil trabajadoras que en ese entonces estaban nucleadas en AMMAR — Asociación de Mujeres Meretrices de Argentina—, espacio donde ella ejerce la secretaría general. En ese decir, parecía indicarle a Sacayán que no se puede impulsar una política (antiprostitución, en este caso) a partir de la experiencia sufriente de algunas. Hoy, es Orellano la que expone sus días como puta en su cuenta de Instagram y en cada exposición pública que se le presenta. ¿Qué hay ahí de objetable? En uno y otro caso, tanto las marcas del padecimiento como la cotidianeidad de un trabajo afirmado como tal son experiencias subjetivas pero al mismo tiempo compartidas con otras. “Lo personal es político”, la consigna que fundó Kate Millet,

se reactualiza en lo urgente y en lo conflictivo, en lo disputable, pero también en lo que queda en los márgenes.

Porque la complejidad primera se sitúa en las distintas singularidades que encontramos cuando hablamos de prostitución. En todos los casos, la diferencia de clase determina las condiciones en las que la prostitución se ejerce. Hay las prostitutas de clase media o alta que pueden elegir determinadas condiciones en la práctica, tales como a los clientes, los horarios, las tarifas, y que eligen el trabajo sexual como medio para aumentar su nivel de consumo o para mejorar su estatus social.

La imagen de una prostituta libre y feliz, o en todo caso eligiendo hacer algo que le gusta a cambio de dinero, *a priori* nos exime de toda culpa. Pero esta imagen no suele coincidir con la gran mayoría de las mujeres y travestis que habitan los “privados”, los prostíbulos, la ruta o la vía pública. La violencia, la pobreza, la migración y la falta de oportunidades insisten en los discursos de una amplia gama de mujeres que, no obstante, tampoco se acomodan tan fácilmente al estereotipo que las fija en el lugar de víctimas. Aún cuando parte de las mejores intenciones, la victimización de “la puta” a veces nos recuerda que “la ilusión de poder no deja de estar presente incluso bajo formas humanitarias, progresistas, políticamente correctas, allí donde se cree comprender al otro, donde desde un saber determinado se piensa que se le ha podido ‘sacar la ficha’”, como expresa el psicoanalista Marcelo Barros en *La condición femenina*.



Quiero detenerme entonces en estas imágenes que se tejen en torno a la figura de la puta. La primera pondera la autonomía, el empoderamiento; se apropia de eslóganes atractivos, que postulan la

propiedad del cuerpo, que contraponen a la puta con la yuta —¿cómo no vamos a adherir a esta consigna?—. Pero cabe preguntarse de qué puta se habla, qué concepción de cuerpo subyace ahí.

Leemos en medios de comunicación testimonios en primera persona que realzan el placer, la posibilidad de “ser tu propia jefa”: discursos que nos recuerdan la imagen del empresario de sí, discursos que me llevan a esa “amistad peligrosa” que Nancy Fraser ubica entre el movimiento feminista y el neoliberalismo, tan alejada de lo que alguna vez fue una visión radical del mundo. Fraser denuncia el feminismo liberal, que promueve el ascenso individual de algunas a través de un discurso mercantilista, elitista e individualista, que no tiene sensibilidad de clase ni de raza, que finalmente no cuestiona los obstáculos socioeconómicos que hacen que ese empoderamiento sea imposible para las grandes mayorías. Quizás este planteo, al que adhiero, esconda un prejuicio, un ideal: ¿El feminismo *debe* sostener una visión radical del mundo? ¿Cuál es el horizonte deseable, para quién?



Los modos de pensar la autonomía y la libertad están íntimamente ligados a la tensión entre lo público y lo privado. En esa tensión se juega la cuestión del cuerpo. Dentro y fuera de los feminismos, hay quienes complejizan la relación con el cuerpo, lo que se puede consentir que otros hagan con nuestros cuerpos. Con Judith Butler, podemos pensar que el cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública: mi cuerpo es y no es mío. ¿Se puede pensar la “autonomía” negando las condiciones sociales de mi cuerpo?

La anatomía, afirmó Freud, es el destino. En una época que aún en su porfía por “superar” a Freud se revela prefreudiana, esa sentencia ha sido leída en clave falocéntrica y misógina, desconociendo

la potencia ahí implicada. Todos estamos habitando un cuerpo que en algún punto nos es ajeno. Porque mi cuerpo deja de ser mío cuando se muestra anárquico —en el insomnio, en el orgasmo—. Mi cuerpo es mío pero exijo que el Estado regule lo que puedo hacer con mi cuerpo, lo que otros no pueden hacer con mi cuerpo, y en ese punto es un cuerpo político, colectivo. Mi cuerpo no me gusta, me incomoda, me interroga. Pero de ese cuerpo impropio tengo que hacerme responsable. Responder ahí, con un arreglo, una invención, una subversión incluso. Porque si la anatomía es el destino, también es cierto que nadie sabe lo que puede un cuerpo.

La propiedad del cuerpo es una ficción necesaria que no obstante no deja de revelar sus límites. Athena Athanasiou, en un potente diálogo con Butler, documentado en el libro *Desposesión: lo performativo en lo político*, dice que, si bien solemos reclamar nuestros cuerpos como propios, debemos no obstante reconocer que no podemos nunca tenerlos (del todo). Porque nuestros cuerpos están más allá de sí mismos. Es a través de ellos que estamos implicados en intensos procesos sociales de interdependencia y relación, que estamos expuestos a los otros y “desarmados por las normas que regulan el deseo, la alianza sexual, las condiciones de parentesco y las condiciones de humanidad”. El término “desposesión” alude al modo en que somos susceptibles de ser afectados por otros, a la capacidad de afectar a otros, al modo en que repercuten en el cuerpo las normas, las prohibiciones, los mandatos, los discursos del sentido común que a través de las redes sociales nos prescriben los buenos modos de vivir, la culpa, la vergüenza, el deseo, la pobreza, las violencias. Nuestros cuerpos nunca están enteramente bajo nuestro control individual.

Pero la desposesión también adquiere otro sentido, no ya vinculado a los límites de la autonomía, a las relaciones de dependencia con otros, sino a otros modos de sujeción que lejos de ser

estructurales en todos los seres hablantes son impuestos solo a algunos cuerpos. El poder lanza a algunos sujetos a condiciones de extrema pobreza y precariedad; en este sentido observa Athanasiou que “la desposesión carga en sí la presunción de que alguien ha sido privado de algo que por derecho le corresponde”. Si podemos coincidir en que el capitalismo implica desposesiones que pueden ser pensadas en términos de una desigualdad brutal que constituye una forma de violencia sistémica hacia algunos cuerpos, y si aceptamos también el hecho incontrastable de que la prostitución, en su forma actual, está estrechamente vinculada con esa forma de desposesión, podemos concluir que sí, innegablemente, hay una íntima cópula entre prostitución y violencia.



En ocasiones, este vínculo intrínseco entre prostitución y violencia aparece desconectado de la crítica al orden capitalista y en cambio íntimamente ligado a la crítica al patriarcado. Es un argumento que parte, en este caso, de las corrientes antiprostitución, y que define a la práctica a partir una forma particular de violencia, la violencia de género (o violencia machista) que situaría a la prostitución, en todos los casos, como una forma de violación.

Gabriela Cabezón Cámara e Iñaki Echeverría retratan en la novela gráfica *Beya* (*Le viste la cara a Dios*) la historia de una mujer víctima de una red de trata: “ay, si pudieras esfumarte/ en un abrazo celestial/ y no sentir las trompadas/ ni que te queman con fasos/ ni esa contracción que duele,/ el intento celular/ de hacer de tu cuerpo escudo/ y que no te entren ni arando,/ pero te entran y te aran/ y te querés ir a la mierda:/dejar el cuerpo escorado,/ dejar el hueso partido,/ dejar la sangre que late/ en cada hematoma nuevo/ y olvidar las convulsiones/ que te sacuden también”.

María Guevara, protagonista de *Una vida en presente* —potente novela de Paula Puebla—, nos pinta otro panorama. Su cuenta bancaria, sus clientes poderosos, los arreglos que establece con ellos, sus consumos, sus modos de afirmarse: la narrativa propone una muy otra forma de habitar y deshabitar el deseo, la soledad, las contradicciones, nuestro capitalismo y la prostitución. El cuerpo de María está ahí, actuando la escena apasionada, pero ella está pensando en la pared que tiene delante, dándole al cliente lo que sabe que necesita para que (esa escena) acabe y poder irse a su departamento antiguo y amplio. María mira hacia afuera, se detiene en el ritmo intempestivo de la ciudad, en “las personas que se abrían paso por la vida arrastrando como adoquines su dignidad de trabajo”. Esa escena la lleva a pensar “en algo parecido a la desgracia”.

A Beya la amansan, la drogan, la enguaskan, la doman, la “ablandan” —como llaman en la jerga a los abusos previos— “a fuerza de golpe y pija”. Esa realidad existe y hay miles de mujeres captadas por redes de trata, mujeres que aún están siendo buscadas —el caso de Marita Verón es paradigmático en nuestro país, y la lucha de su madre, Susana Trimarco, visibilizó una situación dolorosa que muchos parecen minimizar—. No obstante, si bien la trata requiere del sistema prostituyente para sostener su vigencia, es cierto que no toda prostitución se sostiene en este tipo de relaciones de coerción y violencia física. Ni cerca. Generalizar esa experiencia implica negar que muchas mujeres optan por el trabajo sexual frente a otras opciones menos redituables, implica invisibilizar entonces que para algunas mujeres el derecho a condiciones dignas de empleo está vedado, implica finalmente negar esa otra violencia que es indiciosa, estructural, que se sostiene no sin la complicidad de otras mujeres, por otro lado.

En *La prostitución*, Beatriz Gimeno cuestiona esta generalización precisamente porque contrasta con la palabra de muchísimas

mujeres que se dedican al trabajo sexual y lo reivindican como una opción preferible. Dice, “la consideración de que la prostitución es siempre violencia es difícil de mantener y termina siendo negativa para las tesis antiprostitución porque impide conocer el impacto y la extensión de la verdadera violencia, que la hay y mucha, e impide luchar contra ella con los instrumentos adecuados. Si empleamos el mismo esfuerzo en cerrar un burdel del que las mujeres que trabajan en él no quieren de ninguna manera ser ‘liberadas’, o perseguimos a las que se prostituyen por su cuenta en sus casas o en la calle, nos encontraremos con situaciones difíciles de justificar desde el punto de vista feminista y de la justicia social. Si toda la prostitución es violencia, ¿cómo podremos castigar las violaciones o los malos tratos que sufren las prostitutas? Entender toda la prostitución como violencia contra la mujer es teórica y empíricamente limitado y no ayuda a luchar contra ella”.

De esa generalización de la violencia (con su consecuente banalización) se desprende el despliegue de un discurso victimizante que se ahorra los matices reduciendo todo el juego a dos posiciones fijas. No es un argumento ingenuo, porque si pudiéramos sostener que toda forma de prostitución implica una violencia comparable a la violación sexual, entonces no habría dudas en torno a la necesidad de prohibir la práctica. Pero lo cierto es que, si hay debate, si estamos tan lejos de algo parecido a un consenso, es justamente por los matices, por la imposibilidad de operar generalizaciones eficaces sobre la prostitución.



Las corrientes proprostitución no niegan las violencias que recaen sobre la puta, pero hay en sus discursos un énfasis puesto sobre el estigma —como forma de violencia, simbólica— que ubica ahí uno

de los problemas principales que afecta a una mujer a la hora de afirmarse como trabajadora sexual. Se dice que el estigma constituye el mayor obstáculo para las putas, es *la marca* que promueve otras violencias, que impide la solidaridad. El estigma opera como una suerte de control social que recae sobre sus cuerpos y los maldice, condenándolos a cierto exilio.

Es cierto que se dice “puta” a la mujer que tiene sexo con el hombre que se le antoja, cuando se le antoja, y que además, ahí, disfruta. Pero ¿qué de esta imagen vinculada a una vida lujuriosa, qué de este estigma vinculado al libertinaje sexual se pone en juego en la prostitución como modo de ganarse el pan?

Me interesa el estudio que la antropóloga feminista Marta Lamas realiza en torno a esta cuestión, presentado en el ensayo *Las putas honestas, ayer y hoy*. A partir de una investigación que implicó tomar contacto con varias trabajadoras sexuales de la ciudad de México, la autora subraya el modo en que el estigma repercute a nivel de la psiquis: la actividad que desarrollan les genera “culpa”. Muchas mujeres justifican el hecho de dedicarse a ofrecer servicios sexuales a partir de la idea de sacrificio, exaltando que lo hacen para sostener a sus hijos. Este es un discurso que se escucha con frecuencia, porque de hecho hay una amplia gama de mujeres en situación de prostitución que han accedido a la maternidad tempranamente y se constituyen como único sostén económico y afectivo del hogar, encontrando en la mercancificación del cuerpo una forma de supervivencia. Pero en el texto de Lamas, este argumento no es leído en su literalidad: la autora ubica en esos discursos los efectos del estigma, y no la posibilidad de que la actividad misma resulte alienante para la mujer que la desempeña.

El estigma es una construcción cultural que opera como marca, que sirve para configurar la imagen de Otro a ser segregado, a ser valorado de modo desigual. En el caso de la puta, si en algún

momento esa Otra se configuraba según la imagen de una mujer lujuriosa y patologizada que vendía su cuerpo por dinero en función de sus apetencias, hoy no podemos estar tan seguros de que se siga aplicando de este modo a la totalidad de las putas. Porque, si bien el estigma ligado estrictamente a la prostitución como actividad que involucra la sexualidad de la mujer existió y continúa operando en los sectores más conservadores, también hay que decir que en una época en la que el sexo ha sido despojado paulatinamente de sus connotaciones negativas para pasar a tener connotaciones casi exclusivamente positivas, el estigma que actualmente reviste a la puta y la segrega, quitándole la posibilidad de participar como un par en la esfera pública, negándole derechos de ciudadanía y marginándola, se aplica sobre todo a la puta pobre y racializada. Quiero decir, no opera de igual forma sobre todas las putas. ¿Cómo luchar contra esa forma de violencia simbólica que constituye el estigma?

Lamas propone la necesidad de combatir la estigmatización mediante una modificación de las pautas valorativas que recaen sobre el trabajo sexual, redefinición simbólica que supone, desde ya, una tarea a largo plazo. La autora sin embargo critica la visión contractualista del oficio, aquella que sostiene que se trata, en definitiva, de un trato privado, la compra-venta de un servicio, un trabajo como cualquier otro: esta visión sobre la prostitución vela su aspecto de institución social y nada dice sobre la ausencia de derechos que signa a las trabajadoras del sexo. Por este motivo le interesa a Lamas que el trabajo sexual se inscriba como elección individual en el marco de una defensa colectiva de los derechos, es decir, como una acción política. En las demandas que comenzaron a despuntar en Europa en torno al trabajo sexual, Lamas descubre un “elemento subversivo”: la reivindicación de la libre elección de ese trabajo se desmarca del estigma, al tiempo que la dimensión

imaginaria de las mujeres sobre ellas mismas evoluciona, y de sentirse “putas” pasan a asumirse como trabajadoras. “Aceptar la ‘prostitución’ como un trabajo elegido es una forma de neocontratualismo de las ‘prostitutas’ politizadas, que plantean su derecho a elegir y a ser *putas honestas*”, concluye la autora.

Las batallas por la resignificación simbólica también se libran en el lenguaje. En este sentido Lamas postula la necesidad de eliminar, cuando hablamos de prostitución, esos términos que cargan con connotaciones francamente denigrantes. Pero resulta ilusorio pensar que bastaría con cambiar los términos con los que nos representamos a las trabajadoras sexuales para lograr una igualdad sexual entre quienes compran y quienes venden: Lamas apela a la nominación de “putas honestas” —término que alude a la voluntad de estar dentro de la ley, pagar impuestos y tener seguridad social—, a la introducción de términos “políticamente correctos” —estoy citando textualmente— como el de trabajadora sexual. Porque, según la autora, algo del eslogan feminista proprostitución que reza que “putas somos todas” es cierto: la relación sexual no deja de ser en definitiva una relación instrumental, no se limita a dar y recibir placer. Se establece así un *continuum* entre las putas y las amas de casa que “frígidamente cumplen su rutina sexual con el marido a cambio de diversos grados de sustento o gratificación”. ¿Eso que llamamos amor es trabajo no pago?



El interés que expresa el sector proprostitución por el modo en que nombramos a las mujeres que ofrecen servicios sexuales parte de una propuesta noble (resignificar la prostitución quitándole la carga peyorativa) que no obstante, para que sea eficaz, tendría que incluir a la gran mayoría de trabajadoras sexuales, es decir, todas

deberían politizar y reivindicar su oficio, todas deberían querer ser “putas honestas” y aunar esfuerzos contra el estigma. Todas deberían querer nombrarse del mismo modo, reivindicar ese nombre, hacerlo bandera. Más allá de cierta ilusión positivista y totalizante que pretende que el lenguaje todo lo incluya y todo lo diga (y que lo diga bien), leo dos dificultades en esta propuesta. Por un lado, la realidad desmiente esa pretensión homogeneizante, porque no todas las putas consideran a la prostitución como un trabajo más. Por otro lado, y este aspecto es el que más me interesa rever, supone la convicción de que una puede decirle a la otra cómo debe valorar sus acciones, cómo debe nombrarse, qué debería querer. Parte de cierto lugar de saber: una sabe por qué una puta no elige reivindicar esa actividad (“no es la prostitución, es el estigma”), una sabe qué es mejor para la otra, cómo le conviene pensarse. Faltaría que vayamos a enseñarles, entonces, una por una, cómo deben concebir su trabajo para que por fin la alianza sea posible.



La curiosa ilusión que lleva a ciertas feministas a colocarse en una posición de saber sobre lo que le conviene a la otra, que un poco alecciona, que un poco infantiliza, atraviesa también la tradición antiprostitución. Deborah Daich rescata una misiva que la militante feminista María Elena Oddone publicó en la sección “Cartas del lector” de *El porteño* en 1983. Se trataba de una respuesta a la temprana interpelación de Ruth Mary Kelly al feminismo. Y en nombre de ese feminismo, Oddone expresaba, categórica: “*Le hemos explicado* que el feminismo no apoya la sindicalización de la prostitución porque no es un trabajo como cualquier trabajo, como dice ella. (...) Puede ser que, en algún momento de su vida, la prostitución sea un medio para obtener dinero para una mujer,

pero jamás será la única manera de ganarse la vida, *si es una persona normal*”. Las cursivas son mías. La posición parece calcada: una feminista explicándole a una puta cómo debe pensar las condiciones de su existencia, y “normalizando” una u otra forma de concebir la práctica.



Si es cierto que no es imposible redefinir simbólicamente los significados que convergen en torno a las prácticas humanas, no es menos cierto que no se trata de un simple voluntarismo: las estructuras de dominación no caducan porque cambiemos los términos que las definen por otros, “políticamente correctos”. Es ilusorio pensar que podemos acceder a mayores niveles de igualdad por el hecho de nombrar de un modo u otro a los agentes que participan de una relación estructuralmente desigual. Pero, así como no todas las putas se nombran de igual modo, no todas las putas habitan de igual modo esa asimetría. El matiz resulta indigerible para la axiomática de la polarización. Ahí, en esos pliegues —que son, también, formas de desobediencia frente a lo que se espera— la prostitución se revela como eso que pasa entre los cuerpos y desborda las narrativas en pugna, las hace crujir.

Víctimas

A veces una es víctima, a veces es victimaria.

—Camila Sosa Villada (*Las malas*, 2019)

¿Puede ser el código penal la nueva educación sentimental
de una generación?

—Florencia Angilletta (*Zona de promesas*, 2021)

Mucho escuchamos acerca de la dificultad de las mujeres explotadas sexualmente a la hora de reconocerse como víctimas. Hay algo de esta intuición que siempre me resultó complicada. Como si la intención de quien lo enuncia tuviera como fin que las mujeres, todas, al culminar cierto recorrido por las condiciones de su práctica, tuvieran que posicionarse de ese modo. Algo similar a ese enunciado que nos coloca a *todas* las mujeres como víctimas del patriarcado o a *todos* los hombres como potenciales victimarios. Si bien podemos situar las coordenadas de opresión que históricamente sufrimos las mujeres por el sistema dominante, si no podemos complejizar un poco esa sentencia, leyéndola de manera crítica, corremos el riesgo de coagular posiciones en términos de víctimas-victimarios, establecer identidades en torno a esas posiciones.

Posicionar a todas las mujeres como víctimas no solo establece identidades férreas, reforzando en ese mismo movimiento este-reotipos peligrosos para la emancipación femenina en torno a una

vulnerabilidad y a una “bondad” inherentes que las excluiría *a priori* de dañar a otros (la presunción de inocencia parece aplicar cada vez menos a los sospechosos), también conlleva una peligrosa pasión punitiva que pulsa por hacer encajar cualquier conducta percibida como daño en un tipo penal: si ese tipo penal no existe, pues inventémoslo. En *El horror a la paternidad*, Marcelo Barros lee en este impulso el paradigma de la sociedad de control. El riesgo de que estos discursos partan de corrientes feministas no es solo la consolidación de un sentido común esencialista y punitivista, sino también que éste sea el eje que vertebre la política feminista. Por otro lado, ubicar la masculinidad como la principal fuente de la opresión femenina invisibiliza un hecho incontestable: la dominación capitalista distingue cada vez menos en términos de géneros, permitiendo que los lugares del opresor sean ocupados indistintamente por hombres o mujeres. La imposibilidad de leer la dominación más allá de la diferencia sexual, a su vez, obstaculiza la posibilidad de tener alianzas entre sectores oprimidos.

Angela Davis, en *Mujeres, raza y clase*, señala que, durante el sistema esclavista, para los propietarios de los esclavos las mujeres “también podrían haber estado desprovistas de género”, en la medida en que eran consideradas principalmente como fuerza de trabajo y, solo incidentalmente, como mujeres. En relación a las exigencias y los castigos que recibían, “la opresión de las mujeres era idéntica a la opresión de los hombres”. Salvando distancias, el trabajo rural más comúnmente de lo que quisiéramos asume lógicas esclavistas, y en esas jornadas interminables la fuerza de trabajo está constituida por hombres, mujeres y niños. Aún cuando la violencia sexual formaba parte de las violencias hacia las esclavas negras, David subraya no obstante que la violación era más una muestra de dominio económico hacia ellas como trabajadoras que un ejercicio de la jerarquía sexual masculina. De este modo, cuando

el feminismo se instala en el discurso de la época, denunciando el destino doméstico y maternal de la mujer como un modo de opresión de género, las mujeres negras no pudieron verse identificadas con esta representación femenina: “el orden económico de la esclavitud contradecía la jerarquía de los roles sexuales”. Porque la vida doméstica que se daba por fuera de las exigencias del amor se jugaba para los esclavos en términos igualitarios. Quizás por eso, la lucha por la igualdad racial contó con la participación activa de hombres y mujeres hermanados en torno a una opresión común. Esas mujeres eran conscientes de que la libertad era un imposible si solo se pensaba según las categorías del feminismo blanco.



La victimización, como afirmé al principio, es un recurso muy presente en las discusiones sobre lo que llamaría “la esencia” de la prostitución. Sucede algo similar a lo propuesto en torno a la violencia, y quizás vaya un poco de la mano. Porque si en todos los casos la prostitución es violencia (insisto, sin detenernos a situar las coordenadas sociales y económicas de esa violencia, ubicándola únicamente en términos sexistas), todas las mujeres en situación de prostitución son pensadas como víctimas: ahí radica una condición absoluta. Esto ha llevado, en muchas ocasiones, a generar una rivalidad absurda entre las mujeres que habiendo ejercido la prostitución efectivamente encuentran opresor al sistema prostituyente, considerándose víctimas o sobrevivientes, y aquellas que sostienen el trabajo sexual como una alternativa laboral.

Es cierto que las prostitutas nunca estuvieron libres de la opresión, por parte de proxenetas, de “clientes” o de agentes de la autoridad, como policías, jueces y más adelante médicos que patologizaron la prostitución. Y sin embargo, como afirma Beatriz Gimeno,

no sería justo para ellas decir que son víctimas pasivas: “a menudo, actúan en su propia defensa, individual y colectivamente: se organizan, en ocasiones son tan peligrosas para sus clientes como a veces estos lo son para ellas (...) actúan dentro de los estrechos márgenes que la sociedad patriarcal les deja (...) disfrutaban de ciertas ventajas sobre otras mujeres proletarias”.

Se trata de alianzas que no solo se limitan a la supervivencia en los ambientes hostiles de la calle o el prostíbulo: las putas comparten códigos, se cuidan, se escuchan, se cubren las espaldas, se divierten entre ellas en los lapsos de “descanso”. Tejen lazos de amistad, de solidaridad, existe incluso la posibilidad de formaciones políticas que se materializan en demandas de derechos. Minorías intensas. Estas experiencias se suceden en todo el mundo, desconocerlas implicaría borrar la potencia y la agencia de las mujeres en situación de prostitución.



Vuelvo al texto de Marta Lamas. Posicionándose claramente a favor de la prostitución, la autora admite no obstante que el trabajo sexual no es un trabajo como cualquier otro, en la medida en que sostiene las relaciones políticas y sociales que refuerzan la desigualdad. Dice que, si bien el mercado del sexo es un “mercado nocivo” —es una definición de Debra Satz, que subraya los elementos de ciertos mercados que socavan las condiciones necesarias para que las personas puedan relacionarse entre sí como iguales—, un mercado que imprime sus efectos en quiénes somos y en el tipo de sociedad que desarrollamos, prohibirlos no es siempre la mejor respuesta. Cito: “Si no se resuelven las circunstancias socioeconómicas que llevan al comercio sexual, prohibirlo hundiría o marginaría aún más a quienes se dedican a vender servicios sexuales”. Lamas

problematiza la cuestión afirmando que un Estado que “rescata” a mujeres en situación de prostitución puede fortalecer el esquema patriarcal, concibiéndolas como “víctimas que deben ser protegidas”. También señala, de manera más que acertada, el giro punitivista que implica la lucha por castigar a los “clientes”, dado que estas políticas podrían derivar en una lógica de “mano dura” tan conveniente para el proyecto económico del capitalismo neoliberal. Porque sabemos que, finalmente, siempre se castiga a los más pobres.



Si resulta cómodo pensar en una puta que elige siempre, también resulta cómodo pensar en una puta violentada que nunca elige, que no tiene márgenes de negociación, que no tiene participación en su posición y que hay que “rescatar”. Porque la generalización de la experiencia paradigmática de la trata, la representación de la puta como esclava, da lugar a un correlativo discurso salvífico que supone necesariamente la pasividad de *todas* las mujeres, lesbianas, trans y travestis en situación de prostitución. Verónica Gago complejiza “el discurso de la trata” con fines de explotación sexual o laboral. En su libro *La potencia feminista* lo sitúa muy lúcidamente en relación a la población migrante, donde “la noción de trata y su enlace con la de la esclavitud toman una parte por el todo. A partir de algún caso que se postula como emblemático y con imágenes capaces de impactar en la imaginación pública (un trabajador costurero esposado a la máquina de coser o una joven esposada a la cama), se busca explicar una sumisión intrínseca, de naturaleza, y anular así toda voluntad y racionalidad autónoma en condiciones siempre críticas”.

Las condiciones previas son siempre críticas, violentas y adversas, pero la autora observa que el discurso de la trata cuando se

presenta en su versión simplificada y totalizante (y, a veces, también, moralizante) impide pensar formas de violencia más enmarañadas, menos verticales, que explican mucho más de fondo el problema mismo de las redes de trata. ¿Cuál es el cálculo que las personas migrantes se plantean a la hora de dejar sus lugares de origen? ¿Lo hacen siempre engañados? ¿de qué huyen? ¿no es acaso ese contexto desfavorable el que explica y permite que se trafiquen los cuerpos?

Preguntarse qué cuerpos son traficables implica preguntarse también de qué habría que salvarlos. Si en la gran mayoría de los casos la explotación que se opera sobre los cuerpos migrantes es obscena y condenable, negar que los magros ingresos que reciben los y las trabajadoras en situaciones que encuadran en la lógica de la trata son el único sustento que ciertos hombres, mujeres y disidencias encuentran para sostener sus economías familiares, implica finalmente reconocer que el Estado no ha podido ofrecerle a cierta población ningún encuadre “formal”. Implica visibilizar que la falta de oportunidades es tan brutal que va pariendo un mercado laboral subterráneo y paralelo (trabajo rural, textil, doméstico y sexual entre muchos otros que comparten lógicas de informalidad, explotación y violencia) que comporta la única opción para ciertos cuerpos. Que sea la única opción no implica que la voluntad o el deseo estén anulados, implica quizás que esa elección es forzada, no tanto por el “traficante” sino por el propio sistema capitalista y la impotencia de los Estados modernos para matizar los efectos de alienación.



Tengo muy presentes las palabras de una mujer que, luego de haber sufrido múltiples violencias en el marco de una relación de

explotación sexual, en medio de un complejo proceso judicial en el que logró adoptar una posición activa dijo, casi tímidamente, que por primera vez no la habían tratado como a una víctima. Es incontrastable: los discursos victimizadores pasivizan al sujeto quitándole capacidad de acción, ubicándolo en el lugar del sometimiento, coagulándolo ahí. Se trata de una economía de los cuerpos que sitúa a algunos en su correspondiente posición sufriente, desplegando la debida compasión paternalista y un discurso sentimentalista que poco lugar deja a la irrupción de lo singular, que, cuando emerge, introduce complejidades (no hay modo de que lo singular no introduzca lo complejo), trastoca lugares y oposiciones binarias. Élisabeth Roudinesco sugiere que, en las sociedades liberales, el odio al Otro toma la forma de la compasión por la víctima. En palabras de Alain Badiou, “el estado de víctima, de bestia sufriente, de moribundo descarnado, asimila al hombre a su subestructura animal, a su pura y simple identidad de viviente (...) la humanidad es una especie animal. Es mortal y depredadora. Pero ni uno ni otro de estos roles pueden singularizarla en el mundo de lo viviente. En tanto que verdugo, el hombre es una abyección animal, pero es preciso tener el coraje de decir que en tanto víctima, en general no tiene un valor mayor”.

No obstante, el reverso de la victimización se revela muchas veces, paradójicamente, en aquellos discursos que se pronuncian en contra de ella, pero que poco lugar hacen a la palabra de las víctimas. Porque ubicar la parte del sujeto en los desórdenes de los que se queja, parafraseando a Lacan, no implica agotar la discusión en la apelación al propio “goce opaco”, a la responsabilidad de cada uno por aquello que le acontece, a las insondables decisiones del ser, desconociendo las vulneraciones, las desposesiones y las violencias. En nombre del psicoanálisis muchas veces se cae en estas posiciones reduccionistas.

“No victimizar” puede constituir también un imperativo, un mandato de la época. Me refiero a discursos que muchas veces se emparentan con la responsabilización neoliberal, discursos no menos moralistas que ubican siempre el argumento en el auto-gobierno del sujeto, en el individualismo posesivo y la culpa empresarial. Ahí no hay más causas colectivas: lo común es objeto de desdén, solo hay riesgos individuales, intereses privados, consecuencias personales. Cada uno arreglándose como puede.



Efectivamente, los contextos contemporáneos están signados por un inédito entrelazamiento de violencia, vulnerabilidad, estados de emergencia, victimización, reparación, benevolencia, “empatía”. Por un lado, el empeño por establecer una cartografía rígida en la que sea posible ubicar claramente a las víctimas y a los victimarios no solo objetiviza al sujeto quitándole voz, implica también establecer identidades que muchas veces se solidifican. Wendy Brown y Lauren Berlant han hecho críticas fundamentales sobre la “cultura de la herida” que fetichiza el daño como prueba de identidad, y el forjar identidades en torno al daño es riesgoso en la medida en que no supone ninguna salida de las estructuras de dominación. Las víctimas deben demostrar el daño, deben mostrarse sufrientes. Ahí se juega muchas veces una espectacularización de ese padecimiento en la que el receptor del testimonio, cada vez más masivo gracias a los medios y las redes, se transforma en una especie de *voyeur*, espectador de aquello que se da a ver. “Ser inerte como carta de presentación de una víctima adecuada al mercado del reconocimiento”, ironiza Laura Klein en *Más acá del bien y del mal. Por un feminismo imposible*.

Pero, por otro lado, muchos discursos contra la victimización también atentan contra las causas colectivas: las feministas saben muy bien sobre lo nocivo de los pronunciamientos que cargan las tintas contra las víctimas, por ejemplo, en casos de abuso sexual o violación. Recuerdo aquel titular que acusaba a una mujer que había desaparecido y luego apareció asesinada de ser “fanática de los boliches” y no haber terminado la secundaria. Hay en esas narrativas que se repiten insidiosamente cierta construcción que recae, las más de las veces, sobre ciertas víctimas, sobre ciertos sectores sociales. Están las “buenas víctimas” y las otras, las que “algo habrán hecho” para ser objeto de la violencia. De ser objeto de violencia a ser objeto de juicio sobre su vida, su condición moral. Juicios que nada tienen que ver con lo que entiendo por justicia, juicios que en muchos casos hacen obstáculo a su demanda.



El libro *Putas y guerrilleras*, escrito por Olga Wornat y Miriam Lewin, constituye un testimonio desgarrador, valiente y honesto, fundamental a la hora de pensar las dificultades que derivan de los procesos de construcción de la figura de la víctima, en este caso en el marco del terrorismo de Estado. Los crímenes sexuales padecidos por una enorme cantidad de mujeres que habitaron los centros clandestinos de detención en el marco de la última dictadura militar tardaron en ser considerados crímenes públicos y políticos: el discurso jurídico (y el sentido común) de la época restringía los crímenes sexuales al ámbito privado. Subrayo la elección del título del libro en tanto denuncia el modo en que los represores calificaban a las mujeres que secuestraban: “rebelarse y pelear contra las injusticias, tener una militancia activa en alguna organización política, utilizar armas y manifestarse en las calles, significaba

para ellos ser ‘puta’ —que además era sinónimo de guerrillera—”, expresa Olga Wornat.

Miriam Lewin relata el modo en que la conductora televisiva Mirtha Legrand le preguntó, en uno de sus emblemáticos almuerzos, si había salido con el Tigre Acosta: “la interpelación de la octogenaria actriz y conductora replicaba la presunción de que las mujeres secuestradas nos habíamos salvado por haber tenido sexo con los represores”, observa. La condena implícita ante la confesión de haber padecido violaciones en el marco de las detenciones clandestinas obstaculizó la posibilidad de dar testimonio sobre el tema durante mucho tiempo, de hecho varias mujeres aún eligen el silencio. Porque esa condena, ese manto de sospecha que las ubica como malas víctimas, o menos víctimas, también partía de sus compañeros y compañeras de militancia. Esa mirada, que parecía olvidar que ahí no había espacio para negarse, las ubicaba como putas y traidoras.

La configuración de la víctima como una identidad glorificada requiere la supresión de aquello que puede incomodar, que no se acomoda del todo al estatus de inocencia y sacrificio: una purificación del daño. En el artículo *Memoria, víctima y sujeto*, Carlos Gutiérrez e Ignacio Lewkowicz sitúan la doble censura operada sobre el *Diario* de Ana Frank; censura por parte de su padre —único sobreviviente del grupo familiar— y por Contact, la editora holandesa que dio a conocer el *Diario* en 1947. “El padre suprimió los párrafos que podían resultar ofensivos a las víctimas del genocidio. La empresa editorial completó la tarea borrando las referencias de la jovencita a su sexualidad. Como resultado, el *Diario* se transformó en una obra ejecutada por un engendro de bondad cercano a una perfección inhumana, sin esos ofensivos sentimientos de rechazo hacia sus compañeros de encierro —incluida su madre— o la obscura descripción de su vulva. Por haber estado en el infierno la

víctima se ha ganado el cielo”, reflexionan. El discurso victimista requiere, entonces, la sacralización de su objeto, y la víctima, para ser merecedora de ese lugar, deberá estar revestida de ciertas cualidades, necesariamente. No hace falta que lo digamos: la sacralización de la víctima, su construcción idealizada, es el reverso de los procesos de culpabilización que recaen sobre ciertas víctimas, las que no dan la talla.



Ubicar que hay sujetos vulnerados, desposeídos, violentados, no debe ser lo mismo que victimizarlos. La victimización supone la desobjetivación, porque homogeniza posiciones y sufrimientos, implica apropiarse del relato de la víctima, anticipar los efectos de una experiencia desde una posición de saber, fijar identidades. La escucha de lo singular queda abolida cuando, de la mano del discurso victimista, se despliega un ejército de especialistas, “técnicos” que toman a la víctima como objeto de examen bajo la premisa de que ese sufrimiento es mensurable, catalogable, diagnosticable. Son etiquetas que parecen fundarse en la ilusión de que frente a ciertas coordenadas *todos* los sujetos sufrirían las mismas consecuencias: todos lo mismo.

Pero el dar lugar a la palabra de un sujeto es una resistencia a su objetivación, a su pasivización. El psicoanálisis constituye una herramienta poderosa contra estos efectos alienantes. La escucha implica la ocasión de inscribir ese testimonio en una narrativa que lejos de naturalizar posiciones (víctimas/victimarios) permita, no solo la reparación —ese acto justo que introduce una diferencia para que el sujeto pueda *pasar a otra cosa*, no coagularse ahí—, sino también la emergencia de efectos subjetivos y políticos no sabidos de antemano.

Del erotismo

El amor no tiene nada que ver con un intercambio justo.

—Marcelo Barros (*El horror a la paternidad*, 2018)

Nadie firma un contrato antes de hacer el amor.

—Guy Hocquenghem (“La ley del pudor”, 1978)

Cada época supone un modo de concebir el amor, la sexualidad, el erotismo, lo que sucede entre los cuerpos, lo que puede un cuerpo.

Solo el ser hablante ha hecho de su actividad sexual una actividad erótica: algo en la sexualidad humana, un desarreglo primero, aleja la actividad sexual del fin “natural” de la reproducción. El hombre es un *animal erótico*, y —vale aclararlo hasta el hartazgo— no hay nada transparente ni armónico en esta afirmación. Jean Baudrillard se preguntaba en “La solución final”, el artículo que abre *La ilusión vital*, “¿No estamos en realidad enfermos de sexo, de diferencia, de emancipación, de cultura?”, y subrayo el significante *enfermos* para aludir a lo que se presenta como *pathos* en la experiencia humana.



A lo largo de su obra, George Bataille ha señalado el vínculo íntimo que liga al erotismo con la prohibición, con el pecado, con la muerte. La ligazón entre sexualidad y muerte se afirma como una paradoja.

Sí, el erotismo es “exuberancia de la vida”, no obstante, la muerte se presenta en la experiencia erótica como un abismo, como vértigo, incluso como fascinación. Erotismo, deseo y muerte se enlazan a partir de cierta idea de disolución de las formas ordinarias, regulares de la vida individual. Bataille, estrictamente freudiano, encuentra en el deseo erótico lo siniestro, la perturbación, un desorden tan violento que se aleja de la promesa de felicidad para acercarse más bien al padecer, y no obstante hay ahí —más allá del principio del placer, digamos— un desafío a la muerte, un “embriagarse de continuidad”. Así, el erotismo queda ligado a la transgresión, a lo innombrable, a aquello que no se puede representar: sexualidad y muerte, formas de la castración, se muestran equivalentes en el punto en el que convocan a una apertura hacia lo incognoscible. Es justamente ese aspecto opaco de la experiencia amorosa lo que en la actualidad se busca rechazar. Laura Klein afirma que “deseo y dominación, sexo y muerte, erotismo y delito, se interpenetran de tal modo que es imposible pensar el uno sin el otro, so pena de perderse en un orden tranquilizador pero ficticio donde todo está claro —la sexualidad, placer y armonía; la violencia, una cuestión de poder—”.

A contramano de los discursos actuales que promueven el campo de la sexualidad y el deseo como un territorio aséptico (y un correlativo sujeto voluntario y transparente a sí mismo), Lacan retomará el lazo fundamental que une, en la experiencia del ser hablante, al sexo con la muerte; al tiempo que nos recuerda que el deseo no es “pura y simple emanación vital”. En su seminario dedicado al deseo, éste aparece alejándose cada vez más de lo que sería una relación amónica, presentándose en la experiencia “como un elemento problemático, disperso, polimorfo, contradictorio, y, en última instancia, muy alejado de toda coaptación orientada”. El deseo puede incluso presentarse en su cara más mortífera, la experiencia clínica lo demuestra.



La prostitución no es una práctica ajena a los diversos modos de entender el erotismo. Al respecto, Bataille destaca el rol de la mujer en el juego del deseo, en tanto las mujeres “tienen el poder para provocar el deseo de los hombres”: se proponen al deseo. En algún sentido, la prostitución es, para el autor, una consecuencia de la actitud femenina. En esta línea, el discurso psicoanalítico sostiene que cualquier mujer puede “enmascararse” de lo que no es para causar el deseo de un hombre. La mascarada implica una suerte de ficción que permite el encuentro (siempre fallido) entre los sexos. Ahora bien, según Bataille, si en la seducción el juego implica un ofrecimiento y un movimiento de retirada, una posibilidad de escabullirse, de constituirse como objeto esquivo, en la prostitución en tanto modo de procurarse la vida no hay esa posibilidad, la miseria detiene la chance de la huida. En ese contexto, “la prostitución es una lacra”, sentencia el autor. Si en sus inicios la prostitución era una forma más, incluso una forma privilegiada, de consagrarse como objeto de deseo, la prostitución tardía se constituye en torno al interés económico, a la necesidad, a las precarias condiciones materiales de existencia. En la prostitución moderna, afirmará Bataille, la degradación reemplaza a la transgresión.

No se trata de la degradación que conceptualizaba Freud en su texto consagrado a la vida amorosa. Ese escrito postula que la no confluencia de las dos corrientes de la vida erótica, la tierna y la sensual, causa en el hombre limitaciones en su quehacer sexual; la impotencia psíquica y sexual plantea entonces la necesidad de recurrir a un objeto degradado (“la puta”). Es un modo de abordar lo femenino, en tanto la mujer ubicada en el lugar del ideal (“la dama” del amor cortés) resulta intocable. La degradación de la que habla Bataille, en cambio, está estrictamente ligada con el uso del cuerpo a modo de mercancía.

En lugar de sostenerlo como afirmación, prefiero la tensión de la pregunta: ¿es degradante vender o rentar el cuerpo, o —si pudiéramos fragmentar el cuerpo en cada una de sus partes— una parte del cuerpo? ¿qué distingue a la prostitución de otras formas en las que el cuerpo está expuesto a la afectación del otro? La degradación ha recaído históricamente sobre una de las partes de la relación que implica la prostitución. Nada se dice sobre el que compra, el que paga: como resume Marta Lamas, “la mujer se degrada, el hombre satisface una necesidad”.



Ante una protesta de estudiantes durante 1969, Lacan profirió una expresión provocativa: “ustedes quieren un Amo, lo tendrán”. A partir de esta sentencia, el psicoanalista Jorge Alemán sostiene que el mercado se constituye como ese nuevo Amo que gobierna nuestra época: todos debemos pasar, una y otra vez, por la prueba del mercado. En una época en que el significante Amo está pulverizado y donde la regulación paterna se flexibiliza al punto de la declinación, el sujeto dividido, sujeto del deseo, es disputado por el individuo afectado por el discurso capitalista y la omnipotencia del mercado. La competitividad, el rendimiento y la productividad constituyen mandatos que impactan tempranamente sobre la vida y sobre los cuerpos de los sujetos. Debemos construir, además, una vida feliz y realizada. Subrayo el término “deber”, dado que se trata de verdaderos imperativos que explotan sistemáticamente el “sentimiento de culpabilidad” que supo formalizar Freud. Cotidianamente nos bombardean con oportunidades de ser feliz física, erótica, culinariamente; la diferencia es vista con buenos ojos en la medida en que pueda ser mercancificada, integrada

correctamente al “mosaico de los gustos y colores”, como ironiza Annie le Brun en *El exceso de realidad*.

Así como la diferencia es tolerada cuando es absorbida por el mercado, lo mismo sucede con lo disruptivo. Algo así —nos recuerda Eva Illouz— sucedió con la literatura pornográfica o erótica, que, en sus orígenes, al tiempo que circulaba en la esfera privada (y era principalmente leída por las clases altas), tenía fuertes implicaciones políticas al desafiar a los poderes más conservadores, como la Iglesia. Pero paulatinamente, a medida que dichos poderes fueron perdiendo peso, la literatura pornográfica correlativamente perdió esa fuerza política que le imprimía sus aires de ruptura, y rápidamente se redujo a un producto de consumo privado. Con la llegada de internet, se acentuó aún más la mercancificación de la pornografía. En *El nuevo espíritu del capitalismo*, Luc Boltanski y Ève Chiapello sostienen que “la demanda de liberación, que se había constituido, en particular en el ámbito de las costumbres, en contraposición a la moral burguesa y que podía hacerse pasar por aliada de la crítica al capitalismo con respecto a un estado ya superado del espíritu del capitalismo centrado en el ahorro, las virtudes de la familia y de la pudibundez, se ha visto desprovista de repente de su carga contestataria, cuando el levantamiento de las prohibiciones se revela como posibilidad de apertura de nuevos mercados. Un ejemplo impresionante es el mercado en expansión de los bienes y servicios en torno a la sexualidad (películas, videos, contactos, objetos)”.

“Impedir que el sexo se beneficie de los efectos positivos de la economía de mercado no hace de él un elemento socialista”, escribió la feminista Gayle Rubin. En cualquier caso, tras la proclamada “revolución sexual”, la sexualidad dejó de ser contestataria.



Hay un argumento marginal pero no menos llamativo que se pone en juego en las discusiones sobre la regulación de la prostitución que se dieron en nuestro país en los últimos años. Se trata del derecho a tener sexo que le sería negado a las personas con discapacidad. Nina León, autora de *Put a poeta* y militante del sindicato de trabajadoras sexuales en Argentina, AMMAR, cuenta que luego de haber terminado una carrera universitaria y haber transitado por diversos trabajos formales e informales, decidió dedicarse a la prostitución. Ahí, encontró su lugar, hace “sexo literario” con sus clientes y atiende a personas con discapacidad. Dice: “Nos llaman madres de pibes y pibas, que obviamente son mayores de edad, y nos preguntan si hay trabajadoras que puedan atenderlos. ‘Yo no le quiero hacer la paja, pero siento que está con ganas de sentir placer de algún modo’”, afirma en una entrevista brindada al portal de noticias *Infobae*. Es la reivindicación que sostuvo Norberto Butler, profesor de Letras de la UBA que padecía poliomielitis, en un encuentro que tuvo lugar durante el 2014 en la Legislatura, y que reunió a Sex Asistent con la Asociación de Mujeres Meretrices para discutir en torno a la “problemática”. Me interesan sus declaraciones: “En mi casa no hay lugar para poner en juego mi sexualidad. Cada cosa que logramos tuvimos que luchar para conseguirla, tomar los lugares, con los costos y riesgos que eso implica”. Y agrega: “tenemos urgencias”. Desde esa proclama, reclamaba que, aunque las instituciones brindan las necesidades básicas (comida, techo, higiene), ahí “la sexualidad no entra”. Pero, expresaba él, “yo les aseguro que sí”.

En otras palabras, lo que esto moviliza es una idea sobre el derecho a una sexualidad plena, la que debería ser legitimada institucionalmente y garantizada mediante el acceso a los servicios de

las trabajadoras sexuales. Hay una premisa que subyace a estas demandas, que parten del “cliente” pero son sostenidas por las defensoras de la regulación de la prostitución: el deseo masculino es una necesidad que debe ser satisfecha mediante el acceso carnal a un cuerpo femenino, ergo, debemos sostener la necesidad de que el Estado erija como derecho el acceso a servicios sexuales (que deben ser brindados por mujeres, en tanto se habla de trabajadoras sexuales). La pregunta por el deseo de la mujer, en este escenario, queda abolida en nombre del consentimiento a prestar dichos servicios. Pero supongamos que la satisfacción sexual de un hombre se sitúa en prácticas que el pensamiento “políticamente correcto” consideraría aberrantes sobre el cuerpo de su partenaire sin que estas constituyan necesariamente un delito, ¿exigiríamos que el Estado admita y legisle en nombre de la necesidad? ¿O la reivindicación del derecho al ejercicio de una “sexualidad plena” se limita a los casos que pueden despertar la “empatía” o, peor, la compasión de los interlocutores, a las prácticas sexuales “tradicionales”? Estas bienintencionadas iniciativas parecen obstinarse en desconocer las opacidades del deseo humano.



Lacan sentenció que el amor no sirve para nada, que se encuentra en las antípodas de las lógicas de la utilidad. Este destino inútil que reside en lo erótico no parece ser bien tolerado por algunos discursos de la época. En más de una ocasión, la red social Twitter se enciende a partir de la invitación, por parte de algunas voces mediáticas vinculadas al feminismo, a no ser boludas y cobrar por coger: “¿Qué es eso de andar cogiendo gratis?”; “a ese boludo podrías haberle cobrado”, son algunos de los tweets estrella en esta línea de acción. Alexandra Kohan subraya lúcidamente la enorme

cantidad de narrativas sociales y mercantilistas que se sostienen en el llamado a ser productivos, a no perder el tiempo, saber exactamente dónde hay que ir y dirigirse hacia ahí. En otras palabras, caso contrario, si el individuo no alcanza los estándares es exclusivamente su culpa. “El amor y lo sentimental están vedados por el mercado del amor que nos pretende rendidores, productivos y emprendedores; que nos pretende vivos, empoderados y fuertes para no caer de la cadena de montaje de la productividad. Para poder obedecer a esas demandas del mercado, debemos alejarnos del amor, que es a pura pérdida: pérdida de tiempo, pérdida del sí mismo, pérdida de una libra de carne, pérdida de rendimiento, pérdida de control, pérdida de saber”, expresa Kohan en *Y sin embargo, el amor*. Parece que la época se obstina por reemplazar los mandatos del amor romántico con imperativos más acordes a la lógica de mercado, renegando de la cara improductiva del erotismo. Lo dicho: el capitalismo opera un rechazo sobre las cosas del amor.

“Si le hubiera cobrado a cada gil con el que salí que cuando acabó se dio media vuelta para dormir, sería rica”, se lamenta en su cuenta de Twitter la trabajadora sexual María Riot; “hemos desperdiciado tiempo y energía”, responde una usuaria, “una remera que diga”, aplaude otra. Por supuesto, el tuit podría devenir perfectamente en un eslogan de la época, esta que no tolera lo improductivo del —siempre fallido— encuentro entre los cuerpos.



El sexo ha devenido una mercancía más y no se trata, solamente, del derecho al goce que reivindica el sujeto neoliberal, sino que al mismo tiempo el nuevo orden infunde un empuje-a-gozar inédito, donde la producción acelerada de objetos *a* pretenden taponar la división subjetiva que nos constituye como hablantes. “Lo que no

está prohibido se vuelve obligatorio”, afirmó Lacan. El pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control imprime nuevos mandatos, nuevos ideales, nuevos moralismos también. En este sentido, Eva Illouz llama la atención acerca del modo en que el movimiento de “liberación sexual” ha traído nuevas prácticas para que las mujeres “recuperen” su sexualidad como un aspecto positivo y moral de su identidad. La autora subraya el modo en que la búsqueda de placer sexual ha transformado el paradigma de la sexualidad y se ha pasado del sexo procreativo al sexo recreativo. En la sexualidad, y en concreto en las relaciones sexuales, se organiza la vida social y las personas son clasificadas según esquemas que valoran o estigmatizan ciertas prácticas y conductas. Por eso, una relación sexual nunca es simplemente el encuentro de dos cuerpos, sino que también es una puesta en acto de las jerarquías sociales y de las concepciones morales de una sociedad. Illouz, en su libro *Erotismo de autoayuda: ‘Cincuenta sombras de Grey’ y el nuevo orden romántico*, expresa con agudeza que “las transgresiones sexuales no están menos definidas por la sociedad, puesto que solo tienen sentido en referencia a una norma. Que la sexualidad siempre es social es cierto incluso, *o especialmente*, cuando es ‘libre’”.

Así, la sexualidad representa y moviliza algunos de los temas claves de la definición del buen yo moderno, que, en las antípodas del sujeto que sostiene el psicoanálisis, se erige como dueño y conocedor de sí mismo; un individuo hedonista —capaz de perseguir lo que le sirve y proporciona satisfacción—, íntimamente vinculado con el yo consumidor que cree poder elegir libremente “lo que le hace bien”. El placer es postulado como un bien natural, coincidente con los intereses del mercado. Pero también la sexualidad en la época del capitalismo tardío ha devenido un proyecto político y moral, impregnado de la consigna de exhibir ideales de libertad y consentimiento: la sexualidad se convirtió en la sede “del

valor modernista de la libertad, la capacidad de ejercer la opción del consumidor y la conciencia de derechos en cuanto sujetos iguales”. Pero no se trata de la igualdad en tanto valor democrático que promueve la equidad, implica más bien una concepción contractual que sostiene el encuentro entre los sexos: la ilusión de simetría, consentimiento y reciprocidad signan los lazos actuales. El psicoanalista Marcelo Barros identifica esta “ideología contractual” con un orden de hierro que en su afán de regularlo todo aspira a eliminar el malentendido estructural que atraviesa toda actividad humana.

En una entrevista radial, Georgina Orellano confiesa que lo que más le costó al iniciarse en el circuito prostituyente fue negociar las condiciones laborales con los clientes. No sabía cómo cobrar, porque “a nosotras las mujeres sobre todo nunca nos enseñaron que la sexualidad podía generarse a través de una transacción económica”. La crítica a la sexualidad enmarcada en el ámbito exclusivo del amor monogámico no se sostiene a partir de la reivindicación de la dimensión deseante, se acopla funcionalmente a las lógicas del consumo y el libre mercado. Una nueva pedagogía sexual.

Desacralizar la concha

Y el mundo está lleno de esos seres incompletos que andan en dos pies y degradan el único misterio que les queda: el sexo.

—D. H. Lawrence (*La serpiente emplumada*, 1926)

Corrientes proprostitución llaman a desacralizar la concha. “Si seguimos pensando que la concha es sagrada —expresa Georgina Orellano—, difícilmente vayamos a combatir el patriarcado”. Un sector del feminismo, más o menos imbuido en el debate, aplaude la idea, leyendo en esa demanda un desafío a la moral conservadora, al poder masculino. Desacralizar la concha implicaría entonces entender ese recorte del cuerpo como cualquier otro, desinvestirlo de las marcas simbólicas. Es curioso, el cuerpo puede ser fragmentado, también puede ser separado, cartesianamente, de los procesos psíquicos, del alma. Un operario trabaja con sus manos, una trabajadora sexual trabaja con su concha. Sin embargo, hagamos el intento de poner en cuestión esta idea que devino en eslogan y leámosla en clave interrogativa: ¿la puta trabaja solo con su concha?

Freud descubrió tempranamente que la sexualidad no se confunde con la genitalidad, asimismo el fundador del inconsciente halló no sin perplejidad que el cuerpo de sus histéricas no se correspondía con ese cuerpo “natural”, biológico: operaban ahí otros recortes.

Entonces, insisto, ¿la prostitución es un asunto de genitales, nada más?



En febrero del 2019, el *Spectator Usa* publicó una columna firmada por Slavoj Žižek titulada: “Let’s not demystify the vagina, please. In eroticism, there is only a small step from the sublime to the ridiculous” [No desmitifiquemos la vagina, por favor. En el erotismo, solo hay un pequeño paso de lo sublime a lo ridículo]. A propósito de una trilogía de libros de fotos de Laura Dodsworth, el último de los cuales está dedicado al órgano sexual femenino, Žižek ubica en la exigencia por desacralizar la vagina una amenaza contra el erotismo: “lo que queda es un mundo plano de realidad ordinaria en el que la gente pierde toda tensión erótica”. Si, según Lacan, la sublimación implica la posibilidad de elevar un objeto cualquiera al nivel de la Cosa imposible, lo que Žižek ubica como “desublimación represiva” en el afán por dessexualizar los órganos sexuales —el filósofo esloveno no se refiere únicamente a la vagina— da como resultado no tanto una nueva libertad sino “una realidad gris en la que el sexo está totalmente reprimido”. El autor señala entonces una paradoja: el llamado a dessexualizar los genitales no nos libera de nada, nos conduce en cambio a una mayor represión.

Porque todo lo que se pretende “normalizar” —utilizando un verbo que la época adora, en ese gesto que espera que nada quede por fuera de la norma— en lo tocante al sexo deviene mandato. El llamado a expresar “libremente” la sexualidad no está exento de normas e ideales. La paradoja se presenta contundente cuando corroboramos que aquellas normas que supuestamente nos “darían libertad” terminan operando como restricciones de la misma libertad que esas normas deberían proteger, tal como afirma Judith Butler, al sugerir que el lenguaje emancipatorio en torno a la “liberación” siempre lucha contra las fuerzas de recuperación y domesticación,

preguntándose finalmente si después de esta domesticación sigue el sometimiento, la subordinación. La represión.

El concepto “desublimación represiva” nos remite, siguiendo a Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional*, al control social y a las formas en las que se generaliza e intensifica la dominación. A una “pseudoliberación” que opera “más bien *a favor* del *status quo* de una represión general que en *contra* de él” y termina institucionalizándose. Es un modo de controlar, de debilitar “la rebeldía de los instintos contra el principio de realidad establecido” incorporando lo opaco, revistiéndolo de una pretendida transparencia. Marcuse señalaba hace varias décadas que “todo lo que toca nuestra sociedad se vuelve un potencial de progreso y de explotación, de enajenación y de satisfacción, de libertad y de opresión. La sexualidad no constituye una excepción”.

En *Políticas del erotismo*, artículo publicado en revista *Invisibles*, Alexandra Kohan realiza una lectura interesante sobre el texto de Žižek —texto que, agrego, encendió la indignación de la manada biempensante—, ubicando en primer término que este se trata de una *intervención política*: Žižek no es ingenuo —afirma la autora—, es decir, sabe que el erotismo no acabará a partir de discursos voluntaristas, pero su reflexión abre la posibilidad de pensar el modo en que se va configurando el erotismo en cada momento histórico; en este caso, se trata de las consecuencias que se desprenden de los discursos que buscan normalizar, domesticar lo sexual indicando de qué maneras se debe gozar, qué se puede mostrar, qué es erotismo, qué no lo es. “No deja de ser una ilusión la idea de que dessexualizando los genitales (...) podría controlarse qué puede ser pasible de erotismo y qué no”, afirma Kohan desnudando que hay algo de la estructura —opaca, enigmática— de la sexualidad que se resiste al imperio de las buenas intenciones. Porque

el psicoanálisis desnuda que la sexualidad humana es problemática, es un desajuste primero, “una desviación plegada de paradojas de una norma que no existe”, como dice tan bellamente la filósofa Alenka Zupančič. Nada “va de suyo” en lo tocante a la relación entre los sexos: para el psicoanálisis ni siquiera el interés sexual del hombre por la mujer es algo obvio —afirmaba Freud en *Tres ensayos de teoría sexual*— sino un problema que requiere esclarecimiento. Una interrogación.



Entonces, lo que pretendo subrayar es el carácter político del mandato a desexualizar la concha en tanto modo de intervenir en el plano erótico, en las cuestiones del deseo. La pretensión de transparencia alisa y allana, hace que todo sea equiparable, que nada se resista a ingresar “en el torrente liso del capital, la comunicación y la información”, como expresa Byung Chul Han en *La sociedad de la transparencia*. Donde algunos denuncian la violencia del capitalismo, otros celebran la caída de los tabúes. “Con respecto a la sexualidad, todas las personas trabajamos con nuestro cuerpo, con nuestro intelecto, con nuestras manos o con nuestros pies. El tabú es el sexo. El no reconocernos como trabajadoras sexuales porque trabajamos con nuestros genitales, ése es el gran tabú, el gran prejuicio”, expresa María Eugenia Aravena, titular de AMMAR Córdoba en el diálogo que Lohana Berkins y Claudia Korol compilaron bajo el título *Prostitución/trabajo sexual: las protagonistas hablan*. Yo sostendría no obstante la pregunta sobre si efectivamente se trata de un supuesto carácter sagrado que reviste al genital femenino, si se trata solo de determinaciones culturales, conservadoras eventualmente, que en esta época están siendo puestas en

cuestión por los movimientos de mujeres, o si responde en cambio a una determinación más estructural, inherente a la sexualidad del sujeto parlante. ¿Por qué nos resistimos a que el sexo sea un bien alienable al mercado?

En la introducción al libro *Pornografía y obscenidad*, de Henry Miller, Aldo Pellegrini esgrime un elogio sobre cómo lo sagrado reviste a lo erótico, a la sexualidad entendida —digamos, freudianamente— como esa actividad que excede en mucho a la cópula, a la genitalidad. El texto, escrito en 1967, se postula como un manifiesto contra la banalización que, ya en aquella época y de la mano de cierta espectacularización del sexo, implicaba un intento por aplanar ese elemento vital que habita en el erotismo en tanto *misterio*. Lo sexual se degrada a “un deporte sin convicción”, ironizaba el autor, desnudando que en esa forma de tratamiento de lo erótico había un gesto “mucho más falso” que la hipocresía y la pacatería que se buscaba combatir. Lo sagrado queda vinculado a ese misterio, a eso opaco que motoriza la búsqueda de sentido, a lo vital, y no ya a tal o cual concepción religiosa. “Cualquiera sea su visión de universo, la vida debe tener para el hombre ese carácter sagrado sin el cual todo pierde sentido”, promulgaba el autor.



La reivindicación que exige equiparar la prostitución con cualquier otro trabajo que implique el uso, por ejemplo, de las manos —un obrero, una artesana— nada dice acerca de que una y otros —prostituta, obrero, artesana— tienen más que un fragmento de su cuerpo implicado en la labor, está todo su cuerpo ahí y sin embargo, a su vez, no todo es cuerpo ahí, hay también implicados procesos afectivos, representaciones psíquicas. Hasta nuevo aviso,

la desimplicación subjetiva, la automatización de la tarea, la total alienación no es más que uno de los sueños del neoliberalismo.

Quizás una diferencia radica en los límites que los diferentes oficios permiten introducir en torno al cuerpo: si más o menos todo el cuerpo está implicado en la tarea, también es cierto que un operario podrá establecer ciertos límites (decidir, digamos) sobre qué partes de su cuerpo exponer a los otros. Qué de su cuerpo será entonces compartido con los otros, qué de su cuerpo es susceptible a ser tocado por los otros. Ese margen de elección, en la prostitución, es estrecho, en muchísimos casos es nulo. “Besos pido que no”, relata una mujer que expresa lo intolerable de ser besada por el “cliente”: la boca aparece como límite que no se debe franquear para poder soportar la escena. No todas las mujeres que se encuentran en situación de prostitución pueden establecer ese tipo de condiciones, no con todos los clientes se puede protocolizar el “pase”, en muchos casos ni siquiera el uso de preservativo está garantizado: dependerá de la “buena voluntad” del otro (de ahí la enorme cantidad de embarazos no deseados en la población prostituida). El consumo de alcohol y sustancias psicoactivas es un recurso al que acuden en ocasiones “voluntariamente”, pero en una gran cantidad de casos son impuestos por los proxenetas para que se mantengan despiertas, para estar “más sueltas”, para rendir un poco más. Ahí, el cuerpo todo es afectado.

Si somos cuerpo, psiquis, deseo, hay toda una complejidad que afortunadamente se burla de los intentos por reducirlo todo a una supuesta sacralización del sexo femenino. Los discursos represivos que limitaban a las mujeres al ámbito doméstico y condenaban la sexualidad a la mera reproducción de la especie, ubicando las “desviaciones” del deseo como perversas, parecen hoy obsoletos. Pero esa represión se recupera en el momento en el que parecen

tomar su relevo los discursos que en nombre de la libertad exigen que el sexo sea concebido como separable del deseo, del afecto, de la construcción de la subjetividad.

La reivindicación por operar una escisión perfecta entre cuerpo y mente; la compartimentación del cuerpo en órganos independientes, equivalentes, para justificar la mercantilización del cuerpo: he aquí el nudo de la cuestión. Quizás, entrenándonos con esos imperativos, logremos que nuestro cuerpo sea una propiedad. No obstante, no podemos dejar de subrayar que esta utopía se acomoda asombrosamente bien a los dispositivos de control que operan sobre las mujeres y las disidencias, y asimismo moldean los estereotipos de masculinidad y feminidad.

Obreras de la reproducción

qué extraño es
el celular, los lentes del tipo a la moda
el cráneo del investigador inclinado sobre nuestros genes,
todo este ejército que va y viene en zigzag
por el calendario
qué extraño es
este banco de hielo a la deriva
el color del agua, el precio del bebé
dame un cerillo

—Nicole Brossard (“Es extraño”, Festival Filba, 2011)

...embriones seleccionados desde el origen, a fin de detectar una
desviación eventual: genes de la maldad, de la envidia, de la celosía,
de la estupidez, definitivamente descartados.

—Anne Dufourmantelle (*En caso de amor. Psicopatología de la vida amorosa*, 2018)

Si hablar sobre prostitución nos obliga a recorrer años de historia y luchas y mutaciones en los sistemas económicos y sociales, es muy otra la situación cuando hablamos de gestación subrogada. Porque si la prostitución se presenta como el oficio más viejo del mundo, la maternidad subrogada es el oficio más nuevo del mundo:

“trafica con el órgano femenino de la procreación, hace del útero un capital productivo y del hacer un hijo un modo de ganarse el pan”, escribe Laura Klein.

El 15 de julio de 2020 se cumplieron 10 años de la Ley de Matrimonio Igualitario. Ese mismo día, la diputada cordobesa Gabriela Estévez (FdT) anunció la presentación de un proyecto de ley de Reforma del Código Civil y Comercial para incorporar los procedimientos de Gestación por sustitución, afirmando que “el proyecto busca garantizar un acceso igualitario a los procedimientos de gestación por sustitución y proteger los derechos de todas las partes que intervienen en el proceso, especialmente de las personas gestantes”, subrayando que se trata de una ley que garantiza el derecho a que todos podamos formar una familia, independientemente de la orientación sexual, sexo, género, identidad, estado civil.

La potencia del matrimonio igualitario radica en el cuestionamiento de los viejos códigos culturales heterosexistas, promoviendo un cambio en el estado de situación anterior a la Ley a partir del paradigma del reconocimiento: siguiendo a Nancy Fraser, “aquí el objetivo es un mundo que acepte la diferencia, en el que la integración en la mayoría o la asimilación de las normas culturales dominantes no sea el precio que hay que pagar por un respeto igual”. En este sentido, interrogaría por qué la gestación por sustitución es presentada en línea con esta conquista, de qué modo este proyecto podría conducir a una ampliación de derechos, cuáles concepciones de igualdad y de libertad están en juego.



Los avances de la ciencia y la tecnología han facilitado, en el ámbito de la reproducción, una cantidad de actividades remuneradas que pretenden resolver las dificultades o imposibilidades a la hora de

procrear. A la ya habitual compra y venta de ovocitos —lo que implica que mujeres se sometan a invasivos tratamientos hormonales para aumentar la producción mensual de ovocitos que luego serán explantados quirúrgicamente para su comercialización a través de páginas web y clínicas privadas—, se suma la posibilidad de llevar adelante un embarazo para otras personas mediante un arreglo contractual que estipula la entrega del niño/a al momento del nacimiento. Es un modo de ser padres a través del involucramiento de una mujer que cumple el rol de gestante, una opción para crear descendencia sin mediación de relación sexual.

La subrogación ocurre cuando una mujer aloja un embarazo para otras personas. El objetivo es que la subrogante no tenga relación biológica con el bebé, “separar la genética de la gestación, y así tranquilizar a la pareja de clientes y evitar crear un vínculo entre la madre sustituta y la niña o niño que dará a luz, del cual tendrá que separarse de inmediato”, como afirma la socióloga feminista Laura Corradi en su libro *En el vientre de otra*, un mapeo completísimo sobre las discusiones en torno a la subrogación.



En nuestro país, aún cuando algunas figuras del espectáculo (hombres y mujeres situados en una posición económica bastante holgada) exhiben con orgullo sus hijos producto de la subrogación de vientres, y en las antípodas de lo que sucede en torno al trabajo sexual, el debate acerca de esta práctica es incipiente. En este contexto, el estreno de la tira *Pequeña Victoria* visibilizó esta discusión poco explorada en la escena local. El diario *Página12* celebró en su momento el estreno de dicha producción, que abordaba la temática “desde una óptica femenina”, proponiéndose “repensar el concepto de familia, cuestionar su institucionalidad conservadora y

discutir las relaciones intrafamiliares”. El diario destacaba como un aspecto progresista el rol apenas secundario que cumplían los hombres en esta ficción.

Prefiero no detenerme en el esencialismo que supone como “bueno” todo aquello que provenga del universo femenino —como si hubiera tal cosa y como si tal cosa en sí misma fuera digna de ser celebrada, por el simple hecho de disputar espacios de visibilidad a los varones—. Sí me interesa proponer que, si el alquiler de vientres es un tema espinoso, no lo es tanto porque desafíe a la familia tradicional, dado que este modelo conservador viene siendo objetado hace ya mucho tiempo imponiéndose un sinnúmero de formas disidentes. Lo es en la medida en que plantea la ficción de que la capacidad reproductiva de *algunas mujeres* y su producto son objetos alienables. Asimismo, si bien es cierto que puede reforzar el destino reproductor de la mujer (la consigna “No somos vasijas” da cuenta de la resistencia de ciertos feminismos a la naturalización de la subrogación), creo que excede lo que pueda decirse sobre el patriarcado, en la medida en que compete a lo que hace el capitalismo con nuestros cuerpos atravesados por el género, la clase, la raza. La experiencia indica que no cualquiera puede acceder a un vientre ajeno —en este sentido, cabe preguntarse si se trata de una ampliación de derechos, o más aún cabe preguntarse si el deseo de tener un hijo con material genético propio debe traducirse en un derecho—. La experiencia internacional indica también que, en términos generales y exceptuando casos de franco altruismo, no cualquier mujer pone el cuerpo en este proceso.



Delineemos algunas cuestiones sobre los actores en juego. En primer lugar, las mujeres que aceptan alquilar sus vientres —obreras

de la reproducción que asumen este rol en la división del trabajo que ha generado el mercado— son, en su mayoría, mujeres pobres y racializadas, y no suelen hacerlo por fines altruistas, como insisten en presentarlas los defensores de la práctica, sino que son movidas por los altos “reembolsos” que esta actividad les garantiza. Porque es claro que, de mínima, deberán estar cubiertos los gastos que todo el proceso de gestación imprime en la economía de la gestante. Estos “reembolsos” terminan disfrazando en un enorme número de casos la mercantilización de la práctica. El nudo: el útero, que aún la ciencia no ha podido suplir, se torna mercancía.

Luego, los clientes: parejas heterosexuales que quieren tener hijos y no pueden, o no quieren afrontar los problemas personales que implica un embarazo, mujeres u hombres solteros y parejas homosexuales que no pueden procrear, pero que, en cualquier caso, pueden pagarlo. Tal como expresa Laura Corradi, el debate dentro del feminismo “se asienta en el contraste entre el derecho a la reproducción por un lado y la perpetuación de los privilegios de las mujeres occidentales por el otro. Lo que, por un lado, puede parecer una libertad de elección, en gran parte reservada para mujeres blancas y acomodadas, parece traducirse en una mayor mercantilización del cuerpo de mujeres económicamente desfavorecidas o de color”.

La ciencia y la tecnología juegan su rol fundamental en tanto intervienen permitiendo segmentar el proceso de la reproducción. Las capacidades generativas del cuerpo femenino se han convertido en un nuevo “sector de inversión” y beneficio para científicos, expertos en ingeniería médica y empresarios. Mientras los defensores de la práctica evidencian una “exaltación pro científica” a la hora de argumentar a favor de las diversas tecnologías de reproducción asistida, Corradi nos recuerda, desde una perspectiva gramsciana,

que ciencia y tecnología están siempre subordinadas a los intereses de la clase dominante. La ciencia es un producto del capital, incorpora su dominio y lo reproduce. Ciencia y tecnología nunca son neutrales: son relaciones sociales inscritas en estructuras de género, clase, poder racial.

Como afirmó Jacques Lacan, la ciencia no se limita a conocer el mundo, sino que implica la introducción de cosas en el mundo que no existían previamente. La técnica desafía los límites de lo posible en un movimiento continuo y acelerado. Hoy las tecnologías reproductivas pueden prescindir del acto sexual para generar vida humana. Parece que la voluntad de la técnica ha ganado terreno frente a los símbolos carnales, el erotismo queda disociado del parentesco, la maternidad fabricada es una opción frente a los modos tradicionales, “artesanales” de dar vida, la madre gestante se distingue de la madre genética. Hay ahí una disyunción artificial, impuesta por un contrato que garantiza la ausencia de lazo afectivo entre la primera y el hijo resultante del proceso. Todo en orden.

En la temática que nos ocupa, el movimiento ecofeminista, posicionado en contra de la práctica, revela la carencia de estudios que proporcionen información suficiente respecto a los riesgos que la subrogación implica para la salud de la mujer gestante y de los/as niños/as. Este asunto no es en absoluto menor.

Finalmente, el rol del Estado que debe posicionarse frente a este novedoso “contrato” que atañe cuestiones tan sensibles como la vida del niño o niña y la posibilidad de comercializar una parte del cuerpo de la mujer: ¿debe establecerse una ley restrictiva o debe promoverse el liberalismo médico y farmacológico en cuestiones reproductivas?



Dentro y fuera del feminismo, ciertos argumentos esgrimidos por corrientes libertarias, inspiradas en la teoría política de Robert Nozick —aunque muchas veces degradando su innegable potencia argumentativa—, defienden la práctica atrincherándose, por un lado, en un sujeto autónomo, “dueño de sí mismo”, libre de consentir ciertas condiciones mediante contratos entre partes, y por otro, en los perjuicios que acarrea la interferencia del Estado en la vida de los individuos. Conocemos estos argumentos, los escuchamos a diario despotricar contra la presencia del Estado en los diversos órdenes de la vida. No se trata solo de achicar el gasto público, el ideal que sostiene esta corriente erige al mercado con su mano invisible como el nuevo regulador de las relaciones sociales. Se trata entonces de reemplazar un Amo por otro.

En el caso de la subrogación de vientres, un libertario afirmaría que la mujer que carece de recursos materiales, y que en ese contexto acepta alquilar su capacidad reproductiva, goza de una autonomía plena aun cuando se ve forzada a aceptar las condiciones que el mercado le ofrezca. Las condiciones que suponen los contratos de subrogación van desde la vigilancia estricta y la medicalización del cuerpo de la gestante hasta la obligación de renunciar al bebé que se gestará durante nueve meses en su vientre, incluyendo la posibilidad de tener que abortar en caso de malformaciones (de nuevo, el capitalismo, dice Lacan, forcluye las cosas del amor). Los libertarios pasan por alto el hecho de que la autonomía formal —“ser dueña de sí misma”— no impide que sus circunstancias económicas y su condición de mujer la fuercen a “elegir” acuerdos sumamente desfavorables. Estas mujeres pasan a ser medios para los demás, quedando a merced del lugar que el mercado esté dispuesto a otorgarle —el de simple recurso—, a merced de las condiciones del otro, de su buena voluntad.

Cuando hablamos de subrogación no podemos soslayar que el acceso a la posibilidad de contratar un vientre de alquiler siempre queda del lado de una *elite* privilegiada que puede pagar los astronómicos costos que establece el contrato, mientras que las mujeres que aceptan gestar para otros pertenecen, en su enorme mayoría, a clases desfavorecidas. Si el Estado permite que estas situaciones se repitan considerando que son “acuerdos entre individuos” está reforzando que un colectivo de mujeres pobres y racializadas (no es casual que las feministas de color sean parte de la militancia contra esta práctica), mujeres que toman sus decisiones en un estrecho espectro de posibilidades, ingrese al mercado como ejército de reserva para satisfacer los intereses de una clase privilegiada. Hacer un hijo es un nuevo modo de “ganarse la vida”.



Son curiosos los modos en que los poderes dominantes se representan y se apropian de la experiencia de la maternidad cuando se trata, sobre todo, de ciertas mujeres. Angela Davis relata el modo en que la fertilidad de las mujeres negras fue en una época considerada como un valor ligado a garantizar la reproducción de la fuerza de trabajo esclava: las mujeres “eran consideradas ‘paridoras’ (...) sus criaturas podían ser vendidas y arrancadas de ellas con entera libertad, como se hacía con los terneros de las vacas”. Esta situación cambia durante el siglo XX, cuando la capacidad reproductiva de las mujeres afrodescendientes deja de estar ligada a su monetarización y, en cambio, al igual que con latinas y migrantes, se revela como un peligro que hay que controlar, acotar, limitar. Así, las campañas de control sobre la natalidad han recaído, históricamente, sobre algunos cuerpos, tomando incluso la forma de esterilizaciones forzadas y sin aviso. Ningún lugar para el deseo.



En *Más acá del bien y del mal*, la filósofa Laura Klein historiza las luchas feministas en torno a la libertad sexual, deteniéndose en la reivindicación que apuntaba a liberar al sexo del yugo reproductivo. La autora ubica las “ironías de la historia” que llevaron a que la consigna que exigía la separación del sexo y la reproducción —consigna que buscaba legitimar la decisión de no tener un hijo— se hiciera *literalmente* posible en la oferta de hijos que permiten las nuevas tecnologías reproductivas. La consigna retorna a sus propulsoras, jellas buscaban el placer sin embarazo, no hijos sin sexo! “La consigna se ha cumplido, el anhelo no ha sido satisfecho”, sentencia Klein.



Ahora bien, veamos: subrogación y prostitución, el vientre se alquila y el sexo se vende. Pero el alquiler involucra un tiempo enorme, nueve meses irrenunciables, ininterrumpidos. El proceso es inacotable. Aún así, la mujer ahí se supone libre, en la medida en que tiene derecho a su propio cuerpo. Klein introduce la siguiente diferencia: “*ser* libre es no ser un cuerpo sino *tenerlo*, disponer de él para trabajar —esta es la condición jurídica del capitalismo—. Se supone, entonces, esta situación: la ‘propietaria’ de un lado y su ‘bien jurídicamente protegido’ por otro, de modo que la mujer y su vientre andarían por el mundo como un hombre y su azada, un rentista y su inmueble, etcétera. Con la sutil diferencia de que la mujer además de tener un cuerpo (y cada una de sus partes), es ese cuerpo, lo necesita para existir. Quien le paga por lo que tiene, la aliena de lo que es”.

La autora sitúa el modo en que, en la subrogación, el mito de la mujer-madre se refuerza, y la aceptación de la práctica —así como la ausencia del estigma— se juega a partir de ese mismo refuerzo: porque el hijo excusa a la mujer del hecho maldito de lucrar con su cuerpo ahí donde no hay sexo de por medio. Las enormes resistencias que el aborto ha sembrado en sectores conservadores y religiosos autodenominados “pro-vida” parten de la premisa de que el embrión reside en ese vientre-casa. El aborto es un atentado contra esa vida. La potencia de generar vida que la anatomía imprime en el cuerpo de la mujer es sacralizada y es quizás por ese motivo que la posibilidad de que subrogue su vientre para dar vida no genere dilemas morales. El poder de decir no a esa vida que se engendra en el cuerpo (im)propio constituye el sacrilegio.

En el ensayo *Maternidad y libertad*, Francesca Izzo se interroga acerca de los problemas que entraña la consigna que reivindica la propiedad sobre nuestros cuerpos. “Mi cuerpo, mi decisión” es postulada de manera indistinta para exigir la legalización de la práctica del aborto —que implica (según reglas precisas en relación al tiempo de gestación del feto) la autodeterminación de la mujer para decidir si aceptar una nueva vida o abortar— como para convertir a las mujeres en objetos, “*no de un patriarca, sino del mercado*”, y que las niñas y niños estén concebidos para un intercambio”. Sostengamos la interrogación.



Clínicas fantasma que estafan a sus clientes en función del deseo de ser padres, mujeres engañadas que creen llevar adelante embarazos para parejas infértiles pero terminan gestando para redes de tráfico de niños y niñas, falta de información vinculada al innegable

impulso comercial, abandono de niños con síndrome de Down por parte de “clientes”, costos que oscilan entre quince y treinta mil dólares en India, pero ascienden a ciento veinte mil en Estados Unidos. Examen genético del embrión, selección de género del feto. *Marketing* que maquilla el servicio ofrecido por las empresas a partir del énfasis en el trato justo y el respeto por los niños y niñas, pero que sostienen sus exigentes requisitos de elegibilidad para madres sustitutas. “En nuestro programa, las sustitutas potenciales se seleccionan para asegurarse de que sean adecuadas física, psicológica y socialmente para la subrogación”, reza un anuncio que asegura la posibilidad de elegir la raza, el color de pelo, el color de ojos, la textura física de la subrogante. Mujeres subrogantes que son consideradas meros “vectores”, que son objeto de monitoreos constantes y controles estrictos sobre sus cuerpos y sus formas de vida, que en muchos casos redundan en restricciones a las libertades personales.

Las propuestas tendientes a aprovechar los avances de la ciencia para cumplir el deseo de formar una familia se enuncian siempre partiendo de buenas intenciones, porque suelen afirmarse en el reconocimiento de un supuesto *deseo natural* (vaya oxímoron) de ser padres que la ciencia podría realizar. No solo se trata de fabricar un hijo, sino de hacerlo —según nuestras más insondables fantasías— con garantías. La anatomía ya no es el destino, la contingencia del encuentro carnal tampoco. Pero, como afirma Klein, el problema no es la tecnología sino su alianza con las lógicas mercantiles. Y, agregó, el modo en que esta alianza impacta y profundiza la desigualdad, permitiendo cierta mostración de este poder que detentan algunos de torcer las posibilidades “naturales” y elevar el deseo a un derecho a ser satisfecho.

No se trata de negar el deseo genuino que motoriza a hombres y mujeres a tener un hijo con sus genes (el deseo humano, ya

afirmamos, se burla de la norma); no se trata tampoco de augurar un destino trágico a esos niños concebidos a partir de una lógica mercantil (el relato de una niña concebida a partir de la gestación subrogada ha conmovido al mundo entero y no obstante es imposible generalizar esa experiencia), tampoco se trata de aplicar la categoría del “trauma” a la experiencia de gestar para otros, porque el trauma siempre es retroactivo: no podemos anticipar los efectos traumáticos de ninguna experiencia, *a priori*. En otras palabras, no podemos estandarizar el trauma si seguimos la orientación freudiana. Si una experiencia se configura o no como traumática para un sujeto, eso solo lo podemos leer a partir de sus efectos. Y en este punto me detengo, porque un argumento similar ha sido bandera para militar contra la legalización del aborto, a saber, aquel que versa en torno a los efectos traumáticos que dicha práctica *necesariamente* tendría sobre todas las mujeres. Ahora bien, cuando la estrategia argumentativa a favor de su legalización niega dichos efectos traumáticos, barre con esa potencia, no solo cae en una dialéctica puramente especular y carente de matices, sino que sostiene la ilusión de un saber que, por estructura, resulta imposible. No tenemos forma de anticipar los efectos de un aborto, sea legal o clandestino. No tenemos forma de anticipar los efectos de la experiencia de la maternidad, de hecho. Que un aborto devenga traumático para una mujer tampoco dependerá de la legalidad o la clandestinidad de la práctica, sino de las coordenadas estrictamente subjetivas. Y aun así, exigimos su legalización. En el caso de la prostitución, en el caso de la subrogación, sostener el argumento del trauma para luchar contra esas prácticas implicaría sostener correlativamente un modelo de sujeto programable, predecible —una utopía a la que el empirismo no ha renunciado, por otro lado—. La contingencia que se anuda a nuestro carácter sexuado, parlante y mortal objeta no obstante dichas ilusiones.



El proyecto presentado en nuestro país, aquel al que me refería al comienzo, buscaría introducir la figura de la gestación por sustitución dentro del orden legal: afirmar la seguridad y protección de todas las personas en un mismo plano de igualdad, dándoles la oportunidad de formar una familia ejerciendo libremente la opción de utilizar los avances de la ciencia para tal fin. Se inaugura un derecho, pero habilitándose en ese mismo gesto en apariencia igualitario una práctica que demuestra, a nivel global, su íntima copulación con las lógicas del mercado y con la afirmación y el sostenimiento de las inequidades sociales. Aún cuando la legislación apuntara a evitar la explotación de mujeres, advirtiéndole que solo podrían constituirse en gestantes aquellas cuyo vínculo con los padres biológicos sea afectivo, promoviendo explícitamente los fines netamente altruistas, es necesario preguntarse qué regulación podría proporcionar a nuestra sociedad, signada por la desigualdad, una prevención adecuada de la mercantilización de embriones y del cuerpo de ciertas mujeres. Porque, tal como sostiene Laura Klein, “si la samaritana que se presta a embarazarse por otra puede sentirse digna de una misión, la que lo cobra difícilmente pueda sentirse honrada por ser una desposeída obligada a poner(se) en venta (por) su capacidad reproductiva”.

La discusión se sostiene, nuevamente, en los modos de concebir la libertad; en las formas en las que el yo propietario se impone frente a la posibilidad de debatir cuestiones vinculadas a lo común; finalmente, en el modo en que el capitalismo intenta, parafraseando a Jorge Alemán, consumir su crimen perfecto.

La potencia del no

Es un no a las banalidades químicas y las guerras, un no al trabajo y los legalismos, un no a los arreglos miserables de la historia y a la tierra laminada por la codicia.

—Anne Boyer (*Manual para destinos defraudados*, 2021)

En el año 2000, la Convención contra la Delincuencia Organizada Transnacional y su Protocolo adicional para prevenir, reprimir y castigar la trata de seres humanos, en particular de mujeres y niños, fueron firmados en Palermo. Es ahí donde se afirma que el consentimiento del sujeto es “irrelevante”: en una situación de trata, no se distingue entre quienes dicen que sí y quienes dicen que no al momento de ingresar —o de ser ingresados— al sistema prostituyente, a un campo o un taller textil cuando se ubica algún índice del delito de trata. Esta desestimación del consentimiento se funda en la idea de que la carga probatoria no recaiga sobre la presunta víctima: su palabra, en este contexto, no es considerada. El proxeneta o el tratante podrá afirmar que una mujer inserta en una red de trata de personas consintió a su explotación por diversos motivos, ella misma podrá expresar que dijo que sí, no obstante se sostiene que en este contexto ese dicho carece de valor.

Pero hay quienes leen en esta desestimación del acto individual de consentir una infantilización, un “tutelar” la voz de las presuntas víctimas y desde esta posición elevan una defensa del

consentimiento. Quiero decir que el consentimiento es sostenido por algunas feministas (teóricas y militantes) como el argumento principal para distinguir la prostitución forzada del trabajo sexual, voluntario. Trabajo sexual libre o prostitución forzada: alguien —una mujer— dice sí o no; alguien —una mujer— puede decir que sí o que no. Porque el acto de consentir se pone en juego en una multiplicidad de situaciones y no obstante la controversia es suscitada cuando concierne a lo que dice —o lo que calla— una mujer en lo tocante al deseo, a la seducción, a la sexualidad, a la violencia.

La cuestión no se limita a los debates en torno a la prostitución: también es una carta fuerte a la hora de discutir el alquiler de vientres o el uso del velo islámico. Los defensores de dichas prácticas apelan al consentimiento del sujeto como argumento último, inobjetable: habría ahí implicada la noción de elección, de libertad, de la tan reclamada autonomía, finalmente. Se trata de un argumento fuerte, sin dudas, pero cuyo peso no nos exime de la posibilidad de interrogar de qué hablamos cuando hablamos de consentir: cuál es el alcance político de ese acto que no concierne a un individuo solitario, deshistorizado, sino a un sujeto enlazado a otros, arrojado a determinado momento histórico.



Entonces, de un lado, devaluación del consentimiento; del otro, militancia del consentimiento. ¿De qué hablamos cuando hablamos de consentir? ¿Qué noción de individuo se sostiene al postular la transparencia del consentimiento?

Cuando alguien dice que sí, o que no, ese acto de enunciar ¿supone la puesta en palabras de la verdad más íntima e inapelable del sujeto? ¿Habla de su deseo, de su voluntad? Respecto a esta conminación a proferir un sí o un no tan excluyentes, tan pretendidamente

transparentes, Jorge Jinkis escribió alguna vez que encomendar a los hombres a esta contundencia ciega, sin pliegues ni sombras, acaso propia de los dioses, se presenta como un mandato que sobrepasa toda medida: “Aunque es cierto que circunstancias privilegiadas pueden permitir una relación de franca sencillez con algo que urge, algo capaz de provocar una afirmación o rechazo elemental y categórico, esas ocasiones resultan excepcionales. Suelen ser a pura pérdida”.

El modelo liberal sostiene como ideal un individuo intencional, volitivo y autónomo, por ende, capaz de sostener contratos, asumir compromisos, comprar y vender, es decir, ingresar libremente en la lógica del mercado. El neoliberalismo ha reforzado esta concepción, el sujeto del deseo y las opacidades que este supone deben quedar forcluidos en esta concepción tan cartesiana del yo. Ahora bien, podemos afirmar que el liberalismo es el modelo que ha hegemonomizado las democracias modernas y no obstante cuestionar la pretensión de aplicar la lógica contractual a todas las esferas de la vida de un sujeto.

Antonio Gramsci señala un hecho inapelable. Bajo condiciones de hegemonía, el consentimiento es siempre organizado, manipulado más o menos sutilmente, por poderes a los que nunca hemos consentido verdaderamente —¿de qué otro modo podría sostenerse el capitalismo actual?—. Podemos leer en esta afirmación una apelación a lo opaco del consentimiento social: ¿qué sucede cuando hablamos de consentimiento individual?

Porque el contrato social se degrada al tiempo que el individuo moderno alza las banderas del consentimiento. Hay en ese gesto individual que implica al cuerpo una ambición, según la lectura de la filósofa Geneviève Fraisse en su ensayo *Del consentimiento*. Porque, si la reivindicación del consentimiento era un arma individualista, actualmente pretende devenir política, aún cuando lo colectivo ahí parece no asomar.



El discurso jurídico criminalizó históricamente a las mujeres que, en casos de abuso sexual o violación habrían consentido, no se habrían negado, y esta imputación contamina la opinión pública vía los medios de comunicación que eligen informar estos crímenes señalando la responsabilidad de la víctima. Pero Fraisse subraya un hecho que me interesa señalar: ella sitúa que hay, actualmente, un pasaje del “ellas consienten” al “yo consiento”. Se trata de un giro, una apropiación del consentimiento por parte del movimiento feminista: ya no hablan por ellas, son ellas quienes reivindican su derecho a consentir. No obstante, esa conquista no supone necesariamente una simetría entre los sexos, ni suprime las múltiples opresiones que se juegan en los ámbitos en los que el hecho de consentir se pone en juego. Los atravesamientos de género, clase, raza, nacionalidad, religiones, culturas, y tanto más temporales y/o geográficos, muchas veces quedan intocados en el debate acerca de las bondades del consentimiento. El individuo en la época de los contratos se desentiende de sus múltiples vasallajes y consiente: en ese consentir radica su inapelable libertad.



El consentimiento puede ser dicho a partir de un acto reflexivo, puede brotar de la orientación deseante, puede ser arrancado a fuerza de coacción más o menos explícita: siempre hay, al menos, dos en juego: el sujeto que consiente y el que obtiene dicho consentimiento. ¿Cómo distinguir la autenticidad del acto de consentir? ¿podemos hablar en esos términos? ¿es suficiente proferir un sí o un no cuando están ahí implicados el cuerpo, el afecto, la sexualidad?

La representación contractual de las relaciones sexuales implica que en ellas la “negociación” nunca se da en condiciones de igualdad. Como afirma Marcelo Barros, las reglas de convivencia funcionan hasta ese límite que marca la entrada en el espacio de la cama. Ahí, en los asuntos eróticos, el consentimiento no es transparente ni claro ni autoevidente, no es unívoco, nada se puede decir plenamente.

Marta Lamas afirma que la obsesión por el consentimiento y por las reglas sexuales expresa una fe utópica en la posibilidad de crear un mundo sexualmente seguro, sin comprender que la sexualidad es todo menos segura. Cuando todo lo que no forma parte de un contrato previo, cuando todo lo que en el encuentro con el otro aparece como incómodo para el yo, es susceptible de ser denunciado, se oculta o se olvida que la sexualidad humana se constituye como un campo en donde el hombre, afirmará Lacan, no está para nada cómodo. Me gusta cómo lo plantea María Moreno: “decir sí significa al mismo tiempo deseo y miedo de experimentar, curiosidad y vacilación, ganas de probar y de conservar, superarse a sí mismo en prácticas hasta entonces desconocidas y desafío a encarar las consecuencias, querer ser sorprendido y mantener la ilusión conocida; y en el cumplimiento de todos estos vaivenes, a lo largo del tiempo, puede surgir a menudo el no, es decir la urgencia por detener la situación inmediatamente.”



Me interesan los autores que complejizan el acto de consentir, en lugar de objetarlo sin más o elevarlo a una palabra transparente, autoevidente. A propósito de la violación, Laura Klein cuestionará la estrategia (contestataria, especular) del discurso feminista que

consiste en negarle a la violación todo carácter sexual. De este modo, desafía al pensamiento preguntándose si esta es la única manera de pensar la violación para que efectivamente se constituya como lo que es, a saber, un crimen. Así, Klein se desplazará por los significados que comportan lo sexual, lo violento, para interrogar los discursos que presentan a la sexualidad definida como el campo de la igualdad, la reciprocidad, la plena adecuación, velando todo aquello que tiene de extraño, de opaco, de irreductible a lo político, a problemas de opresión: “lo ambivalente, lo obsceno, el dominio, quedan por fuera: no hay que contaminar el sexo con la violencia, lo que impide subvertir esta relación”. Esa es su apuesta: subvertir los sentidos que unen relación y violación sexual.

Es necesario entender que cuando se ubica la compleja relación entre sexualidad humana, opacidad, transgresión, no se busca relativizar las violencias que efectivamente constituyen delitos a ser juzgados. Para no caer en una banalización del mal, parafraseando a Hanna Arendt, debemos ubicar la especificidad de estos crímenes, para iluminar de este modo la ruptura, la discontinuidad con otras formas, más o menos cómodas, más o menos displacenteras, más o menos oscuras, del erotismo.

En el caso de la violación, Klein situará unas coordenadas bien específicas, ahí, “la relación fecunda entre sexualidad y muerte, donde el conocimiento de que somos mortales es trasfondo y desesperación del erotismo, se deshace”. La violación supone la alternativa sexo o muerte, supone entonces *una decisión ineludible*: no se puede no optar. “La conciencia de finitud y el cuchillo en la garganta no son escenas análogas, hay una disyunción exclusiva”, para la autora para ubicar en la víctima no ya un cuerpo inerte sino un sujeto que aceptó pagar el precio de la violación a cambio de su vida. Así, se redefine de un modo potente y radical la noción

de víctima, esa categoría que suele establecerse “según las necesidades políticas requeridas por una cierta crítica del patriarcado”.

Si el discurso dominante criminaliza a la mujer, adjudicándole el consentimiento/deseo de ser violada, anulando así la violación misma, la respuesta especular que suprime el carácter sexual de la violación la ubica como pasiva frente a la pura violencia, anulando su actividad. Klein restablece el rol activo de la mujer otorgándole el poder de decir, devolviéndole la posibilidad —la potencia— de la palabra: cuando las mujeres hablan, afirma la autora, dan cuenta de ese cálculo, de ese haber negociado lo menos malo, de ese aferrarse al apremio de la vida.



Entonces, que una mujer haya dicho que sí no implica que la situación a la que consintió constituya un horizonte deseable. Elegir lo menos malo, elegir forzosamente, ¿constituyen elecciones libres? ¿Es posible aplicar el valor positivo al consentimiento a una situación de sumisión, desventajosa, a una situación de explotación? Ahí la “servidumbre voluntaria” sería un acto de resignación a una situación de dominación, pero no debería confundirse con el deseo de servidumbre. De lo contrario, nada impediría culpabilizar a las mujeres oprimidas por consentir a su opresión. Figuras como el masoquismo femenino son obscenamente utilizadas en los discursos psicologizantes para borrar las injusticias que atraviesan a algunas mujeres.

En cada “es mi elección”, el consentimiento emerge en la escena política como gesto individual, aislado, que parte de un yo libre e ilustrado, dándole voluntariamente la espalda a las situaciones más oscuras. Todo encaja. El hecho de consentir como actitud activa en

el marco de la dominación adquirió una valoración positiva. De ahí, las afirmaciones de algunas trabajadoras sexuales del tipo “yo me cojo al patriarcado y le cobro”, desafiando a quienes no reciben ninguna remuneración a la hora de coger. Autonomía, posición activa, afirmación, agencia: sí, es una idea seductora. No ya la víctima pasiva ni la feminista aguafiestas (tomando la iluminadora caracterización de Sara Ahmed) que denuncia los males del patriarcado e intenta cambiar el estado de las cosas.

Pero copular con el sistema es muy distinto a luchar por una transformación radical. Es el fin de la utopía. Geneviève Fraisse lo expresa muy bien: el consentimiento es una palabra llena de opacidad y que sin embargo sirve de punto de adhesión. Aparece en el espacio público como un término politizado, pero resulta difícil pensar en una política del consentimiento, en la medida en que el consentimiento no emerge como un argumento político susceptible de encontrar lugar en un nuevo imaginario. La autora se pregunta con acierto, y comparto la inquietud: ¿qué tiempo es este en el que decir “no” parece poco interesante, y decir “sí” a la jerarquía sexual debería entusiasmarlos? ¿Dónde está el gesto político, el gesto que se transforma en acción que busca definir una sociedad venidera?



Por un lado, siguiendo a Fraisse, no hay consentimiento sin cuerpo: el consentimiento no se reduce al lenguaje. Los esfuerzos por situar un consentimiento fuera de los extravíos del cuerpo son notables, porque el sujeto democrático está supuesto en su abstracción, supone a la razón controlando el cuerpo y el afecto. Una mujer quiere o no quiere, pero ¿dice lo mismo su cuerpo? ¿qué se quiere ahí? ¿qué dice que sí o que no? ¿qué contradicciones se admiten, cuáles se niegan? El consentimiento no puede considerarse la última palabra

de nada. No prueba nada porque es opaco para sí. Entonces, ¿cómo ubicar un índice de verdad? En efecto, la verdad es un horizonte y la voluntad de un sujeto un supuesto necesario. Sin embargo, en “consentir” hay sentir, carnalidad.

Tampoco hay política sin historia, historia de los individuos e historia de las sociedades. ¿Qué historia, qué tiempo histórico se dibuja con la política del consentimiento? ¿Ha existido alguna vez una perspectiva política sin imagen de un porvenir posible, sin una transformación del mundo? “Yo consiento” es un enunciado que se limita al puro presente, ese presente que no compromete ningún futuro. ¿Debería? Lo cierto es que cuando se juega en cuestiones que trascienden la vida de un sujeto, hay algo ahí que sabe a poco. “El día que una prostituta me diga que le desea en mismo oficio a su hija, reflexionaré” puede ser más una chicana que un argumento pero no deja de aludir al modo en que nos figuramos un futuro más justo. Aún así, la respuesta a este supuesto no deja de incomodar: “si mi hija quisiera ser prostituta, quisiera que lo haga en condiciones seguras y sin estigma”. ¿Desde qué posición podríamos negarles a las mujeres la posibilidad de ejercer el trabajo sexual sujetas a derechos?

En el caso de las mujeres trans, hablar de elección y consentimiento es aún más complejo: Lohana Berkins decía que para ellas, las travestis, las que encuentran en la calle la única salida laboral, la prostitución va a ser un trabajo cuando existan alternativas de elección; “cuando digamos, por ejemplo, ‘ya soy oficinista gano tanto, pero en la esquina gano mucho más’”. Lohana miraba el contexto socioeconómico que signaba y signa actualmente al país y sentenciaba “en estas condiciones concretas y materiales en la Argentina, para nosotras no puede ser un trabajo”.



Finalmente, estamos ante una temática que impone una imposibilidad: la de establecer una frontera nítida, situable. Una opción tranquilizadora es establecer una separación tajante entre la prostitución libre, consentida, voluntaria y la trata, la prostitución forzada, el delito federal. Entonces, se tolera, se avala, se promueve una, se combate y se repudia la otra. Sobre las víctimas de trata se eleva desde sectores progresistas un discurso de preocupación y empatía por su situación, se sostiene con indignación la exigencia de combatir el delito, pero ¿se cuestiona por qué existe la trata con fines de explotación sexual? ¿Cómo puede ser contrarrestada si el consumo de mujeres está socialmente aceptado? ¿Qué manera de combatir el sexismo tolera que las niñas y adolescentes encuentren en la exhibición de su cuerpo y en la venta de imágenes eróticas por internet una forma fácil de ganar dinero?

Establecer una línea divisoria entre servicio y alienación, entre “buena” y “mala” prostitución —una línea divisoria entre lo que está bien y lo que está mal, finalmente—. La realidad enturbia este pretendido reparto: se trata de una frontera inestable, porosa, con puntos de intersección que tornan muy dificultoso generar leyes para regular uno y combatir otro cuando uno y otro se encuentran tan cruzados, tan interdependientes, tan indiscernibles. Cuando entre la puta libre que elige a sus clientes, la que afirma disfrutar incluso las experiencias que su oficio le proporciona, la que fija el precio y afirma establecer las condiciones —besos no, forro siempre— y las mujeres que, engañadas, terminan en situaciones de franca esclavitud, están las mujeres que responden al fiolo, a la fiola, que entregan un porcentaje del dinero del “pase”, que son multadas, que no pueden decir que no a determinadas condiciones, que quieren y no pueden, no por el cuchillo en la garganta sino por supervivencia económica. Fraisse provoca al lector con una acertada reflexión: ¿cómo vamos a establecer una discontinuidad

entre prostitución elegida y prostitución forzada (con las dificultades que los términos elección y forzamiento suponen) si aún hoy proponemos continuidades entre la esclavitud y el matrimonio y la maternidad, entre trabajar de secretaria y trabajar de puta?



Sin embargo, necesitamos trazar fronteras, establecer discontinuidades, pero no sin reconocer lo problemático de estas fronteras cuando se trata del ser hablante, sexuado y mortal. En ese caso, elevar el consentimiento a un índice de verdad del sujeto es una opción que se ahorra lo opaco. Entre el realismo capitalista y la utopía, está la política. Y apuntar a crear las condiciones adecuadas para el consentimiento —necesario e imposible— es una tarea que implica, decididamente, poner en cuestión las normas sociales y sexuales.

Feminismos y justicia social

Que te hable de por qué todo esto

De por qué todavía es necesario incendiar el corazón de rabia

—Diego Ramírez Gajardo (“Patria”, *Indios del espíritu*, 2013)

El feminismo es para todo el mundo. Así titula la escritora, activista y crítica cultural afronorteamericana bell hooks un texto rotundo que sitúa una pregunta que insiste: ¿cuál es el sujeto del feminismo? Fraser, Arruzza y Bhattacharya, unos años más tarde plantearán, a modo de manifiesto, su *Feminismo para un 99%*. Leo una enmienda, una especie de respuesta a ese “todos” que hooks supone como sujeto del feminismo en el título de ese texto que, no obstante, encierra un fuerte cuestionamiento, no ya a la clase “hombres” —la autora denuncia la falta de comprensión política de las corrientes feministas que se reducen a mostrarse “antihombres” — sino a quienes sostienen el sistema sexista, racista y clasista. Ahí se ubica el verdadero enemigo del proyecto feminista revolucionario, y ese enemigo no siempre es portador del falo. Siguiendo a Laclau, todo “nosotros” es una construcción, todo “nosotros” requiere una exclusión.

Me interesan las autoras feministas que de algún modo invitan a cuestionar los presupuestos del feminismo *mainstream*: esos cuestionamientos no nacieron ayer, los debates dentro de movimiento feminista tienen una historia que se enlaza con la historia

del movimiento antirracista, con las luchas obreras, con las mutaciones que introdujo el capitalismo tardío. Debates que aún siendo incómodos no dejan de ser potentes e impulsados por la dificultad no solo de definir ese *ismo* —siempre inacabado, imposible, complejo—, sino también para delinear una política feminista.

hooks definirá al feminismo de un modo sencillo y contundente: el feminismo es un movimiento para acabar con el sexismo, la explotación sexista y la opresión. La autora destaca que los medios hegemónicos han hecho lugar, históricamente, a una versión reformista del feminismo. Un feminismo que se muestra comprometido principalmente con la igualdad de género: el mismo salario por el mismo trabajo y, a veces, el reparto de las tareas del hogar y la crianza entre mujeres y hombres. No obstante, el feminismo se ve tempranamente atravesado por tensiones que dan cuenta de la imposibilidad de hablar en nombre de “todas las mujeres”.

Angela Davis historiza magistralmente los desajustes entre el naciente feminismo y las necesidades reales, urgentes, que signaban la vida de las mujeres racializadas. Para acabar con las distintas formas de opresión sobre ellas, nunca fue suficiente el planteo de reformas que intentaran igualar ciertas condiciones de existencia. Un horizonte sin opresión exige transformación radical. Porque, mientras solo unas pocas puedan acceder a posiciones de poder y tantas otras puedan continuar siendo oprimidas, ¿podemos hablar de una verdadera liberación? hooks hace un repaso de las vicisitudes del movimiento feminista norteamericano, ubicando el modo en que las tensiones entre reformistas y revolucionarias no cesaron, admitiendo que las demandas de las primeras terminaron eclipsando las utopías de las segundas: cuando fueron lográndose ciertas igualaciones en materia de derechos, especialmente cuando esas igualaciones redundaron en ascenso económico para algunas mujeres, una porción mayoritaria de las feministas cajonearon las

luchas más radicales. Porque algunas mujeres podían lograr una mayor independencia respecto a los hombres, independencia que se maximizaba en tanto hubiera otras mujeres (racializadas, empobrecidas) que hicieran el trabajo que ellas ya no estaban dispuestas a realizar. Esa subordinación no constituía un problema por el cual rebelarse.

Finalmente, la versión más licuada del feminismo, más vaciada de contenido político, se revela en lo que hooks llama el “feminismo como estilo de vida”, cierta versión relativista que aloja tantas versiones del feminismo como mujeres en el mundo. Está a la vista de todos: algunas demandas del movimiento feminista se masifican y son rápidamente absorbidas por el mercado —siempre al acecho—. Actualmente, parece bastar con proclamarse feminista, repetir ciertos eslóganes, adherir a ciertos mandatos, comportarse de cierto modo en las redes sociales. No importa la tendencia política de una mujer, puede ser más o menos conservadora o liberal, de derecha o de izquierda, el feminismo puede ser rápidamente incorporado a nuestro estilo de vida. El resultado de esta concepción es un feminismo más inocuo, más tolerado, incluso bien recibido por los poderes dominantes que no dudan en incorporar mujeres a los espacios de poder, siempre que esos espacios sigan estando reservados para unos pocos. Un feminismo que no termina de desafiar las estructuras sexistas.



“En el 8M creo que las travestis deberíamos juntar nuestros petates e irnos del feminismo. Irnos de todos los lugares donde no nos quieren. Armemos una fiesta propia donde quepan todos. Y dejemos ese espacio de poder a quienes lo reclaman como propio”, escribió en su cuenta de Twitter la poeta Camila Sosa Villada para el Día

Internacional de la Mujer del 2021. La pregunta por el sujeto del feminismo supone una historia de exclusiones, pujas de poder, de ahí la dificultad de apelar al singular cuando hablamos del movimiento feminista. “Nunca se ha terminado completamente con la segregación (...) Nada puede funcionar sin ella”, dijo Lacan en el Seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*: la segregación es un efecto del lenguaje.

Es notoria la escasa inquietud que genera en la opinión pública (más allá de alguna indignación de ocasión) la falta de oportunidades que afecta a las mujeres de sectores populares, el modo en que las múltiples violencias se recrudecen cuando además de encontrarse atravesada por el género, una mujer es pobre, negra, migrante. El cuerpo de la mujer negra siempre ha sido, desde la conquista de América y sus lógicas colonialistas, un cuerpo a ser tratado, ultrajado, explotado. La escena se repite cuando las violencias recaen sobre la población trans, violencias francamente devaluadas por ciertos feminismos que operan una segregación atroz según su definir “mujer”. Decididamente, no me detendré en los argumentos de estas corrientes llamadas radicales, hacer ese pasaje sería un modo de darle lugar a esa transfobia. En un caso y el otro, no hay novedad. Los cuerpos que importan, parafraseando a Judith Butler, son los cuerpos blancos y heterosexuales. Y los feminismos no están exentos de racismo y clasismo, de lógicas totalitarias que llevan a exaltar algunas violencias, mientras otras son omitidas, naturalizadas.



La tan proclamada y *hashtagueada* sororidad está permanentemente en cuestión. Las problemáticas que afectan a las mujeres blancas de clase media alta en la inmensa mayoría de los casos

distan mucho de las que aquejan a las obreras que participan de jornadas extenuantes de trabajo en condiciones de extrema precariedad, que no conocen la opresión que significa ser una ama de casa subordinada, que lejos se encuentran de las ambiciones de poder. En ese contexto, las putas como colectivo heterogéneo —con demandas también heterogéneas y en algunos casos contradictorias, francamente en pugna— también debieron conquistar, no sin resistencias, un lugar en el movimiento de mujeres.

En una entrevista organizada por el grupo Maleza, titulada “Las Otras: miradas en resistencia”, la activista abolicionista y referente sindical Romina Pereyra dice al respecto: “No puede pensarse feminismo sin las putas. Está claro que el feminismo requiere de las tortas, de las putas: requiere todo lo que es enemigo del sistema, no de todo lo que se quiere acoplar al sistema”. Si la puta desestabiliza ciertas categorías tradicionales en torno a lo que se espera de una mujer, la demanda de legitimación de la prostitución como un trabajo, aún cuando se propone como una apropiación y una reconfiguración radical que trastoque las posiciones y empodere a la mujer, corre el riesgo de devenir una cópula peligrosa con el orden vigente. ¿De qué modo absorbe esa tensión el feminismo?

Cuando hablamos de prostitución, cuando hablamos de alquiler de vientres, hablamos de cuerpo, libertad, sexo, igualdad. Significantes que lejos de tener un significado unívoco, son zonas de tensión. hooks, al respecto, dice que una política sexual feminista verdaderamente liberadora reivindicará siempre como aspecto central un rol sexual activo para las mujeres, pero este rol no puede existir si las mujeres creen que sus cuerpos tienen que estar siempre al servicio de otros. A menudo, reflexiona la autora, las prostitutas profesionales y las mujeres en general entienden su libre intercambio de sexo por bienes o servicios como una prueba de su libertad, pero este hecho les impide reconocer que cuando una

mujer se prostituye porque no puede satisfacer de otra forma sus necesidades materiales hay algo de esa libertad que se ve acotada, precisamente en ese espacio donde ella (no) controla su cuerpo.



Dentro del debate que alojan los feminismos, algunos autores se permiten afirmar cierto acomodamiento del (pos)feminismo contemporáneo al orden capitalista mundial. El reclamo por legitimar la prostitución como dispositivo sexual termina solidarizándose con la lógica económica de la mercancía, y este punto suele incomodar a algunas feministas proprostitución que pretenden enmarcarse en ideologías de izquierda.

“Sin el mercado no se puede; solo con el mercado no alcanza”, sentencia Florencia Angilletta en *Zona de promesas*, al situar las contradicciones que inaugura la masificación de los feminismos. Por su parte, la filósofa Gayatri Spivak, en *Outside in the teaching machine* [Afuera en la máquina de enseñanza], describe al liberalismo como *aquello que no podemos no querer*, aún sabiendo los límites, las paradojas crueles, las relaciones de poder y los obstáculos a la emancipación que “escondan sus alegres fórmulas de libertad e igualdad”.

¿Desde qué puntos de vista son reprochables las alianzas entre capitalismo y feminismos? Es una pregunta válida en la medida en que no se puede dejar de considerar las posibles ventajas que este último pueda extraer de integrarse a la lógica del capital. Pero la pregunta no debe excluir aquello que queda en los márgenes, lo que cae como resto de esa ecuación, lo marginado.

La pregunta tampoco debería excluir las piruetas discursivas que terminan naturalizando el estado de cosas. En este sentido, Marta Lamas, en su exaltación del aspecto empoderante del trabajo

sexual, interroga “qué significa, en una sociedad en la cual todo se mercantiliza, que esté estigmatizado *aquello que las mujeres pueden vender comparativamente mejor de su fuerza de trabajo*. ¿Dónde radica la justificación para aceptar el sexo como valor de uso y rechazarlo como valor de cambio?”. Las cursivas son mías. Es un poco desalentador que, en el marco de un cuestionamiento a los límites que la cultura impone a la sexualidad de la mujer, en nombre del feminismo se erija el trabajo sexual como lo mejor que podemos hacer en el mercado laboral, que se exalte el llamado “capital erótico” frente a otras formas de habitar el capitalismo tardío. Estas sentencias no son gratuitas: también moldean las subjetividades de nuestro tiempo.



En el libro *Por qué escuchamos a Tupac Shakur*, la ensayista Bárbara Pistoia sostiene que Ángela Davis —en esa especie de biblia que constituye el ya citado *Mujeres, raza y clase*— da cuenta de cómo las mujeres negras, por su historia, “no pueden darse el lujo de pensar un feminismo sin justicia social”. Ese pensar está delimitado en un comprender las categorías de raza, género y clase como elementos conectados, entrelazados y entrecruzados, así, esa justicia social es una llamada a la interseccionalidad. Una búsqueda concreta, una forma de lectura, un posicionamiento político que atraviesa el feminismo y lo excede en la medida en que se vincula con luchas históricas de sectores históricamente oprimidos.

“No hay feminismo sin justicia social” es una consigna que se repite cada 8M. Una consigna que resuena y conmueve cierta fibra sensible. Pero, así como el feminismo es un movimiento plural y conflictivo, la definición de justicia social es inestable, equívoca. Puede querer decir muchas cosas, puede no terminar diciendo

nada. Me interesa interrogar este concepto para situar, finalmente, la polisemia que se teje ahí, en las diversas formas de entender lo que es justo. Tal polisemia no se limita a desacuerdos teóricos —no se trata, quiero decir, de debates “academicistas” que nada conocen de lo que sucede en el territorio— sino que reposa en cuestiones que exceden este ámbito y nace a partir de los conflictos que atraviesan, necesariamente, el campo de lo social. Porque todos podemos acordar que la igualdad es buena en sí misma en tanto la desigualdad hace mal a los sujetos que la padecen y a la sociedad en su conjunto, pero debemos estar advertidos que no hay un solo modo de definir a la igualdad, así como tampoco hay un modo de entender la justicia social.



En *El porvenir de una ilusión*, Freud escribió que la cultura tiene una doble función: por un lado, regula las relaciones entre los individuos, por otro, se encarga de la distribución de los bienes asequibles. Uno y otro aspecto están íntimamente vinculados, en tanto el lazo entre los sujetos se ve afectado, inevitablemente, por la satisfacción pulsional que los bienes existentes hacen posible. Y la distribución de estos bienes es, históricamente, desigual. Freud lo sabía, quizás por eso, en este mismo texto, señaló que ninguna cultura ha podido evitar que “la satisfacción de cierto número de sus miembros tenga por premisa la opresión de otros, acaso de la mayoría”, ubicando ahí la causa de la hostilidad que las clases oprimidas desarrollan hacia esa cultura que ellos posibilitan por medio de su trabajo, pero de cuyos bienes participan tan escasamente. Y sentenció: “Huelga decir que una cultura que deja insatisfecho a un número tan grande de sus miembros y los empuja a la revuelta no tiene perspectivas de conservarse de manera duradera ni lo merece”.

Toda sociedad humana es una comunidad distributiva. Como afirma Michael Walzer en *Las esferas de la justicia*, “ideologías y configuraciones políticas distintas justifican y hacen valer distintas formas de distribuir la pertenencia, el poder, el honor, el conocimiento, la riqueza, la seguridad física, el trabajo y el asueto, las recompensas y los castigos, y una serie de bienes más estrecha y materialmente concebidos”. Subrayo el *carácter ideológico* de los distintos modelos de distribución. Y agrego: el carácter ideológico de las distintas formas de comprender la igualdad en las sociedades democráticas modernas, atravesadas por enormes inequidades.



Otra mirada supone una justicia social que puede concebirse a partir de la idea del mérito. El concepto “meritocracia” fue acuñado por Michael Young en su libro *The rise of the Meritocracy* (1961). Ahí, el autor delineaba una sociedad distópica donde la clase dominante se determinaba en función de la ecuación: *coeficiente intelectual + esfuerzo = mérito*. Los sucesivos intentos por darle un giro positivo al concepto favorecieron la apropiación por parte de la derecha de la idea del mérito, encontrando un modo de sostener las desigualdades, pero legitimándolas. No obstante, al tender a contrarrestar los privilegios “de cuna” y la discriminación, esta concepción ha sido bien recibida por ciertos sectores del progresismo y subyace a las políticas que promueven el “empoderamiento” de algunos individuos pertenecientes a grupos históricamente postergados: las políticas de acción afirmativa, también conocidas como políticas de cupo, posibilitan, mediante un trato diferencial, que sujetos y sujetas pertenecientes a ciertas minorías puedan acceder a posiciones sociales ventajosas.

En este sentido, y volviendo a las tensiones dentro del movimiento feminista, el ya citado manifiesto de Fraser, Arruzza y Bhattacharya denuncia al “feminismo liberal”, aquel que se concentra en “ir adelante” y “romper el techo de cristal”, llegando a ocupar lugares jerárquicos sin abordar los obstáculos que hacen que la libertad y el empoderamiento sean imposibles para la mayoría de las mujeres: “su objetivo real no es la igualdad, sino la meritocracia”. Resulta ilustrativo el modo en que el feminismo *mainstream* celebra la presencia de mujeres en la política o en el sector empresarial, sin reparar en las políticas que tal partido o tal empresa promueve. Se rompe el “techo de cristal” para que algunas mujeres ahora “empoderadas” disfruten de los privilegios a costa de muchas otras mujeres —y varones—, en su mayoría racializados y empobrecidos, que nunca accederán a dichas posiciones.

Efectivamente, se trata de concepciones que se enfocan en el hecho de que *algunas* puedan acceder a posiciones de poder, asumiendo como dadas las estructuras sociales que privilegian a unos pocos: siguiendo a la teórica política feminista Iris Young, se asume como no injusta la división jerárquica del trabajo con posiciones escasas de altos ingresos, poder y prestigio en la cima, y posiciones menos privilegiadas en la base.



Un debate interesante se juega en torno a las políticas de reconocimiento que promueve el feminismo a partir de los años 90. En *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, Nancy Fraser afirma que la tendencia de la teoría feminista es la de “seguir el espíritu de los tiempos”. Según la autora, las últimas décadas, tras la debacle de la izquierda y el cada

vez más hondo cuestionamiento a la teoría marxista, el feminismo adoptó un “giro cultural”, conceptualizando el género como una identidad o una “construcción cultural”, degradándose sus vínculos históricos con el marxismo, y con la teoría social y la economía política en general. No sin nostalgia, la autora sostiene que dicha tendencia fue de la mano con un cambio en la política feminista: si los años 60 estaban signados por la búsqueda de una reestructuración de la economía política y una abolición de la división sexual del trabajo, a partir de este giro, el feminismo se enfocó en las reivindicaciones centradas en el reconocimiento. Los conflictos de género, antes enfocados en el trabajo y la violencia, apuntan cada vez más a la identidad y la representación, cuyo efecto es el de subordinar la política de la redistribución a la política del reconocimiento. Así, “el giro feminista hacia el reconocimiento ha encajado demasiado fácilmente en un neoliberalismo hegemónico que no desea sino reprimir el recuerdo del socialismo”, observa la autora.

Porque el capitalismo contemporáneo no parece verse demasiado afectado por las políticas que promueven el reconocimiento: si estas políticas son indispensables para conmovir las numerosas discriminaciones que sufren las disidencias, también es cierto que la sociedad capitalista tolera bien la incorporación de las diferencias a sus lógicas.

Si el reconocimiento afecta al estatus de un sujeto, ligado a los patrones culturales de interpretación y evaluación dominantes, la distribución en cambio se vincula con la estructura económica de la sociedad que genera formas de injusticia distributiva. Las mujeres nos vemos afectadas por injusticias de ambos órdenes. En la teoría de Fraser, el género presenta una dimensión político-económica que lo incluye en el ámbito de la redistribución y una dimensión cultural-discursiva que lo incluye en el ámbito del reconocimiento, y ninguna de estas dimensiones, relativamente

independientes entre sí, bastan por sí mismas para resolver las injusticias de género. La política feminista deberá, entonces, conjugar ambas esferas. Porque una política enfocada únicamente en la dimensión del reconocimiento, quiero decir, una política que se centra en el establecimiento de las identidades que deben ser reconocidas y toleradas por el aparato liberal, corre el riesgo de devenir una mera gestión de las diferencias, susceptibles al mercado del reconocimiento, dejando en un segundo plano la crítica a la economía política.

Es lícito interrogar, frente a las diversas formas que adquiere la dominación capitalista, qué tipo de imaginación política deseamos promover —cuando el ideario marxista ha dejado de ser operativo en el ámbito de la teoría política, cuando las consignas del Mayo francés han sido absorbidas por el mercado—, y qué idea de justicia subyace a la misma.



Me gusta cómo piensa Fraser la justicia cuando ubica que su condición de posibilidad estriba en la existencia de una paridad de participación: “la justicia exige soluciones sociales que permitan a todos los miembros (adultos) de una sociedad interactuar entre sí como iguales”. Habría dos condiciones para que esta paridad sea posible. Por un lado, una condición objetiva, que exige una distribución de los recursos materiales para garantizar la independencia y la voz de los participantes, suprimiendo las formas de dependencia y desigualdad económicas, excluyendo, a su vez, los diversos modos institucionalizados de privación, explotación e inequidad que obstaculizan ese encuentro. Y por otro lado, una condición intersubjetiva, que exige patrones de valor cultural que respeten de mismo modo a todos los participantes y garanticen la igualdad de

oportunidades, móvil para alcanzar la consideración social, excluyendo los patrones institucionalizados que deprecian sistemáticamente ciertas categorías de personas. Así, por un lado, cada condición se corresponde con los ejes de distribución y reconocimiento respectivamente, a la cuestión de la clase y a la cuestión del estatus, combatiendo las relaciones de opresión y las de explotación.

Esta concepción de justicia nos obliga a cuestionar la paridad entendida desde un enfoque cuantitativo, numérico, y pensarla más bien como una cuestión cualitativa, “la condición de ser un par”. La paridad es aplicable a toda la vida social, a los múltiples campos de interacción, aún cuando en cada ámbito la participación tiene sus peculiaridades. Se trata, además, de una concepción de paridad que no vela únicamente por la justicia de género, sino que contempla y responde a todos los grupos sociales que sufren opresión y subordinación. Así entendida, la paridad no tiene que ver con el conteo de mujeres en las posiciones de poder, con la idea que sostiene que la sola presencia de mujeres va a cambiar el sistema, dado que el sistema puede ser tanto o más opresivo aún con mujeres siendo protagonistas en él. La presencia femenina en las fuerzas de seguridad es un ejemplo que desmiente de plano esta ensoñación.

La paridad pensada como un “estar a la par que otros” resulta incompatible con la opresión y la dominación: los oprimidos no tienen posibilidad de participar como iguales en los asuntos de la polis, en muchos casos, ni siquiera pueden determinar las condiciones de sus acciones, porque estas se encuentran determinadas por otros. Y por otras.



Si hablamos de prostitución, las demandas en torno al reconocimiento exigirán que las putas sean legitimadas como trabajadoras,

buscarán combatir el estigma, descriminalizar la práctica —que aún cuando no constituye un delito en nuestro país es objeto de múltiples persecuciones y violencias— y un largo etcétera que implicará, finalmente, desestabilizar las discriminaciones y las injusticias que se corresponden con su estatus social. Son demandas necesarias, y constituyen luchas históricas que lograron ser incorporadas a la agenda del feminismo (insistamos, no sin tensiones). Pero estas demandas, ¿trastocan el orden establecido, la división sexual y social del trabajo, las condiciones que llevan a una enorme cantidad de mujeres a resolverse por el comercio sexual como única alternativa para sostener sus precarias economías familiares? Una inmensa mayoría de estas mujeres, lejos de querer ser reconocidas como putas, expresan de mil modos la urgencia por participar de la sociedad en condiciones de igualdad. ¿De qué modo una mujer puede elegir libremente vender, rentar, ofrecer su cuerpo como un objeto de mercado si no ha tenido otra opción?



Resulta iluminador el modo en que Nancy Fraser propone pensar las soluciones que apuntan a la justicia social en términos de “afirmación” y “transformación”: las soluciones afirmativas a la injusticia son aquellas que apuntan a corregir los efectos injustos del orden social, pero sin alterar el sistema subyacente que los genera. En cambio, las soluciones transformadoras aspiran a corregir los efectos injustos precisamente reestructurando dicho sistema.

En el eje del reconocimiento, las políticas afirmativas promueven la diferencia, mientras que las soluciones transformadoras buscan desestabilizar esa diferencia, promoviendo nuevos reagrupamientos. En relación al eje distribución, las soluciones afirmativas que propulsan los Estados de bienestar liberales intentan remediar

la distribución final inadecuada sin modificar sustancialmente la estructura económico-política subyacente. En esta línea, las políticas de acción afirmativa benefician a los grupos postergados a través de una reasignación de posiciones de poder sin que estas se vean afectadas —las estructuras de dominación permanecen intactas—. Las soluciones transformadoras que promovía históricamente el socialismo, tan ligado, como vimos, a cierto momento de los movimientos feministas, en cambio, no solo pretenden alterar la distribución final, sino que buscan transformar la división social del trabajo y las condiciones materiales de existencia de los individuos.

La pregunta que me interesa sostener en este contexto es la siguiente: ¿hay lugar, en el presente estado de cosas, para imaginar soluciones transformadoras que subviertan el orden establecido?



“Cuando nosotras nos empoderamos a través de la palabra, nos empoderamos con el cuerpo, a través de las organizaciones, y empezamos a ser corpóreas dentro de la sociedad, empezamos a tener voz pública, en realidad lo que estamos debatiendo es eso. ¿Cuál es la forma en que nosotras queremos que esta situación cambie, mejore o persista? (...) Para mí los matices claros son que quienes nos consideramos en situación de prostitución decimos: ‘salgamos ya’; y las que fomentan un sindicato están pensando en la continuidad de la prostitución”. Las palabras son de Lohana Berkins, quien repetía que debíamos evitar que las disidencias entre las putas se reduzcan a la necesidad de establecer una única verdad. “Todas son verdades”, agregaba, “todas son ficciones”, podemos pensar. En ese gesto, Lohana reconocía las verdades de las otras, esas verdades que, no obstante, no compartía. Pero les otorgaba el estatuto

de verdad y ahí disputaba. Esta intervención, que revela un ejercicio político, no es tan frecuente en los debates actuales. Lo que la Berkins tenía muy en claro era que las diferencias entre una y otra verdad, entre una y otra ficción, se debían a posiciones ideológicas, porque, claro que sí: las putas piensan en términos ideológicos. Y en esas posiciones, en esos términos, se juega la imaginación política, se juegan los futuros deseables.

“Todo lo sólido se desvanece en el aire”

Ya no habito dentro de mí mismo. Estoy enteramente afuera,
dado vueltas. Me doy vueltas y vueltas para cumplir, satisfacer.
¡Qué orgullo laboral!

—Diamela Etlit (*Mano de obra*, 2002)

El capital ha convertido el valor personal en valor de cambio
y ha sustituido un sinfín de libertades inalienables y particulares
por una sola libertad espeluznante: la libertad de comercio.

—Karl Marx, Friedrich Engels (*Manifiesto comunista*, 1848)

There is no alternative.

—Margaret Thatcher

Mark Fisher entiende por realismo capitalista esta idea ampliamente difundida de que el capitalismo “no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso imaginarle una alternativa”. El capitalismo ocupa el horizonte de lo pensable. Ya lo sentenció Fredric Jameson: es más fácil imaginar el fin del mundo.

El carácter ilimitado del capitalismo fue señalado tempranamente por Lacan. Se trata de una fuerza acéfala, que pretende expandirse hasta el último confín de la vida. El realismo capitalista podría figurarse como una especie de atmósfera general que condiciona todas las esferas de la vida: la cultura, el trabajo, la

educación, los vínculos, el pensamiento y la acción (o la inacción). Fisher subraya el modo en que las historias previas y las imaginaciones futuras quedan subsumidas y consumidas por el capitalismo. Ya sin legados, pensar un futuro otro, desear un futuro otro parece ilusorio. El sujeto establece entonces una suerte de distancia irónica: “el realismo es análogo a la perspectiva desesperanzada de un depresivo que cree que cualquier creencia es una mejora, cualquier esperanza, no es más que una ilusión peligrosa”, dice Fisher. Algo similar observa Peter Sloterdijk en su *Crítica de la razón cínica*: si Marx supo sentenciar, a propósito de la relación del sujeto con la ideología, “ellos no lo saben, pero lo hacen”, Sloterdijk cambia la fórmula para aplicarla al sujeto posmoderno: en el capitalismo tardío, se trata más bien de un saber impotente: “ellos lo saben muy bien, y de todas formas lo hacen”. El filósofo ubica entonces esa razón cínica que en el sujeto ilustrado empuja a cierta apatía: ya no se habla de un amor a la sabiduría, dice, “ante lo que sabemos no se nos ocurre amarlos, sino que nos preguntamos cómo nos acomodaremos a vivir con ellos sin convertirnos en estatuas de piedra”.

Aún sabiendo acerca de la explotación del hombre por el hombre, del fetichismo de la mercancía, de la segregación, nada asegura que ese saber se traduzca en una acción colectiva. No se trata solo del opresivo e impersonal sistema capitalista que promueve la ruptura del lazo social en su pretensión de atomizar al sujeto: Fisher señala lúcidamente que buscar posibilidades reales para la acción política implica, antes que nada, aceptar nuestra inserción en el nivel del deseo “en la picadora de carne del capitalismo”, nuestra participación en las “redes planetarias de la opresión”: el capitalismo no es sin nuestra cooperación. Si la responsabilización neoliberal nos pretende deudores y culpables, siempre individualmente, siempre en soledad, la acción política requiere de lo común.



Jorge Alemán afirma que la novedad del neoliberalismo se sitúa en la capacidad de producir subjetividades que se configuran según un paradigma empresarial, competitivo y gerencial de la propia existencia. Ya no es necesario apelar a ninguna forma de opresión exterior: los propios sujetos son capturados por una serie de mandatos e imperativos donde se ven confrontados en su propia vida, en el propio modo de ser, a las exigencias de lo ilimitado. Las consecuencias son palpables: el “hedonismo depresivo”, las patologías de la responsabilidad desmedida, el consumo adictivo de psicofármacos, el sentimiento de “no dar la talla” y un largo etcétera que implica la asunción como “problema personal” de aquello que es un hecho estructural del sistema de dominación. Fisher ha señalado que la noción de enfermedad mental como un problema puramente individual (léase, su privatización) posee enormes ventajas para el capitalismo, en la medida en que trata al sujeto en su nivel atómico al tiempo que se abre un mercado “muy lucrativo” para las compañías farmacéuticas y las terapias que se enfocan en la adaptación del yo, apuntando correlativamente a un reforzamiento yoico perfectamente compatible con las exigencias del capitalismo: sujetos sobreadaptados y productivos, sujetos completos y sin angustia. En esta línea, Alemán sugiere que las exigencias de lo ilimitado del Capital no van sin la propagación de la autoayuda, la inflación de la autoestima, la producción de sujetos culpables y deudores de algo imposible de satisfacer. Verificamos a diario en la experiencia clínica el enorme padecimiento que generan estos mandatos que alimentan un superyó voraz, al tiempo que llaman a rechazar la experiencia de la angustia, ese afecto que no engaña, a callar el síntoma, ese huésped mal recibido que a su modo indica que la cosa no marcha. No obstante, las malas noticias del psicoanálisis sostienen

su vigencia: pese a los esfuerzos de la autoayuda y el *coaching*, eso insiste, al modo de una objeción, una disidencia. Inevitable y afortunadamente, no todo puede ser objeto de esa captura.



El término *neoliberalismo* es impreciso, aún cuando pretende ser omnicomprendivo. No obstante, en ocasiones es inevitable. En *La razón neoliberal*, Verónica Gago señala que la innovación radical del neoliberalismo implica, siguiendo a Foucault, “una forma de gobernar por medio del impulso a las libertades”. Se trata de un modo de enhebrar, “de manera a la vez íntima e institucional, una serie de tecnologías, procedimientos y afectos que impulsan la iniciativa libre, la autoempresarialidad, la autogestión y, también, la responsabilidad sobre sí”. El neoliberalismo es leído como una racionalidad no puramente abstracta ni macropolítica, sino escenificada por las subjetividades y las tácticas de la vida cotidiana, “como una variedad de modos de hacer, sentir y pensar que organizan los cálculos y los afectos de la maquinaria social”. Gago plantea una topología primera: *desde arriba*, el neoliberalismo implica una modificación del régimen de acumulación global que introduce mutaciones en las instituciones estatal-nacionales. En este punto, el neoliberalismo es una fase del capitalismo. Y *desde abajo*, “el neoliberalismo es la proliferación de modos de vida que reorganizan las nociones de libertad, cálculo y obediencia, proyectando una nueva racionalidad y afectividad colectiva”. Es una lógica que complejiza un poco la vertiente apocalíptica y victimizante que pasiviza a los sujetos como víctimas irremediables de la racionalidad neoliberal, para ubicar el modo en que las lógicas neoliberales son apropiadas —a veces con una literalidad brutal, otras con cierto margen para la invención— por parte de quienes somos parte de la estructura.



Me interesa la tensión entre los valores que sostienen la democracia moderna, a saber, la libertad y la igualdad. Freud, en *El malestar en la cultura*, afirma que la libertad individual no es un patrimonio de la cultura y que, en ocasiones, el esfuerzo libertario se dirige contra la cultura y las limitaciones que esta impone (agrego, en función de la idea, siempre inestable, nunca del todo decible, de un bien común). Entonces, Freud señala que a la humanidad le toca la difícil tarea de hallar un equilibrio “acorde a fines, vale decir, dispensador de felicidad, entre esas demandas individuales y las exigencias culturales”, y agrega que probablemente el conflicto sea insalvable. Esta será la tarea de los gobernantes, y estamos advertidos de la intuición freudiana que afirma que gobernar es una tarea imposible.

La igualdad, siguiendo los desarrollos de Jorge Alemán, compilados en *Izquierda lacaniana: textos intervenidos*, se distingue de la lógica uniformizante del para-todos: la igualdad “no es lo homogéneo, no es un colectivo donde todos marchan a la vez”. Al contrario, la igualdad es el terreno donde la diferencia se puede desplegar: la igualdad funciona estrictamente como condición de posibilidad de lo singular. Porque en una cultura desigual, las diferencias que puedan desplegarse serán, principalmente, las que posibilite la lógica del mercado, la lógica de la meritocracia.

Por otro lado, la libertad se ha transformado en un significante disponible para su uso por parte de los proyectos políticos más diversos. “Comunismo o libertad” es el eslogan que oímos repetirse de manera insidiosa por parte de las nuevas derechas a nivel mundial (nuestro periférico país no es la excepción). Los términos en disyunción carecen de un contenido determinado, quizás por

esa vacuidad pueden aunar intereses tan diversos, “representar” a sujetos pertenecientes a estratos tan disímiles.

El carácter delirante de “ese discurso de la libertad” que articula el sujeto moderno es señalado por Lacan en el seminario sobre *Las psicosis*: las apelaciones a la libertad constituyen “un campo indispensable para la respiración mental del hombre moderno, aquel en que afirma su independencia en relación, no solo a todo amo, sino también a todo dios, en campo de su autonomía irreductible como individuo, como existencia individual”. Hablar de la libertad del sujeto, desde el psicoanálisis, es un poco paradójico; el sujeto, tal como lo indica el significante, nace sujetado, por ende, no es libre: es muy poco lo que por fuera de las múltiples determinaciones (materiales, culturales, inconscientes) podemos elegir. Y no obstante, en ese margen estrecho, el sujeto elige.

Lo curioso de esta época es que la libertad individual que se entroniza es perfectamente compatible con la alienación capitalista. Wendy Brown lo subraya muy bien: los sujetos democráticos se muestran muy dispuestos a soportar regímenes políticos que rozan el autoritarismo precisamente por estar insertos en un dominio que nos entrega distintas opciones en el plano de la satisfacción de las necesidades y “que erróneamente identifican con la libertad”. Si la “libre elección” es elevada al lugar de valor supremo, el control y la opresión no parecen transgredir la libertad del sujeto, es más: la experiencia de libertad que percibe el sujeto neoliberal vela su opuesto.



La reivindicación de la libertad de suscribir al régimen económico y simbólico de la mercancía por parte de los defensores de la

prostitución y del alquiler de vientres llega a celebrar el modo en que las mujeres pertenecientes a países en vías de desarrollo ofrecen sus servicios domésticos, reproductivos o sexuales a “clientes” de países más ricos, encarnando y apropiándose de las exigencias del biopoder. El enorme número de mujeres migrantes que arriban desde países más pobres en busca de mejores condiciones laborales y encuentran como única posibilidad de subsistencia la venta de servicios sexuales no necesariamente se traduce en mujeres víctimas de trata, pero subrayar la autonomía en ese acomodarse a las únicas formas que el mercado laboral ofrece a algunas mujeres es un gesto llamativo. Porque esa libertad que se celebra se sostiene en condiciones de enormes desigualdades.



La serie televisiva *The Deuce*, escrita y producida por David Simon y George Pelecanos, supo ilustrar de un modo magistral las mutaciones del sistema prostituyente tras la explosión del neoliberalismo y los avatares del paso del tiempo en el Times Square, que en los años 70 constituía un collage de prostitutas, “chulos”, “camellos”, clientes anónimos, policías corruptos, cines “para adultos” y bares nocturnos. El realismo que caracteriza la producción se aparta del relato romantizado o victimizante, de la moralina y de la heroización. Sin embargo, la tragedia signa de un modo inevitable las historias que se mezclan en ese enclave.

Como sitúa en su reseña “Los maridos monstruosos” el cineasta Luis López Carrasco, “es llamativo que la serie no haya recibido un mayor eco en un momento en que el feminismo ha adquirido una importante relevancia en la agenda pública, a la vez que ciertas expresiones de misoginia parecen recrudecerse, amparadas en los renovados discursos de la ultraderecha”. Muchos de los debates y

discrepancias que atraviesan los feminismos ocupan el núcleo de la serie. Si la circulación del dinero es el motivo que sobrevuela el recorrido general de *The Deuce*, será el trabajo —especialmente el trabajo femenino y en buena medida el trabajo sexual— el centro de gravitación de sus principales líneas narrativas.

The Deuce consta de tres temporadas, ambientadas respectivamente en 1971, 1977 y 1985, y nos entrega, capítulo tras capítulo, una imbricación de historias signadas por la explotación, la dependencia, la solidaridad, la supervivencia. Las prostitutas que nos presenta la serie son, en su mayoría, mujeres que arriban en busca del sueño americano y son cooptadas por los proxenetas que, con mayor o menor grado de humanidad, disponen del tiempo y el cuerpo de ellas a cambio de cuidado, seguridad y afecto. “Candy”, el modo en que se nombra en las calles una de sus protagonistas, interpretada por la actriz Maggie Gyllenhaal, ha escapado a las vicisitudes que implica “tener un hombre” que regentee su trabajo, una autonomía que no es sin dificultades. En una escena inicial, “Candy” le dice a un joven cliente que le “regatea” un segundo pase: “este es mi trabajo”. La afirmación de la prostitución como un trabajo, en la época de la “prostitución generalizada” —tal como definió Marx la era capitalista—, revela en la serie sus matices.

Los avances de la pornografía y la aparición de “salones de masajes” —forma velada del burdel— lejos de implicar una salida más emancipada para las trabajadoras del sexo inaugura una multiplicidad de intermediarios que sacan tajada, que imponen condiciones: una industria, una red. Los intentos por “limpiar las calles” y hacer de ese espacio urbano una zona más atractiva para los inversores implicará en todos los casos el ejercicio del control y la violencia sobre esas mujeres cuyos cuerpos, como la serie relata crudamente, poco importan.

“No es moral, es dinero” y “no es racismo, es economía” son dos líneas que, en uno de los episodios de la primera temporada de la serie, ilustran bien que el mercado maneja los hilos del mundo.

Entre las potentes subtramas que componen la serie, me detengo en la historia de “Candy” —Eileen es su nombre real—, que logra insertarse en la naciente industria del porno, primero como actriz y luego como directora, en su intento por abandonar las inclemencias de la calle. Aún cuando se choca de frente con las determinaciones de un mundo comandado por varones que desprecian sus intentos por introducir una mirada “feminista” en las producciones pornográficas, aún cuando su pasado de “ramera” se revela en ocasiones como una fatalidad, se afirma en una posición que hoy podríamos calificar “empoderada” frente al naciente movimiento abolicionista que hace su aparición promediando la trama. Hay una discusión interesante que pinta bien la complejidad de la cuestión: Candy se presenta en una reunión ante feministas para contar su ascenso, para ilustrar que hay ahí una elección que no debiera ser juzgada: “Si vamos a estar juntas en esto, como mujeres, ustedes no querrán decirme con quién puedo acostarme, ¿no?”. Las miradas moralizantes aparecen en la escena, pero también una interpelación concreta de Andrea, una de las abolicionistas ahí presentes: “Disculpá, ¿quién sos para venir acá y pretender que tus resultados, tus éxitos personales en una industria multimillonaria que se alimenta y que nutre la opresión sexual representa lo que les espera a otras mujeres?”. Candy afirma que le ha costado mucho llegar hasta donde llegó. Es su experiencia, pero “lo anecdótico no nos ayuda”, responde Andrea. Lo anecdótico es el problema, porque por cada prostituta que cree que puede administrar su propia comercialización, hay muchísimas que no pueden hacerlo, que son brutalizadas por el proceso. “Vos sos la fuerte, estupendo. Pero ¿cuántas mujeres conocés que hayan hecho lo mismo que vos?”. La

escena finaliza y las historias continúan avanzando con los matices y las complejidades irresolubles que la temática exige. No hay ganadoras en esta discusión.



“Los feminismos son horizontes de libertad —en una democracia de autonomía siempre relativa— que impulsan que las personas puedan elegir, incluso lo que no siempre se preferiría para sí”, sostiene Florencia Angilletta en *Zona de promesas*. Y un poco más adelante dice: “La pasión por la política no es moral —apoyar lo bueno y condenar lo malo—: es la pasión por el conflicto”. Cuando se pone en juego el uso del cuerpo de una mujer, los moralismos son denunciados ahí donde lo que ebulle es el antagonismo. La pregunta podría formularse en estos términos: ¿es la prostitución un asunto moral, o una zona de conflicto?

Beatriz Gimeno se plantea este interrogante, y en su abordaje subrayará el modo en que nuestra época considera que todo lo que es sexo siempre está bien. Cito: “En la sociedad de consumo actual, el sexo es una de las mercancías más apreciadas y, por el contrario, no usarlo, no consumirlo, puede llegar incluso a estar mal visto”. Cualquier mirada crítica a cuestiones vinculadas a la sexualidad es denunciada como moralizante y conservadora. La propia Marta Lamas introduce el concepto de “pánico moral” y lo aplica a las corrientes abolicionistas, que según la autora defienden las buenas costumbres y la institución familiar. En todo caso, conviene recordar que, si bien el neoliberalismo viene acompañado con un innegable relativismo ético, la defensa de ciertos valores siempre es una cuestión moral.

En *La ética protestante y el espíritu capitalista* (1905), Max Weber advertía que el sentido del negocio y el emprendimiento empresarial habían pasado a regular los actos de la vida; auge mercantilista

que traía aparejado un “advenimiento de la conversión ética”: la reforma de los principios morales —antes comandos por el discurso religioso— resulta benéfica para la expansión del espíritu capitalista, haciendo que el afán de ganancia y la evolución del deseo de lucro —ahora fenómeno de masas— libere la actividad económica de la valoración ética al considerarla un ejercicio natural e inevitable de las personas.

La prostitución es un tema moral, afirma Gimeno, porque concierne a la igualdad, a la justicia, a los valores comunitarios. La moral neoliberal propone que el sexo es un bien de consumo como cualquier otro, sometido a la ley de la oferta y la demanda, erigiendo como Bien Supremo la libertad para contratar, para comprar o vender y para disponer del propio cuerpo como se quiera. Creo que la moral neoliberal está ganando terreno porque el narcisismo propio de la época nos invita a desatender la dimensión de “lo social” en pos de las libertades individuales, en pos de los diferentes “modos de vida” y las elecciones de cada quien, sin una mirada crítica (política) del estatuto de esas elecciones. Y sin embargo, esa mirada crítica, en tanto gesto que politiza lo personal, debe estar advertida sobre la tentación moralista: Lacan nos alertaba “contra las vías vulgares del bien, que se nos ofrecen con su inclinación a la facilidad; contra la trampa benéfica de querer-el-bien-del-sujeto”.



Si la sentencia lacaniana nos conmina a estar a la altura de la subjetividad de la época, este estar a la altura, afirma Jorge Jinkis, excluye cualquier complicidad complaciente con la subjetividad de nuestra época. Me parece valioso su aporte, porque estar a la altura de la subjetividad de la época no excluye interrogar los discursos, no implica sostener posiciones políticamente correctas

frente a los sentidos comunes imperantes. Pero tampoco, agregaría, hacer una oda a la incorrección política, posición que a veces surge como reacción en espejo, como un reflejo-contrario, pero que se aleja igualmente de la praxis que implica el pensar, de la posibilidad de engendrar algo nuevo. Martín Kohan escribió en una columna publicada en el diario *Perfil* que “lo contrario de lo políticamente correcto no es, sin embargo, para mí, lo políticamente incorrecto, que participa en verdad de las mismas taras: es mecánico y previsible, es obvio y regimentado. (...) Obedecer a lo políticamente correcto, u obedecer a lo políticamente incorrecto, son dos formas semejantes de la precariedad intelectual”.



El analista, sostiene Lacan, no solo debe situarse en su época conociendo el espiral de su tiempo, sino que opera a modo de intérprete en la discordia de los lenguajes. Se trata de interpretar la discordia estructural de las lenguas múltiples, públicas y privadas, que cohabitan en *un* sujeto en tanto dividido, pero también en los discursos que se agitan en la *polis*.

Darío Charaf afirma que la ética que supone el discurso analítico tiene como función “designar la falta inherente al significante (y a cualquier sistema), converger hacia un imposible, que solo puede ser suplido de modo artificial (...)”. La ética del psicoanálisis —sostiene el autor en *Ética de lo imposible*—, en la medida en que se trata de una ética de la no-relación sexual (una ética de lo imposible), es antitotalitaria y antitotalizante. Se trata entonces de una ética que se opone a la ética del Amo, pero también al discurso capitalista.

Si el psicoanalista puede operar, de acuerdo a la enseñanza de Lacan, como intérprete en la discordia entre los discursos, podemos afirmar, en primer lugar, que todos los discursos se encuentran

con un imposible estructural: la inexistencia de la relación sexual, la inexistencia de un Bien Supremo y la irremediable división de la sociedad son formas de nombrar ese imposible, que siempre intentará ser colmado —“suplido de modo artificial”— con un ideal, una utopía, una moral. Constituyen ficciones de algún modo, si aceptamos que, irremediablemente, “por momentos la ficción es la única manera de pensar lo verdadero”, como escribe Federico Falco en su novela *Los llanos*. Si a partir de ahí sostenemos que tanto los discursos antiprostitución como los discursos prostitución contienen en su seno una moral al encontrarse frente a un imposible, si señalamos sus inconsistencias, sus límites, también debemos señalar que no da igual el modo de cernir lo imposible. Sostengo que de una y otra forma de cernir ese imposible se desprenden distintas consecuencias; que son discursos que proponen ideales, morales de distinto orden. Y si la política del psicoanálisis nos permite señalar esos puntos de imposibilidad, quizás también nos permita tomar posición entre esos modos de abordar lo imposible, para no caer en un relativismo estéril.

Porque el relativismo aparece como una forma del cinismo, y copula bien con el desencanto.



Yannis Stavrakakis se pregunta cuál es el significado de lo que él ubica como la crisis de la utopía, y si esta crisis es un hecho que hay que lamentar o celebrar. Y plantea que la necesidad de un sentido utópico surge en períodos de fuerte incertidumbre, inestabilidad social y conflicto. En ese contexto, la utopía viene a ensayar una respuesta posible a la negatividad siempre presente, al antagonismo real que atraviesa el campo de lo social. El posmarxismo ha señalado las derivas utópicas del proyecto de Marx, en la medida

en que se postulaba una sociedad reconciliada y armoniosa a partir de la abolición de clases. En el “deductivismo” que signa las teorizaciones de la izquierda —me refiero con este término a las derivas totalizantes que se deducen de cierto modo de pensar la Historia, el rol del proletariado, el papel determinante del factor económico—, se puede situar el olvido que el marxismo evidencia respecto al factor contingente que, podemos afirmar, deriva de la brecha que, por estructura, trabaja lo social. Esa brecha introduce el conflicto. Y el conflicto es tan insuperable como fecundo.

Entonces, no hay la pretendida armonía. Ahora bien, realmente, ¿no hay alternativa?

Si en nombre del realismo capitalista, siguiendo a Fisher, el futuro queda abolido, esa afirmación se sostiene en la idea que plantea que cualquier alternativa pensable frente al actual estado de cosas sería una utopía. El realismo capitalista parece sentenciar: “lo real es esto”. Así, la utopía se impugna en nombre del realismo, impugnándose en ese mismo gesto cualquier posibilidad de cambio. Pero cabe preguntarse si no podemos pensar en otro futuro posible de un modo no utópico.

Lacan propone que el analista solo tiene para dar su deseo, pero este deseo es un deseo advertido. Esto implica que, frente a la demanda de felicidad por parte del analizante, el analista sabe que el Soberano Bien no existe, y que no podemos desear lo imposible, lo que no hay. Así, Charaf subraya que promover en el análisis una “normalización psicológica” o “moralización racionalizante” en nombre de una armonía, hacerse el garante de que el sujeto pueda encontrar su Bien en el análisis, supone una estafa. Desear lo imposible podría ser un nombre de la utopía, la utopía entonces podría ser otro nombre de la estafa. Porque la utopía, por definición, es un imposible, hace existir lo que no hay.

Parece que frente a la impugnación de la utopía, solo nos queda el ejercicio del escepticismo lúcido, la posición cínica que admite lo dado y rechaza cualquier impulso transformador. Pero impugnar la utopía no debería llevarnos necesariamente a impugnar toda posibilidad de un futuro distinto. Si el lema de Mayo del 68 —“seamos realistas, pidamos lo imposible”— fue reapropiado por el neoliberalismo sosteniendo la negación de ese imposible —*impossible is nothing*—, una variación de dichas fórmulas podría expresarse en estos términos: seamos realistas, hagamos con lo imposible. Podemos cuestionar el modo en que la utopía postula un ideal imposible, y aún así rescatar la esencia transformadora, el gesto que objeta lo dado, sin intentar llenar el agujero de saber con un contenido preconcebido. Sobre el fondo de lo imposible sostener el deseo de otra cosa: desear la diferencia.

Este deseo de otra cosa puede tomar la forma de un movimiento transformador que no devenga un mero relato nostálgico, repleto de buenas intenciones, que no sea una forma de la esperanza fatídica que mira hacia ese porvenir armónico que las lógicas actuales no cesan de objetar, una forma de la utopía que pueda pensar las problemáticas del presente —sin quedar captada no obstante en ese puro presente sin legados ni ambición subversiva—. Una forma de la utopía que piense las transformaciones como el resultado de luchas hegemónicas, no sin el conflicto (nada puede llevarnos a pensar que desestabilizar las estructuras de dominación nos llevaría a una sociedad reconciliada). Una forma de utopía vinculada a la praxis política, que conviva con las luchas por aquellas reformas pragmáticas que atenúan en lo inmediato los efectos de la desigualdad que el capitalismo en su versión más cruel nos impone, que admita y celebre los alcances de las políticas de reconocimiento que logran mitigar los efectos de la opresión —como en el caso de la ley de cupo laboral trans— y promueven la representación de

los grupos minoritarios, otorgándoles voz y permitiéndoles una participación más equitativa. Señalar los límites de esas reivindicaciones quizás apunte a la posibilidad de abrir interrogantes que promuevan la imaginación política a la hora de pensar soluciones transformadoras: para Fisher, desarmar el realismo capitalista implica necesariamente cuestionar todo lo que se presenta como un “orden natural”, como necesario e inevitable, para ubicar su carácter histórico y contingente. De este modo, lo que hoy resulta impensable podría revelarse como accesible.

“Una forma de la utopía”, escribo, pero podemos buscarle otro nombre. Quizás sea lo menos urgente.

Frente al cinismo imperante, Fisher nos sacude un poco y lanza que “el evento más sutil es capaz de abrir un enorme agujero en el telón gris y reaccionario que ha cubierto los horizontes de posibilidad bajo el realismo capitalista. Partiendo de una situación en la que nada puede cambiar, todo resulta posible una vez más”.

Siempre con las putas: movimientos, luchas, disidencias en Argentina

Si escribo un poema de Amor es contra la policía
y si canto a la desnudez de los cuerpos canto contra la policía
(...) yo no he escrito una palabra, un verso, una estrofa que no sea
contra la policía.

—Miguel James (“Contra la policía”, *Mi novia Ítala come flores
y otras novias*, 2007)

El único espacio que se nos reserva a nosotras las travestis, no a las
mujeres, en el que se nos deja circular, es la calle y la noche. Solo se
nos busca, somos deseadas, en la prostitución. No es que yo me senté
en el mullido sillón de mi casa y dije: “a ver, ¿qué me vuelvo? ¿una
vecina facha, una prostituta o una travesti?”

¡No tuve alternativa!

—Lohana Berkins

En una conferencia brindada en el Instituto de Humanidades de la
Universidad de Nueva York, Audre Lorde afirmaba que “todos los
opresores se han valido siempre de esta arma básica: mantener
ocupados a los oprimidos con las preocupaciones del amo”. Su inter-
vención se constituía, en aquella ocasión, en un llamado a alojar
las diferencias entre mujeres más allá del “patético simulacro” de

la mera tolerancia, apelando a la chispa de creatividad que reside
en esas disidencias, en esos antagonismos, en lo heterogéneo que
habita, necesariamente, dentro de todo movimiento político. La
escritora y militante feminista invitaba a poner a jugar las diferen-
cias en una dialéctica que no conduzca a la segregación de lo Otro,
sino que dé lugar a todo su potencial para el cambio: en términos
de Jorge Alemán, podríamos pensar en un Común que no forcluya
lo singular. Lorde se apoyará en la experiencia de todo un grupo
de mujeres, atravesadas por la raza y la clase social, para inter-
pelar a cierto sector del feminismo blanco: situándose dentro del
movimiento feminista, exigiendo un lugar para las mujeres negras,
pobres, lesbianas, planteará cuestiones que aparecían, en aquella
época, como negadas, impensadas dentro del feminismo hegemó-
nico, proponiendo formas de oponerse a un sistema opresivo que
no se correspondan con las herramientas del Amo.

En torno a las distintas formas de opresión, insiste una pregunta:
¿cómo no recurrir al concepto de víctima? ¿Cómo no recostarnos
cómodamente ahí? Sostener la discusión sobre la responsabilidad
en torno a las violencias muchas veces promueve el paternalismo.
Pero muchas otras dan lugar a la organización resistente: la irrup-
ción de lo colectivo.



Argentina se define como un país abolicionista. La oferta y demanda
de sexo fue discutida en el país a mediados del siglo XIX por mora-
lizadores, políticos y clérigos, nos recuerda Josefina Fernández. Sí,
la discusión incluía las voces conservadoras, pero era una discu-
sión política, y —a pesar de los reduccionismos, la polarización,
los binarismos imperantes— lo sigue siendo.

La prostitución no es ilegal en Argentina, no obstante, desde 1921 se penaliza la explotación de la prostitución ajena: nadie debería lucrar a partir de la explotación sexual de un cuerpo. Asimismo, en el marco de la lucha contra el tráfico de personas, se han introducido varias modificaciones en la normativa legal: se amplió el espectro de casos concebidos como trata, se prohibió la oferta de servicios sexuales en la prensa gráfica (el recordado “rubro 59”) y se prohibió la instalación de cabarets en varias provincias. Hecha la ley, hecha la trampa, todas estas figuras siguen existiendo gracias a la complicidad política, judicial y policial (cada uno de los actores en juego lleva su tajada en el reparto de las jugosas ganancias que se extraen de la prostitución).

Nuestras primeras normas establecían una regulación tolerante con los prostíbulos que sometían a las prostitutas a controles sanitarios para prevenir que los varones contrajeran enfermedades de transmisión sexual. En 1936 se derogaron las reglamentaciones de la prostitución y se sancionó la Ley 12.331, conocida como Ley de Profilaxis. Posteriormente, el establecimiento de los edictos policiales habilitaba la penalización de la prostitución con el arresto: entiéndase, establecían “contravenciones”, es decir, actos no previstos por el Código Penal, susceptibles de ser reprimidos por la fuerza pública, otorgándole a la policía un poder enorme para detener y apresar. Estos edictos policiales se traducían directamente en la criminalización de la figura de la prostituta, más que en su victimización: estas estaban asociadas al desorden, al escándalo. Las sanciones exhibían un objetivo principalmente higienista: pretendían “limpiar” la ciudad de las figuras que incomodaban a las buenas costumbres al tiempo que habilitaban la más obscena violencia policial contra las mujeres —y más crudamente contra las travestis— en situación de prostitución.

Escribo en tiempo pasado pero sería más correcto el uso del presente, porque los códigos (explícitos e implícitos) siguen en muchísimos casos criminalizando a las putas. Las mujeres y travestis que ofrecen sus servicios sexuales alteran la tranquilidad pública. Si bien se ha intentado limitar el poder represivo de las fuerzas de seguridad —para proceder a arrestos, deberían contar con el visto bueno de la Justicia—, esta situación no obstante habilitó nuevas formas de intimidación: la amenaza y el pedido de coimas por parte de la policía constituye aún hoy la condición para que las putas puedan seguir “trabajando”.

“A los efectos de realizar una descripción genérica de las acciones desplegadas por el personal policial, cabe mencionar, entre otras: amenazas contra nuestra libertad ambulatoria, integridad física e inclusive contra nuestra vida; persecuciones; lesiones; privaciones ilegítimas de libertad; y hasta pedidos de nuestra recaudación”. Así describían, vía un *habeas corpus* con fecha de 28 de abril de 1999, organizaciones de travestis y grupos independientes la caza desplegada por la policía contra las formas más visibles de la prostitución. Las más marginadas, también, las más pobres. Las que escandalizan y desordenan la vida pública.

Entonces, el hecho de que nuestro país se haya declarado abolicionista no ha impedido la expansión de la industria del sexo ni el acoso y la persecución hacia las mujeres y disidencias en situación de prostitución.



Débora Daich rescata una escena acontecida en 1983, durante el acto de asunción de Raúl Alfonsín, tras los años siniestros que constituyeron la dictadura cívico militar en Argentina. Ante una

Plaza de Mayo repleta, Alfonsín ensaya su primer discurso ante una multitud emocionada que gritaba a viva voz “¡El pueblo, unido, jamás será vencido!”. Se festejaba el retorno a la democracia. En ese contexto, entre tantos gritos, algunos llegaron a escuchar: “¡Presidente, presidente, soy trabajadora sexual!”. La que alzaba la voz era Ruth Mary Kelly, probablemente una de las primeras prostitutas en nuestro país que se nombró trabajadora sexual. “La palabra prostituta no me gusta porque es peyorativa”, manifestó en alguna ocasión. Ruth conocía el activismo que promovía COYOTE —movimiento emblema de la lucha por normalizar la actividad prostituyente, compuesto por una multiplicidad de actores— por los años 70 en los Estados Unidos y su preocupación por las violencias que atravesaba el colectivo de mujeres prostituidas la llevó a postular la necesidad de organizarse para pelear por la conquista de los derechos que gozaban el resto de los trabajadores; también a denunciar los prostíbulos encubiertos que operaban en la Ciudad de Buenos Aires explotando mujeres (en muchos casos, menores de edad) en condiciones nefastas.

Dentro de los movimientos y organizaciones que luchan por la descriminalización del trabajo sexual, el debate público actual visibiliza las demandas de ciertos colectivos que exigen que la prostitución sea considerada un trabajo más. El sindicato de trabajadoras sexuales en nuestro país, AMMAR (Asociación de Mujeres Meretrices de la Argentina), con sus voces más mediáticas, hegemoniza la discusión, estableciendo los términos de la misma dentro y fuera del feminismo. No quiero decir que el feminismo todo asuma la postura de dichos colectivos, quiero decir que sus demandas y sus concepciones sobre el trabajo sexual han adquirido una fuerte trascendencia pública. Son quienes hablan de “abolicionismo de escritorio” para calificar un movimiento, el abolicionista, que es heterogéneo pero que fundamentalmente, en nuestro país, tiene

una faceta territorial y militante, plebeya y popular. Hay una historia y un origen común que muchas veces se omite: esa en la que se inscriben los movimientos que luchan por los derechos de las putas. Y subrayo el plural, porque también, las más de las veces, estas voces que encuentran lugar de expresión se constituyen en la opinión pública como guardianas de la lucha por los derechos de ciudadanía para las putas, emparentándose con discursos regulacionistas (aunque no identificándose necesariamente con dicho modelo) y construyendo un antagonismo con “el abolicionismo”.

En este contexto, me interesa destacar la figura de la *puta abolicionista*, que rompe el equilibrio e incomoda los binarismos, destabilizando las oposiciones tajantes, los debates cerrados. Me interesa rescatar la voz de ciertas mujeres que, habiendo estado en situación de prostitución o aún encontrándose en el circuito prostituyente, exigen ampliación de derechos, se plantan contra los códigos contravencionales vigentes que criminalizan a las putas, y no obstante se resisten, a pesar de lo que cierto sector del progresismo y el feminismo espera, a la categoría de trabajo sexual. No se llaman trabajadoras sexuales: sus demandas no parten desde el lugar de la víctima —algunas se nombran “sobrevivientes del sistema prostituyente”, lo que no constituye ninguna novedad: hay mujeres y travestis muertas en manos de “clientes” o policías—, pero tampoco desde la reivindicación de la mercantilización del cuerpo. No moralizan la práctica, más bien parecen pelearle al sistema: la prostitución no es su único destino.



Si he subrayado la generalizada experiencia de marginalidad y violencia machista, socioeconómica e institucional que signa la situación de la mayoría de las putas en todo el mundo y,

particularmente, en nuestro país, hay que decir que esta situación comienza a ser denunciada en nuestro territorio por las mismas protagonistas en la década de los 90: mujeres y travestis en prostitución comienzan a organizarse para luchar contra la violencia policial, contra la impunidad de los fiolos, contra las distintas vulneraciones que padecían a la vista de todo el mundo. Se conocían en las esquinas o en los calabozos, se tejía ahí la resistencia, se perfilaban liderazgos, destacándose la figura de la inmensa Lohana Berkins.

Los medios empiezan a tratar el tema, empiezan a establecerse interesantes alianzas con organizaciones sociales, sindicales, de derechos humanos. AMMAR se conforma como un grupo de mujeres en situación de prostitución que, de la mano de la Central de Trabajadores Argentinos, comienzan a plantearse cuestiones relativas a su condición de trabajadoras. El término “trabajadoras sexuales”, según se relata en la nota que publicó el portal *El cohete a la luna* bajo el título “Abolicionismo y derechos humanos”, resultó en un primer momento deslumbrante, pero en un segundo momento dio lugar a un debate potente dentro de la organización. “Cuando la CTA quiso formalizar AMMAR como ‘sindicato de putas’ mediante un acuerdo con el Ministerio de Trabajo, en ese entonces a cargo de Patricia Bullrich, comenzaron las discusiones entre nosotras. Teníamos un estatuto redactado para nosotras, pero sin nosotras. La mayoría nos opusimos, no considerábamos que la prostitución fuera un trabajo, ni queríamos que ninguna otra se tuviera que parar en nuestro lugar en las esquinas. Se convocaron las asambleas más masivas que tuvo nuestra organización en ese entonces, en las que quedó claro que la gran mayoría no apoyaba el sindicato. De 120 mujeres y travestis, más de 100 apoyaron el continuar organizadas, pero no como sindicato. La CTA formó el sindicato igual, con las dos únicas referentas que habían aceptado el estatuto. Así

comenzó AMMAR a llamarse sindicato, y así se conformó AMADH [Asociación de Mujeres Argentinas por los Derechos Humanos] con todas las que veníamos organizadas”.

Tal como las describe la militante Mayra Lucio, muchas de las putas abolicionistas no accedieron a la educación formal, otras abandonaron sus estudios, otras accedieron a la maternidad tempranamente y en soledad, “no tienen posturas ideológicas de libros, afilan sus teorías sobre el saber que les dio la experiencia vivida. Por eso, no dudan ante las contradicciones que supone articular formas asistencialistas con otras autogestivas, agarran el bolsón de comida y la caja de forros mientras piensan la vida que quieren vivir y le exigen al Estado políticas públicas”. Un saber que des- punta desde el cuerpo, que vincula sus condiciones de vida con un reparto injusto, un sistema racista, clasista y sexista.

AMADH continuó trabajando en el territorio sosteniendo el concepto de derechos humanos, promoviendo la importancia del acceso de las putas al sistema educativo y sanitario, inventando formas de esquivar el destino de tantas mujeres y travestis que veían en la prostitución su única posibilidad laboral, generando oportunidades laborales y de formación, incidiendo en políticas públicas, y luchando de manera incansable por la derogación de los artículos de códigos contravencionales que penalizan la prostitución de forma ilegal e inconstitucional, usados históricamente por la policía para castigar y perseguir a las putas, generando a su vez un sistema de corrupción y coimas.

La posibilidad de acceder al monotributo social, pudiendo facturar como autónomas y accediendo a una obra social, son derechos adquiridos. Estas militantes se preguntan qué pasaría con el piso de derechos alcanzado —subrayo, se trata de un piso precario, inestable y en absoluto suficiente para hablar de equidad— y con la lucha continua por conquistar una mayor inclusión si la

prostitución se reglamenta como trabajo: “¿por qué el Estado destinaría recursos para la inclusión laboral por una actividad que se considera trabajo?”.



“Nosotras no somos *cool*, muchas ya no somos jóvenes y no nos llamamos ‘putas’ como está de moda. Elegimos la denominación política de ‘desocupadas en situación de prostitución’. Lo elegimos para nosotras, no se lo imponemos a nadie”, proclaman las putas abolicionistas, quienes también luchan por descriminalizar la prostitución. Ellas mismas padecieron la represión, los calabozos, la violencia institucional. Las políticas penales, afirman, no resolverán nunca los problemas de desigualdad estructural y exclusión social. Las putas abolicionistas sostienen la necesidad de combatir la trata de personas (la trata no está en absoluto desvinculada de la prostitución, la trata requiere la vigencia del sistema prostituyente), discuten los riesgos de las reglamentaciones que enumeran derechos (en muchos casos, derechos ya consagrados) pero no garantizan el efectivo cumplimiento —ahí debe enfocarse la lucha, afirman— y que únicamente proponen requisitos que devienen mecanismos de control sobre el cuerpo de las mujeres que ejercen la prostitución, normativizándolas y relegando a la clandestinidad a aquellas que elijan no atenerse a la regla vigente. Las putas abolicionistas sostienen, después de veinticinco años de trabajo y militancia, el lema “todos los derechos para todas”.

La derogación del artículo N°68 en la Provincia de Buenos Aires, conquista de estas militantes, constituye un paso real hacia la descriminalización de la prostitución, sin embargo el acontecimiento no causó demasiado entusiasmo entre las voces feministas más mediáticas, las que se calzan el pin de las putas feministas. Porque

la conquista parte de aquellas que no entran en cierta forma feminista de armar la escena, quedan fuera del “marco teórico” progresista. Mayra Lucio lee aquí una manifestación clara del racismo y del clasismo que atraviesa al feminismo *mainstream*, que más allá de los discursos repetidos desconocen las desigualdades estructurales a las que son sometidas esas Otras: “Las otras de clase trabajadora, clase baja, esas otras negras, pobres y le agrego: feas, porque con sus historias de violencia y su ropa humilde no ‘dan bien en cámara’. Sus vidas son menos retratables y eso se refleja en la indiferencia sistemática frente a su ‘No es trabajo, una regulación nos perjudicaría’”.



Al tiempo que milita por la desestigmatización del trabajo sexual, AMMAR teje redes de solidaridad con las putas que se acercan a la Casa Roja y se imponen en la agenda política intentando brindar un marco legal a su actividad. Al momento de escribir este ensayo, las compañeras del sindicato me han expresado no contar con un texto definitivo del nuevo proyecto de ley en el que según anunciaron se encuentran trabajando. No obstante, algunas miembros de la organización sostuvieron con quien escribe diálogos valiosos, expresando la posición que se va tejiendo en los espacios de discusión que reúnen a las trabajadoras sexuales nucleadas en el sindicato. Mauro Rubi y Valentina Pereyra, referentes de AMMAR, coinciden en que la despenalización “es el piso” para comenzar a pensar un modelo que se adapte a las características de nuestro territorio: sostienen la necesidad de detener la violencia institucional, principalmente la que parte de las fuerzas represivas. Valentina expresa una situación inapelable: la pandemia mundial de la covid-19 ha recrudecido la situación de vulnerabilidad de las

putas: “quienes peor la hemos pasado son los sectores que menos derechos tenemos”. Valentina se nombra como “puta trans feminista”: sostiene que “siempre estamos de acuerdo, como feministas, en ampliar derechos, pero cuando el sector que necesita ampliar derechos somos las trabajadoras sexuales ahí hay ruptura, ahí hay doble discurso”.

Si la despenalización de todas las formas de trabajo sexual es el piso, apuntar a una política pública que no estigmatice a las trabajadoras sexuales, terminar con el paradigma de la violencia sistemática, la discriminación, la victimización, implica para Valentina un trabajo profundo “desde lo social y cultural para generar cierta conciencia”. Mauro señala la discriminación insidiosa que aparece, por ejemplo, cuando una trabajadora del sexo se presenta en un servicio público de salud: la sugerencia de realizar ciertos controles sobre el cuerpo, el señalamiento de los riesgos de la actividad, aún cuando parten de las mejores intenciones, indican un concepto social instalado en torno a la actividad que lleva a muchas putas a evitar realizar ciertas consultas para no chocarse con estas formas del estigma. El trecho es largo.

Mauro dice que exigir que el Estado reconozca la prostitución como un trabajo y que no regule la actividad, considerándola un acuerdo entre partes, meramente privado, sería consentir a un modelo liberal al que se opone: “por eso nuestro principal interlocutor es el Estado: queremos un Estado presente”, afirma, un Estado que ilumine las zonas grises que perjudican a los y las trabajadoras sexuales.

Los proyectos de ley que han presentado previamente, de la mano de algunas representantes políticas, están alineados con las iniciativas del regulacionismo: registro de trabajadoras sexuales, libreta sanitaria, cursos habilitantes, son algunos de los requisitos que se repiten en el texto de los proyectos. En el caso del proyecto

nacional presentado en el año 2013 de la mano del senador Osvaldo López (ARI), se plantea la creación de una Oficina Nacional de Protección al Trabajo Sexual (ONPTS). La activista Romina Pereyra no puede dejar de leer aquí que lo que interesa defender es la actividad y no a sus protagonistas. Se muestra muy escéptica respecto a las bondades de una ley en línea con las anteriores propuestas surgidas desde la organización AMMAR: sostiene que si una parte de las mujeres en situación de prostitución quieren legitimar su trabajo, esto debe redundar en una discusión política, que esta cuestión no se salda con el mecanismo de una ley que lejos está de reparar la historia de feminicidios, violencia y enfermedades que se liga a la prostitución en nuestro país. Esa historia es negada. Finalmente, señala un punto tan cierto como doloroso: que un trabajo esté regulado como tal no impide que el aparato represivo del Estado (“la yuta”) ejerza la más extrema violencia contra esos trabajadores cuando exigen derechos laborales: la policía continúa reprimiendo docentes, empleados estatales, incluso jubilados. Contra esa violencia hay que pelear, sostiene, y una ley que contemple los intereses de una parte de las putas no es suficiente. Porque, además, si solo algunas mujeres estuvieran dispuestas a registrarse y trabajar bajo el control estatal, ¿qué pasaría con aquellas otras que optan por sostener su actividad al margen de esos registros y controles? ¿La violencia institucional estaría justificada por mantenerse por fuera de las formas de la regulación?



De la prostitución, muchas mujeres entran y salen de acuerdo a sus devenires vitales, a sus circunstancias personales, a las coyunturas que atraviesan; la mayoría mantiene en reserva su oficio, y no todas culpan al estigma: muchas desean estar en otra situación,

muchas buscan activamente y en la mayoría de los casos con poco éxito una salida que implique la posibilidad de sostener sus economías familiares por fuera del circuito. Las putas se encuentran con las dificultades que el paso del tiempo imprime en el cuerpo y, correlativamente, en el “oficio”, signado también por los parámetros de belleza que la época impone. Todas tienen la potencia de estar en otra situación, pocas han tenido oportunidades.

Ningún proyecto de ley ha contemplado obligaciones para los consumidores de servicios sexuales: son las trabajadoras quienes deben contar con capacitación, registro y control sanitario (curiosa medida higienista que da por sentado que quienes representan un peligro en tanto portadoras de alguna infección son las putas y no el cliente). A su vez, parecen omitir que al momento de establecer el valor de cada servicio o los límites que cada puta quisiera pautar en los “pases”, ahí, en el telo, en el auto, en el “privado” o en el parque, el Estado no tiene forma de participar. Ahí está la puta, su cuerpo y la buena voluntad del cliente. No creo que sea un defecto de la ley, creo que ahí opera la imposibilidad de regular lo sexual, de protocolizar lo que sucede en la cama. ¿De qué forma, bajo qué texto una legislación puede garantizar que las relaciones en el marco de un acuerdo comercial contemplen en todos los casos el uso de preservativos? Las putas relatan las dificultades a veces insalvables a la hora de exigir el uso del forro, llevan a término embarazos no deseados producto de esa situación o se someten a abortos (hasta hace poco tiempo, exclusivamente en condiciones de clandestinidad). Son ellas las que deben organizarse en redes de cuidado, inventar formas de estar alerta ante el potencial peligro al que pudiera estar expuesta la compañera de parada.

Aún si fuera posible un escenario distópico en el que los varones se atuvieran a las normas de buen uso en el marco de una actividad regulada, no tardaría en emerger un espacio de clandestinidad

donde desplegar aquello que la norma deja por fuera: ha pasado en países con regulaciones fuertes o con legislaciones de corte prohibicionista. La solución tampoco parece ir por esa vía.



Actualmente, los movimientos proprostitución y antiprostitución en nuestro país comparten algunas luchas —aún sin hermanarse en la disputa, podemos identificar una línea antirrepresiva y pro-derechos en común— y se enfrentan en otras. Lohana Berkins, en el marco del diálogo que compone *Prostitución/trabajo sexual: las protagonistas hablan*, concluye: “Cuando se empezó a expresar la línea más política de estos temas, ahí empezaron a aparecer las contradicciones, las tensiones propiamente dichas. Me parece que es bueno que existan esas tensiones. En realidad contribuyen al crecimiento de las personas y de los movimientos. Porque si no, esto de la vanguardia iluminada, que alguien va a venir y nos va a marcar el camino... ¡justamente, el camino a nosotras, que si algo tenemos es tacos gastados en los caminos de la vida!”.

La “vanguardia iluminada”, como expresa la Berkins, “el feminismo de las patronas”, como ironiza Georgina Orellano, ya no puede desentenderse de estas voces que suenan y fuerte.



Resulta difícil seguir afirmando que el rechazo a la prostitución se sostiene en la moralidad religiosa, en los valores eclesásticos: la iglesia no ha impedido que debatamos el matrimonio igualitario, ni la por fin aprobada legalización del aborto. Este rechazo tampoco se sostiene a partir de un intento por “normalizar” el deseo sexual en nombre de formas más asépticas de amar. Pero las demandas

en torno a los derechos tampoco deberían reducirse a intereses corporativos ni a la mera romantización del trabajo sexual: parten de cuerpos vulnerables que sufren todos los días distintas formas de violencia.

La disputa es frondosa y es política. Lo político de la discusión se pone en juego cuando ellas, las protagonistas, hablan, cuando discuten qué exigirle al Estado, hasta dónde el poder debe regular(las), qué legitimar y de qué modo. Lo político se expresa en las convergencias, en las divergencias de sus reivindicaciones.

“Una mujer calla —escribe el psicoanalista Juan Bautista Ritvo— aunque a su manera grita y habla *allí donde poco a poco comienza a ser escuchada*”. Las putas gritan que no hay una única experiencia en torno a la prostitución, que no todas conciben la problemática desde el mismo enfoque, porque, en definitiva, no se trata únicamente de la experiencia personal. Se trata, también, de la experiencia colectiva, del modo en que juntas las putas se piensan, del saber que de ese pensar juntas se desprende, de la ideología que subyace a esa elaboración plebeya y común.



Agradecimientos

A mis compañeras del equipo de rescate, por la generosidad, por las experiencias compartidas, por los interrogantes que fuimos tejiendo desde la práctica.

A Bárbara Pistoia, por la invitación a escribir estas intuiciones, por la confianza y la lectura amorosa. Por la amistad.

A Jorge Alemán, porque su pensamiento es, para mí, una chispa potente.

A Julio, a Darío, a Alexandra; colegas y amigos que acompañaron y promovieron, desde ese pensar juntos, estas derivas. El texto aloja sus sugerencias, sus lecturas, nuestras charlas.

A Marcelo Barros, por su escucha.

A mis viejos, a Yael, a Yanca, por el apoyo permanente en cada uno de mis arrojos.

A Mariano, por ese amor que me marcó rotunda y hermosamente.

A Tomás y a Catalina, por ser mi familia y mi casa.

Este libro está compuesto con las tipografías
Montserrat y Noto. Fue impreso en Porter,
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.



2021

